

Серія II. – «ЗАПИСКИ ЧСВВ» – Секція I.  
Series II. – «ANALESTASBM» – Sectio I.

---

**P. Roman (Teodosio) Hren, OSBM**

**ВЛАДА ВИЩОГО НАСТОЯТЕЛЯ  
ЗГІДНО ІЗ ЗАГАЛЬНИМ ПРАВОМ ТА  
ВЛАСНИМ ПРАВОМ ЧЕРНЕЧОГО ІНСТИТУТУ**

**LA POTESTÀ DEL SUPERIORE MAGGIORE  
TRA DIRITTO COMUNE E DIRITTO PROPRIO**

**Dissertatio ad Doctoratum**



**Рим – 2017 – Львів**

ЗАПИСКИ ЧИНА СВ. ВАСИЛІЯ ВЕЛИКОГО  
ANALECTA ORDINIS S. BASILII MAGNI

Секція - I - Sectio

Секція - I - Sectio

**ПРАЦІ — OPERA**

**Том – 56 – Vol.**

о. Роман (Теодісій) Грень, ЧСВВ

**ВЛАДА ВИЩОГО НАСТОЯТЕЛЯ  
ЗГІДНО ІЗ ЗАГАЛЬНИМ ПРАВОМ ТА  
ВЛАСНИМ ПРАВОМ ЧЕРНЕЧОГО  
ІНСТИТУТУ**

Докторська дисертація

Рим – 2017 – Львів

Серія II. – «ЗАПИСКИ ЧСВВ» – Секція I.  
Series II. – «ANALESTASBM» – Sectio I.

---

**P. Roman (Teodosio) Hren, OSBM**

**LA POTESTÀ DEL SUPERIORE MAGGIORE  
TRA DIRITTO COMUNE E DIRITTO PROPRIO**

**Dissertatio ad Doctoratum**



Рим – 2017 – Львів

Vidimus at approbamus ad normam Statutorum Instituti  
Romae, ex Pontificio Instituto Orientale  
die 19.06.2017

R.P. Lorenzo Lorusso, OP  
R.P. Michael J. Kuchera, SJ

ISBN 978-966-658-395-9

© Видавництво «Місіонер», 2017

# INDICE

INDICE .....	5
SIGLE E ABBREVIAZIONI.....	9
INTRODUZIONE .....	11
CAPITOLO I: LA SACRA POTESTÀ NELLA CHIESA .....	19
Premessa .....	19
1. 1. Origine e natura della sacra potestà nella Chiesa .....	20
1. 2. La potestà come <i>diakonia</i> .....	24
1. 3. Teorie di bipartizione e tripartizione della sacra potestà.....	28
1. 4. I <i>tria munera</i> nella Chiesa.....	30
1. 4. 1. <i>Munus docendi</i> .....	33
1. 4. 1. 1. Principi dottrinali.....	34
1. 4. 1. 2. Insegnare a nome della Chiesa.....	36
1. 4. 1. 3. Modi di svolgimento del <i>munus docendi</i> .....	38
1. 4. 2. <i>Munus sanctificandi</i> .....	42
1. 4. 2. 1. Il culto divino e i sacramenti .....	43
1. 4. 2. 2. Il ministro competente dei sacramenti.....	46
1. 4. 3. <i>Munus regendi</i> .....	48
1. 4. 3. 1. Modi di esercizio della potestà di governo.....	53
1. 4. 3. 2. Divisione <i>ratio functionis</i> della potestà di governo.....	56
1. 4. 3. 2. 1. Funzione legislativa.....	58
1. 4. 3. 2. 2. Funzione giudiziaria.....	62
1. 4. 3. 2. 3. Funzione amministrativa .....	66
1. 4. 3. 3. Le caratteristiche degli atti di governo .....	70
CAPITOLO II: POTESTÀ NEGLI ISTITUTI DI VITA CONSACRATA .....	73
Premessa .....	73
2. 1. Vita consacrata: considerazioni preliminari .....	74
2. 2. Le forme storiche e canoniche della vita consacrata .....	80
2. 3. Consigli evangelici come i tre pilastri della consacrazione.....	86
2. 3. 1. I voti di obbedienza, castità e povertà .....	88
2. 3. 2. Il concetto giuridico del “voto” .....	93
2. 4. Classificazione canonica degli Istituti religiosi.....	96
2. 4. 1. I Monasteri <i>sui iuris</i> .....	98
2. 4. 2. Gli Ordini e le Congregazioni .....	103
2. 5. Governo negli Istituti religiosi .....	106

2. 5. 1. Governo interno negli Istituti religiosi .....	109
2. 5. 1. 1. Superiori collegiali .....	111
2. 5. 1. 2. Superiori fisici .....	114
2. 5. 2. I limiti della potestà di un Superiore .....	121
2. 6. La potestà ex-dominativa dei Superiori religiosi .....	125
CAPITOLO III: SUPERIORI MAGGIORI E LORO POTESTÀ .....	131
Premessa .....	131
3. 1. L'ufficio del Superiore Maggiore .....	132
3. 2. La costituzione dell'ufficio ed i requisiti di un Superiore Maggiore .....	135
3. 3. Il Superiore Maggiore in qualità di Gerarca.....	139
3. 4. I diritti e gli obblighi di un Superiore Maggiore .....	143
3. 4. 1. Il diritto di dispensare dalle leggi ecclesiastiche .....	144
3. 4. 2. Il diritto di dispensare dagli impedimenti.....	147
3. 4. 3. Il diritto di imporre le pene .....	149
3. 4. 4. L'obbligo della visita canonica .....	152
3. 4. 5. L'obbligo della formazione dei propri religiosi .....	155
3. 4. 6. L'obbligo di amministrare di beni temporali dell'Istituto .....	159
3. 5. Le facoltà ordinarie del Superiore Maggiore .....	163
3. 5. 1. L'ammissione nell'Istituto religioso .....	165
3. 5. 2. L'ammissione al noviziato .....	166
3. 5. 3. L'ammissione alla professione religiosa .....	170
3. 5. 4. L'emanazione delle lettere dimissorie.....	173
3. 5. 5. La presentazione di un religioso all'ufficio di parroco .....	176
3. 5. 6. L'ammonizione canonica .....	177
3. 5. 7. Il passaggio a un altro Istituto di vita consacrata .....	178
3. 5. 8. L'esclusione da un Istituto di vita consacrata.....	182
3. 5. 8. 1. L'esclusione richiesta .....	184
3. 5. 8. 2. L'esclusione imposta .....	184
3. 5. 9. La separazione dall'Istituto .....	186
3. 5. 10. La dimissione dall'Istituto.....	189
3. 5. 10. 1. La dimissione <i>ipso iure</i> .....	190
3. 5. 10. 2. La dimissione <i>per decretum</i> .....	191
3. 5. 10. 3. L'espulsione .....	193
3. 6. Le altre facoltà ordinarie e straordinarie del Superiore Maggiore .....	194
CAPITOLO IV: L'ESERCIZIO DELLA POTESTÀ DEI SUPERIORI MAGGIORI NELL'ORDINE BASILIANO DI SAN GIOSAFAT .....	197
Premessa .....	197
4. 1. Breve <i>excursus</i> storico del monachesimo basiliano .....	198
4. 2. La costituzione canonica dell'Ordine Basiliano di San Giosafat .....	201
4. 3. Lo sviluppo della disciplina interna dell'Ordine .....	209

4. 4. Lo stato giuridico e la composizione attuale dell'Ordine.....	213
4. 5. La costituzione e la perdita dell'ufficio del Superiore Maggiore dell'Ordine.....	218
4. 6. La potestà in atto del Superiore Maggiore dell'Ordine Basiliano di San Giosafat..	220
4. 6. 1. L'esercizio della potestà ordinaria del Superiore Provinciale dell'Ordine ....	222
4. 6. 1. 1. L'ammissione al postulato dell'Ordine .....	224
4. 6. 1. 2. L'ammissione al noviziato dell'Ordine .....	227
4. 6. 1. 3. L'ammissione alla professione temporanea nell'Ordine .....	230
4. 6. 1. 4. L'emanazione delle lettere dimissorie per un religioso basiliano ..	237
4. 6. 1. 5. La presentazione di un religioso basiliano all'ufficio di parroco ...	244
4. 6. 1. 6. L'ammonizione canonica ad un religioso basiliano .....	253
4. 6. 1. 7. L'esclusione di un religioso basiliano .....	255
4. 6. 1. 8. La dimissione di un religioso basiliano dall'Ordine.....	258
4. 6. 1. 9. L'espulsione di un religioso basiliano dall'Ordine .....	262
4. 6. 1. 10. L'assegnazione ad una casa religiosa e la nomina per un ufficio nell'Ordine.....	264
4. 6. 2. L'esercizio della potestà ordinaria del Superiore Generale dell'Ordine ....	270
4. 6. 2. 1. L'ammissione definitiva all'Ordine .....	274
4. 6. 2. 2. Il passaggio di un religioso all'Ordine o dall'Ordine .....	277
4. 6. 2. 3. L'esclusione di un religioso basiliano .....	282
4. 6. 2. 4. La separazione definitiva di un religioso basiliano dall'Ordine.....	287
4. 6. 2. 5. La dimissione di un religioso basiliano dall'Ordine.....	290
4. 6. 2. 6. L'espulsione di un religioso basiliano dall'Ordine .....	295
CONCLUSIONE.....	299
BIBLIOGRAFIA.....	305



## SIGLE E ABBREVIAZIONI

### Documenti del Concilio Vaticano II:

CD	Decr. <i>Christus Dominus</i>
DH	Decr. <i>Dignitatis Humanae</i>
GS	Const. Past. <i>Gaudium et spes</i>
LG	Const. Dogm. <i>Lumen Gentium</i>
OE	Decr. <i>Orientalium Ecclesiarum</i>
PC	Decr. <i>Conciliare "Perfectae caritatis"</i>
PO	Decr. <i>Presbyterorum ordinis</i>
SC	Const. <i>Sacrosanctum Concilium</i>
UR	Decr. <i>Unitatis Redintegratio</i>

### Codici e altri documenti ufficiali:

CCC	Catechismo della Chiesa Cattolica
CCEO	<i>Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium</i>
CIC	<i>Codex Iuris Canonici</i> del 1983
CIC'17	<i>Codex Iuris Canonici</i> del 1917
MR	Norma <i>Mutuae Relationes</i>
PAL	M. P. <i>Postquam Apostolicis Litteris</i>
PB	Cost. Ap. <i>Pastor Bonus</i>
RC	Istruz. <i>Rinovationes causam</i>
RH	Litt. Enc. <i>Redemptor Hominis</i>
SN	M. P. <i>Sollicitudinem Nostram</i>
VC	Esort. Ap. <i>Vita Consecrata</i>

### Altre sigle e abbreviazioni:

AA.VV.	pubblicazione di autori vari
AAS	<i>Acta Apostolicae Sedis</i>
ASS	<i>Acta Sanctae Sedis</i>
AT	Antico Testamento
can./cann.	canone/canoni
cfr.	confronta
Communicationes	pubblicazione della <i>Pontificia Commissio Codici Iuris Canonici Recognoscendo</i>

Const.	Costituzione
Const. Dogm.	Costituzione dogmatica
Const. Past.	Costituzione pastorale
Decr.	decreto
dev.mo	devotissimo
Dichiar.	dichiarazione
Doc.	documento
ecc.	eccetera
ed.	a cura di
Enc. Ap.	Enciclica Apostolica
EV	<i>Enchiridion Vaticanum</i>
fasc.	fascicolo
gg/mm/aaaa	giorno/mese/anno
Ibidem.	lo stesso lavoro
IVC	Istituti di vita consacrata
Litt. Ap.	Lettera Apostolica
M.P.	<i>Motu Proprio</i>
n./nn.	numero/numeri
NT	Nuovo Testamento
Nuntia	pubblicazione della <i>Pontificia Commissio Codici Iuris Canonici Orientalis Recognoscendo</i>
OSBM	<i>Ordo Sancti Basilii Magni</i>
P.	Padre (presbitero)
p./ pp.	pagina/ pagine
PCCICOR	<i>Pontificia Commissio Codici Iuris Canonici Orientalis Recognoscendo</i>
PIO	Pontificio Istituto Orientale
prof.	professore
prot.	protocollo
r./rr.	regola/regole
Rev.	Reverendo
Rev.mo	Reverendissimo
s.	sezione
S.E.R.	Sua Eccellenza/Eminenza Reverendissima
sec./secc.	secolo/secoli
SVA	Società di vita apostolica
t.	tomo
ved.	vedi
vol.	volume

## INTRODUZIONE

Un Istituto di vita consacrata è una comunità di persone che tramite la professione dei consigli evangelici costituiscono un forma stabile di vita e di missione nel seno della Chiesa, spesso anche chiamata Istituzione di perfezione, mettendo in questo modo l'accento sul ruolo principale di tale vita comunitaria. La santificazione dei membri di una comunità religiosa sull'esempio dell'obbedienza, della povertà e della castità del Signore è la meta primaria che viene posta davanti ad ogni Istituto di vita consacrata.

Il raggiungimento degli orizzonti della perfezione spirituale è strettamente collegato con l'ufficio di Superiore. Secondo l'insegnamento di San Basilio il Grande, per poter sentire la voce del Pastore che guida la sua comunità verso la santità, i consacrati hanno bisogno di figure di Superiori, sia quelli spirituali sia quelli dell'ambito logistico. La mediazione cristiana tra Dio ed uomo si concretizza per i monaci ed i religiosi nella persona di un Superiore, il cui compito fondamentale è di condurre le persone a lui affidate alla perfezione, aiutandole con le proprie doti, con il suo esempio delle virtù e con le sue competenze professionali a sentire la voce del Signore sul cammino dell'ascesi.

Anche oggi i compiti basilari di un Superiore si concentrano prima di tutto come guida spirituale della comunità. Proprio a lui, mediante la nomina oppure l'elezione, il Signore affida l'obbligo di condurre, di sostenere, di aiutare, di insegnare e di santificare tutti i membri della sua comunità. Il Superiorato non viene visto come un privilegio, ma come un serio dovere affidato dal Signore per il bene delle anime dei consacrati.

Ai Superiori, specialmente a quelli Maggiori, spettano ugualmente tanti obblighi di natura amministrativa ed economica. L'adempimento di tali doveri di un Superiore è anche indirizzato allo stesso fine: perfezione, santità, adempimento della volontà del Signore. Da questo possiamo dedurre due affermazioni che costituiscono la base teologico-canonica della nostra tesi: 1) ogni aspetto del Superiorato, anche quello economico ed amministrativo, è contrassegnato dal fine primario della vita consacrata, cioè dalla perfezione; 2) nell'adempimento degli propri obblighi il Superiore si serve della potestà che gli è stata conferita con la nomina oppure con l'elezione all'ufficio.

Il mondo contemporaneo spinge l'uomo a valutare la potestà nella prospettiva e con i criteri mondani, vedendola caratterizzata dai principi di dominio, di potere sugli altri e della possibilità di adempiere la propria volontà tramite le persone suddite. La figura di un uomo potente attira lo sguardo e l'attenzione delle persone del nostro tempo, mettendo davanti ai loro occhi i paradigmi errati della potestà, i quali distruggono la visione corretta di questo concetto profondo e così importante.

Lo stampo dell'odierna cultura industriale, che si basa sulla struttura piramidale della società e dove l'uomo viene valutato più per quello che fa e non per quello che è, sottovalutando la sua natura divinizzata, si presenta oggi come un ostacolo sulla strada di un apprendimento dell'adeguata e veritiera visione della potestà umana, soprattutto quella concernente la Chiesa. Soltanto penetrando ed ancorando la propria mente nella riflessione sulla natura e sull'origine della potestà, possiamo apprendere in modo giusto il potere umano nella Chiesa.

E proprio quando la mentalità odierna entra sul palcoscenico per mostrarci soltanto la maschera della potestà, che non ha a che fare con il suo vero concetto, quando essa diventa anche la protagonista del dualismo socio-ecclesiale, cercando di convincere l'uomo contemporaneo che la Chiesa è soltanto la gerarchia e come tale deve essere distaccata dalla società laicale, dalla politica, dalla economia, dalla scienza e cultura, si sente il forte bisogno di rispondere alla domande di grande peso teologico-canonico che riguarda la potestà della Chiesa, cominciando la riflessione dalla sua origine e dalla sua natura, perché solo in questo modo si potrà capire se veramente è possibile parlare della potestà *della* Chiesa e *nella* Chiesa e se due concetti "Chiesa" e "potestà" possono co-esistere nell'ambito ecclesiastico. Dunque, soltanto con il discernimento secondo i criteri proposti dalla stessa Chiesa è possibile accettare che anche nella Chiesa si può parlare della potestà, che questi due concetti non si escludono a vicenda, anche se la potestà ecclesiastica è differente da quella proposta dalla creazione della mente umana corrotta dal peccato e dalla volontà di dominare e di sottoporre gli altri ai propri ordini.

Di conseguenza sarà possibile anche comprendere in modo adeguato la potestà del Superiore Maggiore di un Istituto religioso clericale di diritto pontificio o patriarcale, cioè del Gerarca nella Chiesa, che si caratterizza soprattutto dallo spirito di servizio, di fratellanza, di sincero desiderio di guidare verso la perfezione e di dare un sostegno ai propri sudditi e non di comando, di libero arbitrio o di volere a ogni costo soddisfare la propria volontà.

## **Motivazione e oggetto della ricerca**

Da questa breve introduzione possiamo cristallizzare uno dei motivi primari della presente tesi: il desiderio di spolverare il concetto della potestà della Chiesa da diverse interpretazioni puramente mondane, ricordando la sua origine e la sua natura e sottolineando il suo carattere sacrale di servizio; la volontà di mostrare, che, nonostante le varie opinioni, il concetto di potestà è compatibile con il concetto di Chiesa, però soltanto se viene compreso con la mentalità ecclesiastica intrinseca, inserita nell'ottica cristiana definita dall'amore verso il prossimo e dalla volontà di servire l'altro.

Il secondo motivo della ricerca è dovuto alla realtà della mia vita da religioso, membro dell'Ordine Basiliano di San Giosafat che quest'anno commemora il 400° anniversario della riforma del monachesimo della Metropolia di Kyiv-Halych e di tutta la Rus', dopo la quale canonicamente nasce l'attuale Ordine Basiliano di San Giosafat. La forte motivazione per la presente dissertazione, che ha come oggetto specifico la potestà del Superiore Maggiore di un Ordine clericale di diritto pontificio, è imposta dal profondo desiderio di analizzare l'argomento del potere e delle responsabilità del Superiore Maggiore dell'Ordine Basiliano e le sue competenze amministrative.

## **Obbiettivo e limiti dello studio**

L'obbiettivo di questa ricerca scientifico-pratica è presentare ai Superiori Maggiori, soprattutto a quelli degli Istituti clericali di diritto pontificio o patriarcale, un sussidio per loro amministrazione quotidiana. Attraverso l'esame dettagliato delle competenze di un Superiore Maggiore e l'elaborazione dei modelli di vari atti amministrativi che spettano ai Superiori Maggiori, si propone una modulistica per i provvedimenti canonici, specialmente quelli previsti dal diritto comune nel Titolo XII del CCEO.

Riconosciamo che nell'arco della durata dell'ufficio al Superiore Maggiore spetta una vasta varietà di provvedimenti di natura amministrativa, quelli previsti dai Codici sia in modo esplicito sia in quello implicito. Dunque, non si pretende affatto di esaudire pienamente l'argomento trattato. L'obbiettivo di questa tesi non è l'elaborazione di tutti gli atti che sono di competenza di un Superiore Maggiore, perché vista l'ampiezza della competenza di tali Superiori sarebbe impossibile farlo. Perciò, noi ci limiteremo soltanto alla modulistica che potrà essere utile a un Superiore

Maggiore nei provvedimenti più frequenti, incorniciati dai canoni del CCEO oppure che risultano dalla natura del suo ufficio (ad esempio, trasferimento di un religioso oppure una nomina per qualche ufficio ecclesiastico).

## **Metodo della ricerca**

Secondo i criteri scientifici il metodo che principalmente viene applicato nel nostro lavoro è quello sistematico-analitico con approccio comparativo; tuttavia, talvolta vengono usati pure altri metodi di ricerca corresponsivi al tema in questione. All'inizio, dopo aver trattato la potestà della Chiesa in generale e la divisione degli Istituti di vita consacrata, viene presentata una visione panoramica della potestà del Superiore Maggiore, analizzando tutti i provvedimenti del Superiore previsti dal Titolo XII del CCEO, comparando, se è il caso, con le disposizioni canoniche del CIC. In seguito si esaminano i particolari provvedimenti alla base della prassi amministrativa dell'Ordine Basiliano di San Giosafat ed altre comunità di religiosi, presentando la modulistica dei rispettivi atti basata sui criteri canonici *ad validitatem*.

## **Stato della questione**

Negli ultimi decenni l'argomento della potestà della Chiesa ha attirato l'attenzione di tanti teologi e canonisti. In conseguenza, oggi abbiamo solide ricerche scientifiche che trattano l'argomento da diverse prospettive teologico-giuridiche. Ad esempio, sull'origine e sulla natura della potestà sacra è stato pubblicato nel 1987 il lavoro di A. Geleghin; sull'esercizio della potestà negli Istituti religiosi nel 2000 è uscita la ricerca di F. D'Ostilio; altro studio di grande valore pratico è stato fatto nel 2001 dai diversi canonisti del mondo anglofono, sotto il titolo *Procedural Handbook for Institutes of consecrated life and Societies of apostolic life*; nel 2006 è uscito lo studio di autori vari sul servizio di comunione e corresponsabilità del Superiore Maggiore e del suo consiglio; sulla potestà di governo nella vita consacrata è uscito nell'anno 2009 lo studio di F. Panizzolo; sull'esercizio della potestà dei Superiori religiosi a norma del can. 618 del CIC nel 2014 è stata scritta la tesi dottorale di T.M. Tran.

Ci sono anche tanti altri studi canonistici che trattano i temi scelti sui singoli provvedimenti del Superiore Maggiore, quali la dimissione, l'esclusione oppure l'ammissione all'Istituto religioso. Invece, non ci

risulta che è stato fatto uno studio nell'ambito del diritto orientale che trattasse l'argomento del Superiore Maggiore da un punto di vista amministrativo e nello stesso tempo con l'elaborazione della rispettiva modulistica.

## Fonti e bibliografia

Tra le fonti principali della nostra ricerca, oltre i due Codici vigenti, abbiamo il CIC del 1917, il *Motu Proprio Postquam Apostolicis Litteris* del 1952 di Pio XII, la Costituzione Apostolica *Pastor Bonus* del 1988 di Giovanni Paolo II, i documenti del Concilio Vaticano II, dei Romano Pontefici e delle varie Istituzioni della Sede Apostolica, gli interventi del Sinodo dei Vescovi, lo Statuto attuale dell'Ordine Basiliano di San Giosafat e la sua prassi documentaria.

La bibliografia dello studio è composta dalle monografie, opere collettive, manuali di diritto canonico e di teologia e da diversi dizionari teologico-spirituale-giuridici, dagli articoli scientifici dei differenti ambiti ecc.

## Suddivisione della tesi

La presente dissertazione è suddivisa in quattro capitoli con i suoi paragrafi che seguono la sua logica scientifico-pratica.

*Nel primo capitolo* vengono trattati i presupposti teologico-biblici e giuridici della potestà nella Chiesa, focalizzando lo sguardo sulla sua natura e sulla sua origine. Poi si presenta l'importante collegamento tra la potestà e la *diakonia*, alla quale sono chiamati tutti i titolari della potestà ecclesiastica; dopo di che brevemente vengono analizzate le teorie principali sulla divisione della potestà delle Chiesa ed i principali modi del suo svolgimento: *munus docendi*, *munus sanctificandi* e *munus regendi*. Inoltre si dedica un po' di spazio alle tre funzioni di governo in generale, cioè alla funzione legislativa, giudiziaria ed amministrativa, analizzando la loro natura, i titolari e il modo della loro espressione nella Chiesa. La parte finale del primo capitolo presenta le caratteristiche fondamentali di un atto amministrativo, analizzando gli elementi basilari per sua validità ed anche come essi devono essere impostati per essere atti di governo del Superiore.

*Il secondo capitolo* esamina la potestà negli Istituti della vita consacrata, cominciando dal significato teologico-canonico della consacrazione religiosa, come pure dalle forme storiche e canoniche della vita consacrata. In seguito

sono presentati i diversi modi della consacrazione al Signore in un Istituto di perfezione, la normativa attuale sulla potestà di cui godono i Superiori degli Istituti di vita consacrata e la tripartizione dell'ufficio di un Superiore.

La legislazione attuale prevede che ogni Istituto religioso viene governato da vari Superiori. Perciò riteniamo necessario di trattare il tema della differenza tra Superiori esterni ed interni, tra Superiori collegiali e quelli fisici, tra Superiori Generali, Provinciali e Locali, la cui potestà si differenzia nei doveri e nei diritti anche secondo la tipologia dell'Istituto stesso, visto che ci sono gli Istituti clericali e non-clericali, di diritto pontificio, patriarcale ed eparchiale, Monasteri *sui iuris*, Ordini e Congregazioni. Trattando dei Superiori fisici, viene sottolineato anche il modo della costituzione all'ufficio, i requisiti *ad validitatem*, i limiti nel governo posti dal diritto. La parte conclusiva del secondo capitolo è dedicata alla potestà del Superiore che in passato veniva chiamata potestà dominativa.

All'inizio del *terzo capitolo* valutiamo diversi aspetti dell'ufficio del Superiore Maggiore e la sua potestà ordinaria, esaminando i suoi diritti ed i doveri pertinenti all'incarico, come ad esempio visita canonica, formazione dei propri sudditi ed amministrazione dei beni temporali dell'Istituto, ed approfondiamo l'argomento dei limiti di tale potere. L'analisi parte da una breve presentazione del Superiore Maggiore secondo i canoni del diritto vigente, la sua costituzione ed i suoi requisiti *ad validitatem* e *ad liceitatem*.

Proseguendo vengono esaminati vari atti che sono nella competenza esclusiva del Superiore Maggiore: ammissione al noviziato e ai voti perpetui, lettere dimissorie, escaustrazione, passaggio ad un altro Istituto, separazione definitiva, dimissione, espulsione ed altro, con il riferimento al fatto che un Superiore Maggiore di un Istituto religioso clericale di diritto pontificio o patriarcale è un Gerarca, anche se non un Gerarca del luogo. Alla fine della terza parte si fa accenno sulle facoltà straordinarie del Superiore Maggiore.

La particolarità del *quarto capitolo* consiste nel fatto che in esso è presente l'esercizio della potestà ordinaria del Superiore Generale e del Superiore Provinciale dell'Ordine Basiliano di San Giosafat. Per questo motivo all'inizio del capitolo viene presentato un breve *excursus* storico degli inizi della vita monastica secondo la Regola di San Basilio il Grande, che ci permette di capire lo sviluppo del monachesimo basiliano e la sua, avvenuta dopo tanti secoli, trasformazione in un Ordine religioso. In seguito è presentato lo sviluppo della disciplina interna durante gli ultimi 400 anni dell'Ordine Basiliano di San Giosafat, mostrando le sue diverse trasformazioni alla presenza dei cambiamenti canonici della Chiesa

Universale, della promulgazione del CCEO e delle prescrizioni delle autorità ecclesiastiche competenti.

La seconda parte del quarto capitolo è dedicata alla presentazione degli atti amministrativi dei Superiori Maggiori, di cui abbiamo trattato in modo generale nel III capitolo. Qui, invece, il tema viene approfondito dal punto di vista procedurale, provando a presentare in modo sintetico lo svolgimento delle diverse procedure nell'Ordine Basiliano di San Giosafat che sono di competenza ordinaria dei Superiori Maggiori. Visto che l'intenzione fondamentale della ricerca è di dare un aiuto pratico ai Superiori Maggiori, nel capitolo sono presentati gli esempi degli atti con cui i Superiori Maggiori, sia Generali che Provinciali, in virtù del proprio ufficio, intervengono in deversi provvedimenti canonici. Questi facsimili si basano soprattutto sulla recente pratica amministrativa dei Superiori Maggiori dell'Ordine Basiliano di San Giosafat e di alti Ordini e Congregazioni.



## CAPITOLO I

# LA SACRA POTESTÀ NELLA CHIESA

### Premessa

Oggi più spesso di prima si accendono i dibattiti attorno alla potestà della Chiesa: si discute prima di tutto sull'origine, sulla natura e sulla sua espressione nella comunità ecclesiale. Nel nostro tempo non mancano i teologi che sostengono la contrapposizione della potestà stessa in confronto con la natura della Chiesa. Essi esprimono i propri dubbi, interrogandosi se si può parlare della "potestà della Chiesa", se il concetto della potestà non è in contrasto con la missione e vocazione della Chiesa.

Qui non focalizzeremo il nostro sguardo sui dibattiti teologico-canonici al riguardo; però, prima di entrare nel nucleo della nostra ricerca sulla potestà dei Superiori Maggiori negli Istituti religiosi, non possiamo non presentare al lettore il tema della potestà della Chiesa in generale. Dunque, nel primo capitolo prima di tutto tratteremo il tema della natura e dell'origine della potestà sacra e vedremo il collegamento tra la potestà e la *diakonia*, alla quale sono chiamati tutti i titolari della potestà ecclesiastica. In seguito, brevemente, analizzeremo anche le teorie principali sulla divisione della potestà delle Chiesa. Per la nostra ricerca sarà anche di grande importanza mostrare come si esprime la potestà sacra in tre funzioni principali. Perciò qui cercheremo di approfondire i *tria munera* della Chiesa: *munus docendi*, *munus sanctificandi* e *munus regendi*.

Visto che la parte principale della nostra ricerca nel terzo e quarto capitolo si focalizzerà sugli atti di governo del Superiore Maggiore, allora qui daremo un po' di spazio alle tre funzioni di governo in generale, cioè alla funzione legislativa, giudiziaria ed amministrativa. Vedremo cosa sono queste funzioni di governo, come si esprimono ed a chi nella Chiesa spetta il suo esercizio.

Alla fine del primo capitolo presenteremo anche le caratteristiche fondamentali di un atto amministrativo, per poter capire quali atti del Superiore Maggiore sono atti di governo e quali invece non lo sono; come devono essere impostati per essere gli atti di governo del Superiore.

## 1. 1. Origine e natura della sacra potestà nella Chiesa

Una delle questioni che ha suscitato le polemiche più vivaci durante il Concilio Vaticano II e nel periodo post-conciliare, ma anche nei nostri tempi e non ancora concluse, è il problema dell'origine della sacra potestà. Quasi tutti gli autori concordano sul fatto che il Concilio abbia affermato in maniera molto chiara l'unità della potestà ecclesiastica. Ma da questa affermazione di principio hanno inizio le differenze di opinioni dei vari autori<sup>1</sup>. Il problema della potestà della Chiesa è stato anche uno dei temi più importanti della costituzione dogmatica del Vaticano II *Lumen Gentium*. Il documento conciliare non ha realizzato quell'unità dottrinale sul tema come speravano i suoi redattori e l'autorità ecclesiastica. Quella parte del testo della costituzione dogmatica che tratta della sacra potestà è stata poco elaborata e ha suscitato tante polemiche al riguardo. Però, come affermano diversi esperti in teologia e diritto canonico, questa situazione di ambiguità ha permesso delle interpretazioni ancora più larghe e spinge tanti teologi e canonisti verso nuove ricerche scientifiche<sup>2</sup>.

La potestà della Chiesa, oltre l'aspetto giuridico, in quanto si tratta del potere di una società strutturata giuridicamente, ha, innanzitutto, un aspetto teologico, in quanto si tratta del potere che ha un principio, una natura e un fine soprannaturali<sup>3</sup>. L'identità ontologica della sacra potestà della Chiesa è strettamente collegata con l'identità della Chiesa in quanto società fondata dal Signore<sup>4</sup>. Il Concilio Vaticano II ha voluto offrire una più chiara e sostanziale riflessione sulla natura, identità e missione della Chiesa; *Lumen Gentium* ci insegna che la Chiesa è in Cristo, in qualche modo, il sacramento, "cioè segno e strumento dell'intima unione con Dio e dell'unità di tutto il genere umano" (LG 1).

"La Chiesa è così il corpo (mistico) di Cristo, è la comunità visibile di uomini appartenenti al Signore, comunità radunata nell'unità della fede, dei

---

<sup>1</sup> Cfr. A. CELEGHIN, *Origine e natura della potestà sacra*, Brescia 1987, p. 9.

<sup>2</sup> Cfr. J. BEYER, *Prefazione*, in A. CELEGHIN, *Origine e natura della potestà sacra*, Brescia 1987, pp. 7-8.

<sup>3</sup> Cfr. S. M. RAGAZZINI, *La potestà nella Chiesa. Quadro storico-giuridico del diritto costituzionale canonico*, Roma 1963, p. 67.

<sup>4</sup> Cfr. *Della potestà della Chiesa*, in *La Civiltà Cattolica* (15 agosto), s. XII, vol. VII, Firenze 1884, p. 276.

sacramenti e della struttura ecclesiale concreta, nonché chiamata a essere segno e strumento dell'affermazione della volontà salvifica divina"<sup>5</sup>.

In quanto sacramento di salvezza, la Chiesa è la manifestazione dell'amore di Dio per il suo popolo e, nello stesso tempo, la manifestazione dell'amore degli uomini per loro Creatore e Salvatore<sup>6</sup>. Come segno dell'unione di Dio con il suo Popolo Nuovo e dell'unione degli uomini tra di loro, il corpo ecclesiale è ordinato a "realizzare la propria crescita, nella diversificata funzionalità di tutte le sue membra"<sup>7</sup>. Il Popolo di Dio è un popolo con caratteristiche proprie: si diventa membro della comunità ecclesiale non per nascita ma per la fede nel Signore e attraverso il sacramento del battesimo; ha come suo Capo Cristo, la sua legge è il precetto dell'amore, la sua missione è diventare il sale e la luce del mondo, la sua finalità è la salvezza delle anime<sup>8</sup>. La comprensione conciliare della Chiesa come mistero/sacramento, sottolinea la sua natura nel "rapporto con il mistero cristologico e trinitario"<sup>9</sup> e la sua missione. La Chiesa, il Corpo mistico di Cristo, è principalmente una società di ordine soprannaturale che è finalizzata da un disegno divino alla salvezza delle anime. Per questo motivo, anche le istituzioni del suo ordinamento giuridico, soggetti della sacra potestà, hanno lo stesso scopo, quello di favorire il bene spirituale dei fedeli fino alla salvezza delle loro anime<sup>10</sup>. La Chiesa:

"si manifesta come una realtà strettamente unica, composta di un elemento al tempo stesso interiore ed esteriore, per svolgere la sua missione nel mondo. Essa è il corpo sociale di Cristo, ed ha per anima lo Spirito Santo che informa quel corpo e lo arricchisce di una duplice relazione sociale... Perciò la costituzione della Chiesa è insieme pneumatica e istituzionale"<sup>11</sup>.

La Chiesa trova la sua origine nel Cristo e per questo motivo ogni realtà ecclesiastica, compresa anche la potestà, parte dalla volontà di Dio e non da

---

<sup>5</sup> G. L. MÜLLER, *Dogmatica cattolica. Per lo studio e la prassi della teologia*, Milano 1999, p. 696.

<sup>6</sup> Cfr. A. BONI, *Gli istituti religiosi e la loro potestà di governo (c. 607/c. 596)*, Roma 1989, p. 12.

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 13.

<sup>8</sup> Cfr. A. D'AURIA, *I sacramenti della Chiesa*, in M. J. ARROBA CONDE (ed.) *Manuale di diritto canonico*, Città del Vaticano 2014, p. 146.

<sup>9</sup> A. GARUTI, *Il mistero della Chiesa. Manuale di ecclesiologia*, Roma 2004, p. 277.

<sup>10</sup> Cfr. *Ibidem*, pp. 11-13.

<sup>11</sup> PAOLO VI, *Allocuzione del 17 settembre 1973 ai partecipanti al congresso internazionale di diritto canonico, celebrato a Milano. Insegnamenti di Paolo VI*, vol. IX, Città del Vaticano 1974, p. 849.

quella degli uomini. Per il fatto che la Chiesa è una comunità di origine soprannaturale, la sacra potestà che le viene attribuita, compete soltanto a coloro ai quali Cristo vuole comunicarla<sup>12</sup>. Come sottolinea S. Lyonnet, la vera potestà la possiede solo Dio: il potere ed autorità sono caratteristiche esclusive ed essenziali di Dio<sup>13</sup>. “Il solo Dio, come padrone assoluto di tutto il creato, ha la potestà illimitata. Ogni altro potere, quale che sia, è contenuto tra determinati limiti”<sup>14</sup>. Ogni potere<sup>15</sup> sulla terra è partecipazione alla potestà di Dio (cfr. Gn. 1, 9). La creazione del mondo ci dà l’idea dell’autentico potere di Dio. Già dal libro della Genesi si percepisce che ogni potestà è concessa all’uomo da Dio stesso per la buona amministrazione del creato (cfr. Gn. 1, 1-28). La potestà “in questa visione diventa coltivazione cosciente dello spazio di Dio, non come fuga dalla realtà del mondo, ma come obbedienza all’impegno di cambiare il mondo”<sup>16</sup>.

La Chiesa ha ricevuto la sacra potestà da Dio, che indica ad essa quale ne sia la finalità: la salvezza delle anime come il supremo bene comune. Nella comunità dei credenti si amministra il potere per la salvezza delle persone, per questo il Signore concede il potere a una persona, come avveniva spesso nell’AT, oppure a un gruppo di persone per realizzare la giustizia e la pace che conducono all’incontro con il Creatore<sup>17</sup>. La potestà ecclesiastica viene istituita da Gesù Cristo come la stessa Chiesa in quanto nuovo Popolo di Dio. Si intende la medesima potestà che Dio Padre ha dato al suo Figlio e Gesù l’ha comunicata ai suoi seguaci più vicini. Il Vangelo ci presenta Gesù che si rivolge ai suoi apostoli concedendo loro la potestà di legare e di sciogliere (cfr. Mt. 16, 18-19; 18, 18). Si tratta “di termini metaforici che indicano la potestà di obbligare, proibire e permettere, nonché quella di condannare e assolvere”<sup>18</sup>. Gli apostoli, al loro tempo, istruivano e costituivano come successori i vescovi, trasmettendo loro il potere ricevuto dal Signore. Dunque, tutti i discepoli di Gesù esercitano il loro potere nel nome di Dio,

<sup>12</sup> Cfr. S. M. RAGAZZINI, *La potestà nella Chiesa*, pp. 70-71.

<sup>13</sup> Cfr. S. LYONNET, *Autorità e obbedienza alla luce della Scrittura*, in AA.VV., *Autorità e obbedienza nella vita religiosa*, Milano 1978, p. 60.

<sup>14</sup> *Della potestà legislativa della Chiesa*, in *La Civiltà Cattolica* (2 agosto), s. XII, vol. VII, Firenze 1884, p. 276.

<sup>15</sup> Il concetto del “potere” nella Chiesa è stato approfondito in: G. DAMMACCO, *Governare la Chiesa. La governance e il governo*, Roma 2013, pp. 24-26.

<sup>16</sup> Cfr. G. POLI – G. CREA, *Dall’autorità all’autorevolezza. Per una leadership in tempo di crisi*, Roma 2008, p. 21.

<sup>17</sup> Cfr. *Ibidem*, p. 26.

<sup>18</sup> C. J. M. ERRÁZURIZ, *Corso fondamentale sul diritto nella Chiesa I: Introduzione, I soggetti ecclesiali di diritto*, Milano 2009, pp. 314-315.

amministrando il battesimo e formando i nuovi seguaci nella fede cristiana<sup>19</sup>. Le funzioni della Chiesa ed i suoi poteri non si differenziano da quelli del suo Fondatore, ma “ne sono la diretta espressione e partecipazione”<sup>20</sup>. Da Gesù Cristo, per sua esplicita volontà, il suo potere è passato alla Chiesa.<sup>21</sup> Considerato che “il Vangelo è la legge costituzionale della comunità ecclesiale e la Chiesa non ha altra *lex fundamentalis* che non sia quella del Vangelo”<sup>22</sup>, ricordiamo il testo biblico fondamentale riguardante la sacra potestà:

“Mi è stato dato ogni potere in cielo e in terra. Andate dunque ed ammaestrate tutte le nazioni, battezzandole nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo, insegnando loro ad osservare tutto ciò che vi ho comandato. Ecco, io sono con voi tutti i giorni, fino alla fine del mondo” (Mt. 28, 18-20).

La sacra potestà in relazione alla sua origine è una, perché proviene da Gesù Cristo che ha voluto conferirla alla comunità dei fedeli, però si differenzia in relazione ai suoi ministeri o ai fini secondari<sup>23</sup>. Dunque, parliamo dell'*unica* potestà, perché è la potestà di Cristo conferita alla Chiesa nella sua diversità dei soggetti, e della *sacra* potestà, sia per ragione del suo Fondatore sia per i suoi fini spirituali in ordine alla salvezza.<sup>24</sup> Si tratta della sacra potestà, cioè “dell’insieme di doveri e diritti che Gesù Cristo ha affidato a Pietro e, tramite lui, ai suoi vicari e successori”<sup>25</sup> e altri discepoli. Tale potestà spesso viene chiamata “*originaria*, nel senso che compete alla Chiesa per il suo diritto nativo e in maniera necessaria per il semplice fatto di essere una società perfetta”<sup>26</sup>, ma anche *ministeriale*, nel senso che la Chiesa, munita del potere, nell’esercizio del raggiungimento del suo fine soprannaturale non agisce come padrona delle cose proprie, ma come serva del Signore e strumento nelle mani di Dio, come dispensatrice dei misteri divini<sup>27</sup>.

<sup>19</sup> Cfr. A. MONTAN, *Il diritto nella vita e nella missione della Chiesa. Introduzione. Norme generali. Il popolo di Dio*, Bologna 2001, p. 164.

<sup>20</sup> *Potestà di governo o di giurisdizione* in L. CHIAPPETTA, *Prontuario di Diritto Canonico e Concordatario*, Roma 1994, p. 923.

<sup>21</sup> Cfr. P.V. PINTO, *Diritto amministrativo canonico. La Chiesa: mistero e istituzione*, Bologna 2006, p. 80.

<sup>22</sup> V. FAGIOLO, *La solidarietà nell’ordinamento canonico*, in *Apollinaris* 70 (1997), p. 501.

<sup>23</sup> Cfr. G. GHIRLANDA, *Potestà sacra*, in C. CORRAL, V. DE PAOLIS, G. GHIRLANDA (a cura di), *Nuovo dizionario di diritto canonico*, Milano 1993, p. 811.

<sup>24</sup> Cf. *Ibidem*, p. 806.

<sup>25</sup> F. PANIZZOLO, *La potestà di governo nella vita consacrata. Linee di sviluppo storico-giuridico ed ecclesiologico*, Padova 2005, p. 9.

<sup>26</sup> S. M. RAGAZZINI, *La potestà nella Chiesa...*, p. 77.

<sup>27</sup> Cfr. *Ibidem*, p. 77.

“Questa «potestà», per i canonisti, ha un significato assai lato e certo non corrispondente a quello proprio della terminologia adottata nel diritto statale, giacche comprende qualsiasi facoltà necessaria all’ autorità ecclesiastica per dirigere al fine la comunità, esercitando le funzioni legislativa, giudiziaria ed amministrativa, senza «separazione dei poteri»<sup>28</sup>.

La Chiesa si presenta come modello unico della società dei fedeli che ha il proprio ordinamento giuridico, sovrano e indipendente dal potere statale, per il motivo dell’ esclusiva missione, ricevuta dal Signore stesso, verso tutti gli uomini<sup>29</sup>. Come non è paragonabile, per la sua indole soprannaturale e natura sacrale, l’ ordinamento giuridico della Chiesa con quello statale<sup>30</sup>, così anche la potestà nella Chiesa ha un valore molto differente da quella civile. Specialmente per il suo carattere di *diakonia*: l’ esercizio dell’ autorità “non è un ostacolo alla comunione tra coloro che sono rivestiti della «sacra potestà» e gli altri membri del popolo di Dio”<sup>31</sup>.

## 1. 2. La potestà come *diakonia*

“La Chiesa non è né nel possesso del regno di Dio, né identica ad esso, ma sta al servizio, come comunità visibile, della progressiva affermazione storica di tale regno”<sup>32</sup>. Il Signore ha dato la potestà agli apostoli e ai loro successori con lo scopo che essi servano la comunità con dedizione e umiltà. L’ assunzione della potestà della Chiesa richiede l’ umiltà del farsi servo per gli altri membri della comunità cristiana. In questa prospettiva, il concetto del potere ecclesiastico, inteso come concessione divina, viene presentato come *diakonia*, cioè come servizio a Dio e ai fratelli.<sup>33</sup> Il termine *servizio* qui usato

<sup>28</sup> J. M. PINTO GOMEZ, *La giurisdizione*, in AA.VV. *Il processo matrimoniale canonico* (Studi Giuridici XVII), Città del Vaticano 1988, p. 41.

<sup>29</sup> Cfr. V. DE PAOLIS, *La Chiesa Cattolica e il suo ordinamento giuridico*, in *Ius Ecclesiae*, 18 (2006), p. 5.

<sup>30</sup> Cfr. A. BONI, *Gli istituti religiosi e la loro potestà di governo...*, p. 14.

<sup>31</sup> Cfr. P.V. PINTO, *Diritto amministrativo canonico...*, p. 78.

<sup>32</sup> G. L. MÜLLER, *Dogmatica cattolica...*, p. 747.

<sup>33</sup> Cfr. G. POLI – G. CREA, *Dall’ autorità all’ autorevolezza...*, p. 21; cfr. S. MAIORANO, *Autorità e vita fraterna: dialogo, discernimento ed obbedienza*, in AA.VV., *Il servizio dell’ autorità e l’ obbedienza. Testimoni della ricerca di Dio, Faciem tuam, Domine, requiram*, Roma 2009, p. 87; cfr. M. TENACE, *Custodi della sapienza. Il servizio dei Superiori*, Roma 2007, p. 164; cfr. J. M. R. TILLARD, *Obbedienza ed autorità nella vita religiosa. Meditazioni teologiche*, Brescia 1968, p. 64; cfr. J. AUBRY, *Teologia della vita consacrata*, in COMMISSIONE MISTA VESCOVI-RELIGIOSI ISTITUTI SECOLARI DELLA CEI (a cura di), *Vita consacrata. Un dono del Signore alla sua Chiesa*, Torino 1994, pp. 256-257; cfr. P. URSO, *Il*

viene interpretato in senso largo: servire Dio nella preghiera, nell'adorazione, nell'obbedienza alla sua volontà, nel portare la propria croce giorno dopo giorno; e servire i fratelli con gli atti concreti della carità, con l'annuncio della parola di Dio, con l'amministrazione dei sacramenti e con la testimonianza nella vita quotidiana.

Il concetto del potere nella Chiesa è ben diverso da quello mondano, che è presente in ogni realtà civile e nel suo ordinamento giuridico-sociale. La sacra potestà prende ispirazione dalle parole di Gesù stesso pronunciate al tramonto della sua vita terrena:

“I re delle nazioni le governano, e coloro che hanno il potere su di esse si fanno chiamare benefattori. Per voi però non sia così; ma chi è il più grande tra voi diventi come il più piccolo e chi governa come colui che serve. Infatti chi è più grande, chi sta a tavola o chi serve? Non è forse colui che sta a tavola? Eppure io sto in mezzo a voi come colui che serve” (Lc. 22, 25-27).

Il Concilio Vaticano II pone al centro il tema dell'uguaglianza e della corresponsabilità tra tutti i battezzati. L'uguaglianza nella comunità tra chi esercita la potestà nella Chiesa e tutti gli altri fedeli<sup>34</sup> si esprime nella comune partecipazione e corresponsabilità alla vita e alla missione della Chiesa<sup>35</sup>. L'esercizio dell'autorità ecclesiastica, cioè *diakonia*, non ostacola la comunione fraterna tra chi è rivestito della sacra potestà e tutti gli altri membri del Popolo di Dio, ma la fortifica e nutre<sup>36</sup>. Questo sarebbe il compito principale delle persone rivestite della potestà ecclesiastica: chi nella comunità cristiana esercita l'autorità di governo, compie in realtà un servizio, cioè un *ministerium*, che ha il compito di discernere il vissuto quotidiano, di comprendere tutto ciò che lo Spirito Santo ispira in questo tempo ai fedeli, di capire quali mezzi utilizzare per rendere l'annuncio evangelico più ascoltato e, per questo, più fruttuoso, di impegnarsi per rendere tutto ciò concretamente possibile.

---

*Vescovo a servizio della comunità ecclesiale*, in GRUPPO ITALIANO DOCENTI DI DIRITTO CANONICO (a cura di), *La comunione nella vita della Chiesa: le prospettive emergenti dal Vaticano II*, Milano 2015, pp. 153-178; cfr. SACRA CONGREGAZIONE PER I RELIGIOSI E GLI ISTITUTI SECOLARI, *Lettera: Accade non di rado al Presidente dell'unione Superiori generali* (5 dicembre 1985), in E. LORA (a cura di), *Enchiridion della Vita Consacrata*, Bologna 2001, pp. 2754-2757.

<sup>34</sup> Cfr. J. ROVIRA, *Autorità e vita fraterna*, in *Vita consacrata*, (gennaio/febbraio 2010), pp. 5-16.

<sup>35</sup> Cfr. A. IACCARINO, *Introduzione al diritto canonico*, in M. J. ARROBA CONDE (ed.) *Manuale di diritto canonico*, Città del vaticano 2014, p. 22.

<sup>36</sup> Cfr. P.V. PINTO, *Diritto amministrativo canonico...*, p. 78.

Nell'omelia dell'inizio del ministero petrino, Benedetto XVI ha sottolineato:

“Il mio vero programma di governo è quello non di fare la mia volontà, di perseguire le mie idee, ma di mettermi in ascolto, con tutta quanta Chiesa, della parola e della volontà del Signore e lasciarmi guidare da Lui, cosicché sia egli stesso a guidare la Chiesa in questa ora della nostra storia”<sup>37</sup>.

Dio che concede il potere a una persona sugli altri non lo fa per permettere lo sfruttamento dei “sottomessi” o per esaudire ogni desiderio del proprio *ego* del soggetto della potestà, ma per chiamarlo a mettersi in ascolto della voce del Signore, che spiega come servire gli altri, come unirli in una vera comunità di seguaci di Gesù, come aiutarli a rispolverare l'immagine e somiglianza di Dio che portano dentro di sé e come condurli alla vera felicità e salvezza. Perciò la *diakonia* “è un modo concreto per portare a destinazione i doni di Dio”<sup>38</sup>. In questa prospettiva, la potestà della Chiesa risulta come il servizio obbediente alla parola di Dio per il fine soprannaturale, disegnato dal Signore stesso. Servire significa non soltanto fare qualcosa per gli altri, ma specialmente fare quello di cui gli altri hanno obiettivamente bisogno<sup>39</sup>. “Il servizio è l'espressione classica dell'obbedienza, è segno di adesione alla volontà di Dio”<sup>40</sup>. Il modello di tale servizio e il punto di riferimento in questo compito è Cristo che lava i piedi agli apostoli affinché abbiano parte alla sua vita e al suo amore (cfr. Gv. 13, 1-17). Il compito dell'attento servitore dei fedeli cristiani, cioè della persona rivestita del potere ecclesiastico, possiamo dire rivestita di autorità, è di percorrere due strade: *in primis*, essere segno di unità di tutta la comunità ed, inoltre, essere guida alla personale e comunitaria ricerca di Dio<sup>41</sup>. Nell'esercitare il potere ecclesiastico, l'autorità prova a ricercare assiduamente ciò che veramente Dio vuole<sup>42</sup>.

---

<sup>37</sup> BENEDETTO XVI, *Omelia nella Santa Messa per l'inizio del ministero* (24 aprile 2005), in AAS 97 (2005), p. 709.

<sup>38</sup> G. PASINI, *Servizio*, in CENTRO INTERNAZIONALE VOCAZIONALE ROGATE (a cura di), *Dizionario di Pastorale Vocazionale*, Roma 2002, p. 1091.

<sup>39</sup> Cfr. H. DOOHAN, *Servizio*, in M. DOWNEY – L. BORRIELLO (a cura di), *Nuovo dizionario di spiritualità*, Città del Vaticano 2003, p. 678.

<sup>40</sup> G. PASINI, *Servizio*, in CENTRO INTERNAZIONALE VOCAZIONALE ROGATE (a cura di), *Dizionario di Pastorale Vocazionale*, Roma 2002, p. 1090.

<sup>41</sup> Cfr. J. ROVIRA, *Autorità e vita fraterna*, in *Vita consacrata*, (gennaio/febbraio 2010), pp. 10-12.

<sup>42</sup> Cfr. CONGREGAZIONE PER GLI ISTITUTI DI VITA CONSACRATA E LE SOCIETÀ DI VITA APOSTOLICA, *Istruzione: Il servizio dell'autorità e l'obbedienza* (11 maggio 2008), in *EV* 25/384-386.

Riassumendo possiamo riportare le parole del Romano Pontefice Francesco che ha sottolineato:

“Per questo coloro che esercitano l’autorità si chiamano “ministri”: perché, secondo il significato originario della parola, sono i più piccoli tra tutti. È servendo il Popolo di Dio che ciascun Vescovo diviene, per la porzione del Gregge a lui affidata, *vicarius Christi*, vicario di quel Gesù che nell’ultima cena si è chinato a lavare i piedi degli apostoli. [...] Per i discepoli di Gesù, ieri oggi e sempre, l’unica autorità è l’autorità del servizio, l’unico potere è il potere della croce”<sup>43</sup>.

Da questo risulta che la sacra potestà ha un carattere di servizio sia per sua natura sia per il suo esercizio<sup>44</sup>. La caratteristica dell’autorità come *diakonia* si manifesta in due modi: soggettivo e oggettivo. Il primo modo esige un atteggiamento personale di servizio altruistico, prendendo l’esempio dal Signore, che non è venuto per essere servito ma per servire e dare la sua vita per gli altri. Questo aspetto soggettivo del servizio esclude qualsiasi forma di autoritarità ed arbitrarietà. Ciò comporta che i titolari del potere nella Chiesa non devono mai dimenticare che anche loro sono persone umane e che non possono comportarsi con i loro “sudditi” da onnipotenti<sup>45</sup>. “La persona chiamata ad esercitare l’autorità deve sapere che potrà farlo solo se essa per prima intraprende quel pellegrinaggio che conduce a cercare con intensità e rettitudine la volontà di Dio”<sup>46</sup>. Invece la manifestazione del carattere servile in modo oggettivo esige dai titolari del potere ecclesiastico la realizzazione del dialogo costruttivo durante l’esercizio della loro potestà. I soggetti rivestiti del potere nella Chiesa devono ricordare che il fine ultimo di

---

<sup>43</sup> FRANCESCO, *La commemorazione del 50-mo anniversario del Sinodo dei vescovi* (17 ottobre 2015), in *L’Osservatore Romano*, 18 ottobre 2015.

<sup>44</sup> Cfr. D. CENALMOR – J. MIRAS, *Il diritto della Chiesa. Corso di diritto canonico*, Roma 2005, p. 200.

<sup>45</sup> Cfr. H. PREE, *Esercizio della potestà e diritti dei fedeli*, in *Ius Ecclesiae* 11 (1999), pp. 11-12.

<sup>46</sup> CONGREGAZIONE PER GLI ISTITUTI DI VITA CONSACRATA E LE SOCIETÀ DI VITA APOSTOLICA, *Istruzione: Il servizio dell’autorità e l’obbedienza* (11 maggio 2008), in *EV* 25/385; cfr. BENEDETTO XVI, *Messaggio alla Plenaria della Congregazione per gli Istituti di Vita Consacrata e le Società di Vita Apostolica nel 40° del Decreto Conciliare “Perfectae caritatis”*, in *Insegnamenti di Benedetti XVI*, vol. 1, Città del Vaticano 2006, p. 588; cfr. B. ESPOSITO, *Diversi modelli di Autorità presenti nella vita religiosa della Chiesa Latina. Riflessioni e prospettive in occasione del XXV Anniversario della Promulgazione del Codice di Diritto Canonico*, in *Angelicum* 85 (2008), pp. 914-916.

tutti gli atti del loro esercizio di governo è ordinato alla salvezza dei loro destinatari<sup>47</sup>.

Sul piano giuridico sono numerose le conseguenze della caratteristica della potestà come servizio. Innanzitutto il riconoscimento dei diritti soggettivi dei fedeli e la loro tutela nell'ordinamento canonico; la garantita partecipazione dei soggetti privi del potere governativo nell'esercizio di governo dei titolari; la trasparenza e pubblicità dei provvedimenti, la decisione ed altri atti governativi durante ogni tappa dell'attività di governo, fermo restando il segreto nei casi di foro interno e del diritto alla buona fama; il riconoscimento del principio di sussidiarietà; la consapevolezza della responsabilità sia morale sia giuridica dei titolari del potere ecclesiastico<sup>48</sup>.

Dunque, per poter garantire che la comunità ecclesiastica prosegua verso il fine proprio, seguendo la volontà del suo Fondatore, l'autorità della Chiesa "deve obbligatoriamente esprimersi nella dimensione evangelica della diaconia"<sup>49</sup>. Essa è chiamata ad esercitare questo tipo di potere servile per gli altri (cfr. LG 27c) e lo esercita in nome del Signore e non a titolo proprio. La Chiesa, attraverso i Pastori-Vescovi, con umiltà e obbedienza al suo Fondatore, unisce i fedeli, li guida e si impegna quotidianamente per il loro bene. "Il modo di governare di Gesù non è quello del dominio, ma è l'umile ed amoroso servizio della lavanda dei piedi, e la regalità di Cristo sull'universo non è un trionfo terreno, ma trova il suo culmine sul legno della Croce"<sup>50</sup>.

### 1. 3. Teorie di bipartizione e tripartizione della sacra potestà

Durante il secondo millennio si è affermato lo schema della bipartizione della potestà nella Chiesa, nel senso che si distingueva la potestà di ordine e la potestà di giurisdizione. La prima si riteneva di origine sacramentale, vuol dire acquistata con la sacra ordinazione tramite l'imposizione delle mani del Vescovo ordinante, la seconda, invece, era di origine non-sacramentale, ottenuta mediante la *missione canonica* da parte dell'autorità ecclesiastica competente. Dopo il Concilio Vaticano II vari autori, come Stickler, Benson,

<sup>47</sup> Cfr. H. PREE, *Esercizio della potestà e diritti dei fedeli*, in *Ius Ecclesiae* 11 (1999), pp. 11-12.

<sup>48</sup> Cfr. *Ibidem*, pp. 13-14.

<sup>49</sup> P. V. PINTO, *Commento al can. 985*, in P. V. PINTO (a cura di), *Commento al Codice dei Canonici delle Chiese Orientali*, Città del Vaticano 2001, p. 830.

<sup>50</sup> BENEDETTO XVI, *Udienza generale* (26 maggio 2010), in *L'Osservatore Romano*, 27 maggio 2010.

Fernandez, Beyer, Petroncelli, Ghirlanda ed altri, sostenevano che la dottrina della bipartizione della potestà non è stata cambiata dallo stesso Concilio. Così è nato soltanto un approfondimento della dottrina precedente, che comunque sostiene due potestà nella Chiesa: di ordine e di giurisdizione. Però esiste anche una teoria più recente che sostiene la tripartizione della sacra potestà, sostenendo che oltre le due potestà della dottrina tradizionale, il Concilio ha messo in evidenza anche la potestà di magistero. Questa teoria si basa sulla dottrina cristologica della triplice missione di Gesù Cristo: profetica, sacerdotale e regale, cioè sui *tria munera*<sup>51</sup>.

Il Concilio Vaticano II non è voluto entrare nella polemica dottrinale sull'origine della potestà ecclesiastica, perciò nel periodo post-conciliare abbiamo diverse posizioni a riguardo. Alcuni autori, come Bertrams, Philips, Mörsdorf, Aymans, Rahner, Congar, identificano *munus* e *potestas*, affermando l'unità della sacra potestà. Essi sostengono che la potestà di insegnare e di governare avrebbero l'origine nella consacrazione episcopale<sup>52</sup>. Invece la missione canonica è solo una determinazione giuridica della potestà ottenuta durante l'ordinazione. Secondo questa teoria i laici sarebbero esclusi da ogni tipo di esercizio della sacra potestà<sup>53</sup>.

Altri noti autori, come Staffa, Gutiérrez, Lattanzi, Brinktrine, Stickler, Beyer, distinguono invece la potestà dal *munus*. Secondo la loro opinione il Romano Pontefice riceverebbe la potestà primaziale nel momento dell'accettazione legittima della sua elezione alla cattedra di Pietro, anche se non fosse ancora ordinato vescovo, e successivamente potrebbe trasmettere la potestà di governare e di insegnare ai vescovi che sono nella comunione gerarchica con lui mediante la *missio canonica*. E dunque, visto che la potestà di governo non sarebbe di origine sacramentale, i laici potrebbero esercitare tale potestà in quegli uffici che non richiedono l'ordinazione sacerdotale<sup>54</sup>.

Uno sguardo particolare vogliamo darlo alla teoria dell'origine della sacra potestà secondo la scuola canonistica di Navarra che ha uno stretto legame con le teorie di alcuni civilisti italiani. La teoria di questa scuola parte dal fatto che la Chiesa è il Popolo di Dio istituito da Cristo, che però si deve organizzare. Ci sono degli elementi di base che costituiscono la Chiesa come

---

<sup>51</sup> Cfr. A. MONTAN, *Il diritto nella vita e nella missione della Chiesa...*, pp. 166-167.

<sup>52</sup> Secondo la dottrina canonistica odierna, la pienezza della potestà viene conferita con la consacrazione episcopale, perché proprio la consacrazione episcopale è la pienezza dell'ordine (cfr. LG 27).

<sup>53</sup> Cfr. G. GHIRLANDA, *Potestà sacra*, in C. CORRAL, V. DE PAOLIS, G. GHIRLANDA (a cura di), *Nuovo dizionario di diritto canonico*, Milano 1993, p. 805.

<sup>54</sup> Cfr. *Ibidem*, p. 806.

società organizzata: il principio di uguaglianza fondamentale, il principio di verità e il principio di istituzione<sup>55</sup>. “In forza di questo ultimo principio ci sono varie funzioni gerarchiche nella Chiesa, che stabiliscono una diversità funzionale nel popolo di Dio, voluta da Cristo stesso”<sup>56</sup>. I seguaci di questa scuola rifiutano le due dottrine sull’origine della sacra potestà, di cui si è detto sopra: quella che dà il potere mediante la consecrazione sacerdotale e quella che attribuisce la potestà ad un soggetto, attraverso il Romano Pontefice, con missione canonica. La scuola di Navarra sostiene che la potestà ecclesiastica, specialmente quella di giurisdizione, è legata all’ufficio. Dunque, secondo la loro opinione, quando c’è provvisione canonica, per il fatto stesso c’è anche la trasmissione della potestà di giurisdizione<sup>57</sup>.

In seguito a quanto detto, dobbiamo affermare che il Concilio Vaticano II ha voluto sottolineare la stretta relazione tra la potestà ecclesiastica ed i *munera*, ricevuti mediante il sacramento dell’ordine o la *missio canonica*. Però, i Padri conciliari non hanno mai identificato queste due realtà differenti. Dunque, il dibattito e la diversità delle opinioni sull’origine della potestà ecclesiastica sono legittimi, ma non lo sono sull’identificazione della potestà con i *tria munera*.

La nostra ricerca si basa sul fatto che per sua natura ministeriale la Chiesa, nei successori di Pietro e degli apostoli, è depositaria della sacra potestà conferita da Gesù Cristo, che essa ha fine soprannaturale e carattere di servizio, che è unica nella sua fonte ma con una diversa articolazione, secondo i ministeri che nella Chiesa vengono svolti per il bene supremo del popolo di Dio<sup>58</sup>.

#### **1. 4. I *tria munera* nella Chiesa**

Nella sua enciclica *Mystici Corporis* Pio XII mette in evidenza che la potestà della Chiesa si basa sul fatto che il Figlio di Dio fu inviato da suo Padre nel mondo come Profeta, Sacerdote e Re, affinché per mezzo di questa potestà di triplice incarico, realizzasse la salvezza di tutti gli uomini<sup>59</sup>. Secondo l’insegnamento del Concilio Vaticano II, la Chiesa ha ricevuto dal

<sup>55</sup> Cfr. A. CELEGHIN, *Origine e natura della potestà sacra...*, pp. 303-305.

<sup>56</sup> Ibidem, p. 304.

<sup>57</sup> Cf. Ibidem, pp. 305-323.

<sup>58</sup> Cfr. G. GHIRLANDA, *Potestà sacra*, in C. CORRAL, V. DE PAOLIS, G. GHIRLANDA (a cura di), *Nuovo dizionario di diritto canonico*, Milano 1993, pp. 806-807.

<sup>59</sup> Cfr. S. M. RAGAZZINI, *La potestà nella Chiesa...*, pp. 73-74; cfr. PIUS XII, *Litt. Ap. Mystici Corporis* (29 giugno 1943), in AAS 35 (1943), pp. 193-248.

Signore Gesù l'incarico di insegnare, di santificare e di governare (LG 25-27). Queste tre funzioni sono le medesime che nella sua Incarnazione Gesù ricevette dal Padre attraverso l'unzione profetica, sacerdotale e regale. Le stesse funzioni sono conferite agli apostoli e dopo ai vescovi e ai presbiteri, in modo speciale ai parroci, che hanno cura delle anime. Senza dubbio questi tre uffici vengono esercitati, nel modo loro proprio, anche dalle persone laiche, che vi partecipano in virtù del sacramento del battesimo<sup>60</sup>.

Nei discorsi di Gesù riportati dall'apostolo ed evangelista Giovanni, Il Signore afferma solennemente: "Io sono la Via, la Verità e la Vita" (Gv. 14, 6). In queste parole sono racchiusi i tre aspetti messianici di Gesù e i suoi tre titoli fondamentali: Pastore, Maestro e Sacerdote. Però con il suo discorso il Signore ha voluto presentare anche le tre principali funzioni che la Chiesa deve svolgere, sempre come servizio alla comunità, per raggiungere il suo fine soprannaturale, che è la *salus animarum*. Cristo è la Via che conduce l'uomo verso il Padre, verso la Patria celeste, dunque uno dei compiti fondamentali della Chiesa è di guidare il nuovo popolo di Dio, essere sempre presente durante il viaggio della sua gente verso la Terra Promessa. Cristo è la Verità che libera l'uomo, dunque la Chiesa per condurre tutto il popolo alla vera libertà ha il compito di trasmettere agli uomini la sua Buona Novella, il suo messaggio di salvezza. Cristo è la Vita che rigenera l'uomo nelle acque battesimali, lo fortifica con le energie dello Spirito Santo e lo alimenta con il Pane della Vita, dunque anche la Chiesa deve trasmettere ai suoi fedeli la grazia del Signore che rende viva l'umanità mediante i sacramenti. "L'intima natura della Chiesa si esprime in un triplice compito: annuncio della Parola (*kerygma-martyria*), celebrazione dei sacramenti (*liturgia*), servizio della carità (*diakonia*)"<sup>61</sup>. Questi tre compiti essenziali della Chiesa vengono chiamati potestà o poteri di magistero, di ordine e di governo o, in altre parole, la sacra potestà si esprime in questi tre compiti messianici<sup>62</sup>. Si tratta dunque di veri poteri conferiti dal Signore<sup>63</sup>.

Volendo trovare una sintesi tra la dottrina e la disciplina millenaria espressa nel CIC '17 e quella del CIC '83 e CCEO, possiamo affermare che i

---

<sup>60</sup> Cfr. L. CHIAPPETTA, *Il manuale del parroco. Commento giuridico-pastorale*, Roma 1997, p. 291.

<sup>61</sup> BENEDETTO XVI, *Litt. Enc. Deus caritas est* (25 dicembre 2005), n. 25 in EV 23/1575.

<sup>62</sup> Cfr. *Potestà di governo o di giurisdizione*, in L. CHIAPPETTA, *Prontuario di diritto canonico e concordatario*, Roma 1993, p. 923; cfr. P. BARBERO, *Tutela della comunione ecclesiale e sanzioni canoniche*, Lugano 2011, p. 106-109.

<sup>63</sup> Cfr. I. ŽUŽEK, *La giurisdizione dei vescovi ortodossi dopo il Concilio Vaticano II*, in *La Civiltà Cattolica* (122), 19 maggio 1971, p. 558.

documenti del Vaticano II, specialmente la costituzione dogmatica sulla Chiesa *Lumen Gentium*, sostengono la teoria dell'unicità della potestà ecclesiastica nella sua origine, perché è una potestà di Cristo, trasmessa alla Chiesa per poter compiere diversi ministeri. La stessa persona può svolgere uno o più ministeri: santificare, insegnare e/o governare<sup>64</sup>.

“Per pascere e accrescere sempre più il popolo di Dio, Cristo Signore ha istituito nella sua Chiesa vari ministeri che tendono al bene di tutto il corpo. Dotati di sacra potestà, i ministri sono a servizio dei loro fratelli, affinché tutti coloro che fanno parte del popolo di Dio e perciò godono della vera dignità cristiana, tendano liberamente e ordinatamente allo stesso fine e giungano alla salvezza” (LG 18).

Come vediamo si tratta di un'unica potestà, ma con triplice funzione. Papa Francesco sostiene che “mediante queste tre funzioni si esprime il ministero pastorale del Vescovo, fondato nel volere di Cristo, nell'assistenza dello Spirito Santo e finalizzato ad attualizzare il messaggio di Gesù”<sup>65</sup>.

Il Concilio Vaticano II ha dato la preferenza alla parola «*munus*», che significa funzione, ufficio, servizio, per mettere in evidenza il carattere di «servizio» della sacra potestà. “In effetti la potestà non è direttamente nella Chiesa una «dignità» o un «onore», ma, come già detto, è essenzialmente un «servizio», che si presta a Dio e ai fratelli”<sup>66</sup>.

L'ordinamento giuridico della Chiesa, come si nota nei Codici di diritto comune<sup>67</sup>, visto che la Chiesa respira con i due polmoni d'Oriente e d'Occidente<sup>68</sup>, distingue, nell'uso dei termini, *potestas* e *munus*: “il *munus* indica una funzione comune a tutta la Chiesa dal vertice alla base; la *potestas* indica un potere gerarchico riservato solo ai chierici, cioè a coloro che sono costituiti come diaconi, presbiteri o vescovi (CIC can. 274, § 1)”<sup>69</sup>. L'uso dei tre *munera* entrò nel linguaggio ecclesiastico soltanto nel sec. XIX e da quel tempo cominciò a prendere un valore dogmatico e canonico che abbraccia

<sup>64</sup> Cfr. G. GHIRLANDA, *Potestà sacra*, in C. CORRAL, V. DE PAOLIS, G. GHIRLANDA (a cura di), *Nuovo dizionario di diritto canonico*, Milano 1993, p. 806.

<sup>65</sup> FRANCESCO, *Il discorso ai vescovi partecipanti a un corso della Rota Romana sul nuovo processo matrimoniale* (18 novembre 2016), in *L'Osservatore Romano*, 20 novembre 2016.

<sup>66</sup> L. CHIAPPETTA, *Il manuale del parroco...*, pp. 711-712.

<sup>67</sup> Con la frase “codici di diritto comune” si intende il Codice di Diritto Canonico del 1983 (CIC) e il Codice dei Canoni delle Chiese Orientali del 1990 (CCEO).

<sup>68</sup> Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Cost. Ap. Sacri canones* (18 octobris 1990), in AAS 82 (1990), pp. 1033-1044.

<sup>69</sup> D. COMPOSTA, *Commento al Libro III: De ecclesiae munere docendi*, in P. V. PINTO (a cura di), *Commento al Codice di Diritto Canonico*, Città del Vaticano 2001, p. 473.

diverse attività importanti, o meglio funzioni, della Chiesa<sup>70</sup>. Il testo conciliare afferma che tutti e tre gli uffici “non possono essere esercitati se non nella comunione gerarchica col capo e con le membra del collegio” (LG 21).

#### 1. 4. 1. *Munus docendi*

A fondamento dell’insegnamento della Chiesa e della sua attività missionaria sta il convincente mandato del Signore: “Andate per il mondo intero, predicate il Vangelo ad ogni creatura” (Mt. 16, 15). La Chiesa, nata dalla predicazione della Buona Novella di Gesù Cristo e dei suoi apostoli, a sua volta ha ricevuto il mandato dal Signore di continuare la predicazione e l’insegnamento delle divine verità e mettere gli uomini a contatto con la verità assoluta. La comunità ecclesiale:

“prima di tutto evangelizza se stessa, perché ha bisogno continuamente di ascoltare ciò che deve credere, le ragioni della sua speranza, il comandamento nuovo dell’amore, perché possa conservare la freschezza, la forza, lo slancio necessario per annunciare il Vangelo e annunciarlo con credibilità. Evangelizzando se stessa, la Chiesa evangelizza tutti gli uomini”<sup>71</sup>.

Il primo mezzo, del quale la Chiesa è stata provvista dal suo Fondatore per pascere gli uomini ed indirizzarli al fine soprannaturale è senza dubbio l’abilità di insegnare e diffondere la fede tra le genti<sup>72</sup>. La Chiesa viene animata dallo spirito nuovo: “uno spirito di continuità e di rinnovamento, di fedeltà alla tradizione e di apertura alla nuova situazione storico culturale, di cui il messaggio evangelico deve essere trasmesso e attuato”<sup>73</sup>. Questo significa che la comunità cristiana appare come il “soggetto sociale della responsabilità per la verità divina” (cfr. RH 19), che mette in luce la missione peculiare della Chiesa e di tutti i suoi membri<sup>74</sup>.

Per facilitare lo svolgimento di questo compito il CIC dedica al *munus docendi* della Chiesa un intero libro che abbraccia 87 canoni in cinque titoli.

<sup>70</sup> Cfr. D. COMPOSTA, *Commento al Libro IV: De ecclesiae munere santificandi*, in P. V. PINTO (a cura di), *Commento al Codice di Diritto Canonico*, Città del Vaticano 2001, p. 519.

<sup>71</sup> A. G. URRU, *La funzione di insegnare della Chiesa. Nella legislazione attuale*, Roma 2001, p. 30.

<sup>72</sup> Cfr. S. M. RAGAZZINI, *La potestà nella Chiesa...*, p. 101.

<sup>73</sup> *Munus docendi*, in L. CHIAPPETTA, *Prontuario di diritto canonico e concordatario*, Roma 1993, p. 790.

<sup>74</sup> Cfr. E. TEJERO, *Commento al Libro III: La funzione docente della Chiesa*, in P. LOMBARDÍA, J. I. ARRIETA, (a cura di) *Codice di Diritto Canonico*, vol. I, Roma 1986, p. 535.

Nel CCEO anche se non abbiamo un gruppo di canoni intitolato con il denominativo *munus docendi*, sotto il Titolo “il magistero ecclesiastico”<sup>75</sup> (cann. 595-666 ) troviamo varie attività corrispondenti: la funzione di insegnare in generale, il ministro della parola di Dio, la predicazione della parola di Dio, la formazione catechistica, l’educazione cattolica, le scuole (soprattutto cattoliche), le università cattoliche degli studi, le università ecclesiastiche degli studi e le facoltà, gli strumenti della comunicazione sociale e specialmente i libri.

### 1. 4. 1. 1. Principi dottrinali

L’obbligo morale impone a tutti di “ricercare la verità nelle cose che riguardano Dio e la sua Chiesa” (CIC, can. 748, §1)<sup>76</sup>. È proibito indurre qualcuno con la costrizione alla fede cattolica senza la volontà della persona interessata. Però è lecito ed anche doveroso annunciare e testimoniare la fede cattolica a tutti, specialmente a quelli che non hanno ancora incontrato il Signore, per accendere nelle loro anime il fuoco della fede e dell’amore per Gesù Cristo. Per questo motivo il legislatore, nel can. 595 del CCEO, che è il canone preliminare sulla funzione di insegnare della Chiesa e serve da base per l’argomento trattato, ricorda che tutti i cristiani, sia laici sia chierici, hanno l’obbligo e il diritto di partecipare alla funzione profetica di Gesù Cristo, la quale comprende l’evangelizzazione e l’insegnamento:

*“§ 1. Ecclesiae, cui Christus Dominus depositum fidei concredidit, ut Spiritu Sancto assistente veritatem revelatam sancte custodiret, penitus perscrutaretur, fideliter annuntiaret atque exponeret, ius nativum a qualibet humana potestate independens et obligatio est omnibus hominibus Evangelium praedicandi.*

*§ 2. Ecclesiae competit semper et ubique principia moralia, etiam ad ordinem socialem spectantia, annuntiare necnon iudicium ferre de quibuslibet rebus humanis, quatenus dignitas personae humanae eiusque iura fundamentalia aut salus animarum id exigunt”.*

Il canone sottolinea il fatto che la Chiesa è depositaria della fede e dell’origine divina del *munus docendi*: alla sua Chiesa il Signore ha affidato il deposito della fede e della parola di Dio, che costituiscono l’oggetto fondamentale della funzione di insegnare. Nella costituzione dogmatica del

---

<sup>75</sup> Il CCEO non ha seguito il CIC nella sua innovazione terminologica, conservando la terminologia presente nei documenti del Vaticano II, ritenendola più utile e ampia.

<sup>76</sup> Non c’è il canone corrispondente nel CCEO.

Concilio Vaticano II sulla divina rivelazione *Dei Verbum*, i padri conciliari sottolineano che la Sacra Tradizione e la Sacra Scrittura costituiscono quell'unico deposito della parola di Dio che è stato affidato alla comunità dei credenti (cfr. DV 10). L'intero nuovo popolo di Dio, in virtù del lavacro battesimale, è partecipe nel modo proprio della missione profetica di Gesù Cristo ed è chiamato ad attuare, secondo le proprie forze ed abilità, la missione che il Signore ha affidato alla Chiesa (cfr. CCEO can. 7, §1).

Il can. 595 del CCEO descrive la natura, la finalità e il contenuto della funzione di insegnare della Chiesa. Prima di tutto il legislatore rende noto il titolare del *munus docendi* che è la Chiesa nella sua composizione completa, non riducendola alla sola gerarchia. Il Titolo XV del CCEO "Il magistero ecclesiastico" potrebbe spingere a pensare che l'ufficio di insegnare è compito soltanto della gerarchia, oppure solo dei chierici, e non di tutta la comunità ecclesiale, inclusi i laici<sup>77</sup>. Però il chiarimento appare subito dopo il Titolo del primo capitolo "la funzione di insegnare della Chiesa", dove si sottolinea la volontà del Signore che tutti, ognuno secondo il proprio stato, la capacità e preparazione, siano partecipi all'insegnare le verità rivelate. Il can. 595 del CCEO viene ispirato da LG 12 che afferma: "il popolo santo di Dio partecipa pure dell'ufficio profetico di Cristo col diffondere dovunque la viva testimonianza di lui". Al fondamento di ogni funzione, di ogni missione della Chiesa sta un sacramento. La base della partecipazione a questa missione profetica di Gesù sta nel sacramento del battesimo, che incorpora la persona a Cristo e la rende partecipe ed abile a cominciare e compiere la missione<sup>78</sup>. Il canone presenta la Chiesa come "soggetto sociale della responsabilità della verità divina" (RH 19). Dunque, "tutto il popolo santo di Dio partecipa pure della funzione profetica di Cristo" (LG 12). La Chiesa possiede uno *ius nativum*<sup>79</sup> (non *ius acquisitum*) che è indipendente da qualsiasi potestà civile, la quale in nessun modo può impedirlo, limitarlo o condizionarlo<sup>80</sup>. Oltre ad essere diritto nativo è anche *ius divinum*, che concede alla Chiesa "di possedere e usare tutti gli strumenti della comunicazione sociale che servano a irradiare e comunicare l'Evangelo"<sup>81</sup>. L'affermazione si basa sulla Sacra

---

<sup>77</sup> Cfr. A. G. URRU, *La funzione di insegnare della Chiesa...*, p. 25.

<sup>78</sup> Cfr. T. BERTONE, *Commento al can. 606*, in P. V. PINTO (a cura di), *Commento al Codice dei Canonici delle Chiese Orientali*, Città del Vaticano 2001, p. 486.

<sup>79</sup> Cfr. CCEO can. 595 §1 dove il legislatore supremo sottolinea che la Chiesa ha il dovere e diritto nativo di annunziare le verità rivelate.

<sup>80</sup> Cfr. F. D'OSTILIO, *Prontuario del Codice di Diritto Canonico*, Roma 2011, p. 266.

<sup>81</sup> D. COMPOSTA, *Commento al can. 747 §1*, in P. V. PINTO (a cura di), *Commento al Codice di Diritto Canonico*, Città del Vaticano 2001, p. 474.

Scrittura, dove leggiamo che il Signore conferisce ai suoi apostoli il potere di insegnare con autorità (cfr. Mt. 28, 18-19), promette loro il suo sostegno nello svolgimento dell'incarico (cfr. Mt. 28, 20) ed assicura l'assistenza dello Spirito di verità (cfr. Gv. 14, 16-17)<sup>82</sup>. In forza di questa autorità ricevuta dal Signore e del dono dello Spirito Santo, la Chiesa ha l'obbligo di gestire il deposito della fede nel seguente modo: a) custodendo con grande precisione le verità rivelate, preservandole da errori e deformazioni; b) approfondendo queste verità con nuove ricerche teologiche e nuove applicazioni ai tempi e alle persone; c) annunciandolo fedelmente a tutti i popoli<sup>83</sup>.

L'oggetto del *munus docendi* comprende tutte le verità rivelate, che si dividono in due categorie: a) verità speculative, cioè proposte da credere; b) verità pratiche che riguardano l'agire dei cristiani<sup>84</sup>. Però il magistero della Chiesa non può limitarsi alle verità strettamente religiose ma deve anche "dichiarare e confermare con autorità i principi dell'ordine morale, che scaturiscono dalla stessa natura umana" (DH 14). La Chiesa ha il diritto e il dovere di annunciare sempre e dappertutto anche i principi di ordine sociale, come pure dare il giudizio su qualsiasi realtà umana "nella misura in cui lo esigano la dignità della persona umana e i suoi diritti fondamentali, oppure la salvezza delle anime" (can. CCEO can. 595, §2; cfr. GS 76). Questo diritto-dovere "riguarda canonicamente il diritto pubblico esterno classico, ossia il potere della Chiesa come società umana di pronunciarsi su temi e problemi semplicemente umani, ma connessi con la sua missione divina"<sup>85</sup>.

Oltre questo i predicatori, sia chierici sia laici, devono insegnare anche la dottrina cattolica sulla vita in famiglia e comunità civile, sui principi sociali, sul senso della giustizia nella vita economica e dell'ambito lavorativo, contribuendo in questo modo a custodire la pace nella terra e a promuovere il progresso nella loro società (cfr. CCEO can. 616, §2).

## 1. 4. 1. 2. Insegnare a nome della Chiesa

I soggetti dell'insegnamento delle verità rivelate sono tutti coloro che hanno aderito alla fede cristiana e hanno ricevuto il sacramento del battesimo. "I battezzati che aderiscono tuttora alla fede di Cristo non solo hanno il dovere di sottomettersi a tale insegnamento, ma anche di ascoltarlo con

<sup>82</sup> Cfr. A. G. URRU, *La funzione di insegnare della Chiesa...*, p. 29.

<sup>83</sup> Cfr. *Ibidem*, p. 29.

<sup>84</sup> Cfr. S. M. RAGAZZINI, *La potestà nella Chiesa...*, p. 102.

<sup>85</sup> D. COMPOSTA, *Commento al can. 747 §2*, in P. V. PINTO (a cura di), *Commento al Codice di Diritto Canonico*, Città del Vaticano 2001, p. 474.

rispetto e con l'intento di trarne profitto"<sup>86</sup>. Ma questa abilitazione generale di insegnare "non conferisce alcun potere specifico ai fedeli laici per esercitare a nome della Chiesa nessuno dei tre *munera*"<sup>87</sup>. Invece il sacramento dell'ordine rende l'uomo capace di essere ministro della parola di Dio, lo deputa all'esercizio specifico del *munus docendi*. L'uomo ordinato, secondo il proprio grado di consacrazione, è destinato a servire il Popolo di Dio per un nuovo e peculiare titolo<sup>88</sup>, esercitando le funzioni di insegnare, santificare e governare (cfr. CCEO can. 743). Soltanto coloro che sono ordinati come Vescovi o Presbiteri possono agire *in persona Christi*, invece i Diaconi, visto il diverso carattere dell'ordinazione, "ricevono la facoltà di servire il popolo di Dio nella diaconia della liturgia, della parola e della carità"<sup>89</sup>. Il can. 596 ribadisce che "la funzione di insegnare a nome della Chiesa spetta solo ai Vescovi", invece altre persone, sia quelle che sono costituite nell'ordine sacro come presbiteri o diaconi, sia quelle che non sono state ordinate ma hanno ricevuto il mandato di insegnare, partecipano alla stessa funzione, diventando in questo modo i collaboratori dei Vescovi. Dunque, il canone ci indica due possibili modi per diventare i cooperatori del Pastore nella funzione di insegnare: a) l'ordinazione diaconale o presbiterale; b) il mandato specifico<sup>90</sup>.

Nella Chiesa universale il compito e la responsabilità primaria della funzione di insegnare spetta al Romano Pontefice e al Collegio dei Vescovi, che, essendo i successori diretti degli apostoli, costituiscono la suprema autorità della Chiesa. Soprattutto a loro è stato affidato l'ufficio di insegnare la parola di Dio a tutte le genti<sup>91</sup>. Da qui risulta che "questa peculiare competenza è di diritto divino, perché è stata loro affidata da Cristo, senza possibilità di sentirsene esentati per nessuna ragione"<sup>92</sup>.

Ogni singolo Vescovo, essendo nella sua eparchia o diocesi il primo Pastore dei fedeli, è tenuto ad insegnare ai suoi fedeli, ma anche ad altre persone che non appartengono al suo gregge, le verità della fede che si devono credere e applicare nei costumi, predicando personalmente e con

<sup>86</sup> S. M. RAGAZZINI, *La potestà nella Chiesa...*, p. 104.

<sup>87</sup> T. BERTONE, *Commento al can. 595*, in P. V. PINTO (a cura di), *Commento al Codice dei Canonici delle Chiese Orientali*, Città del Vaticano 2001, p. 486.

<sup>88</sup> Per vedere le modifiche del can. 1008 del CIC ved. BENEDETTO XVI, *Litt. Ap. M.P. Omnium in mentem* (26 ottobre 2009), in AAS 102 (2010), pp. 8-10.

<sup>89</sup> T. BERTONE, *Commento al can. 595*, in P. V. PINTO (a cura di), *Commento al Codice dei Canonici delle Chiese Orientali*, Città del Vaticano 2001, p. 486.

<sup>90</sup> Della divisione della sacra potestà come potestà di ordine e potestà di governo si parlerà più avanti.

<sup>91</sup> Cfr. A. G. URRU, *La funzione di insegnare della Chiesa...*, p. 56.

<sup>92</sup> *Ibidem*, p. 56.

l'aiuto dei suoi collaboratori presbiteri e diaconi (cfr. CCEO can. 196, §1). Però i Vescovi non sono soltanto annunciatori della verità rivelata, ma anche i moderatori di tutto il ministero dell'insegnamento nella loro eparchia o diocesi<sup>93</sup>.

Pur non essendo responsabili principali dell'insegnamento a nome della Chiesa, i presbiteri svolgono il ruolo peculiare nel ministero della parola, perché sono ordinati proprio per predicare il Vangelo<sup>94</sup>. Essi partecipano in modo prescritto dalla legge ecclesiastica alla funzione di annunciare la verità della fede affidata loro dai Vescovi. L'ordinamento giuridico della Chiesa presenta i presbiteri come veri ministri della parola<sup>95</sup>. Però l'esercizio del *munus docendi* deve svolgersi soltanto in comunione con il proprio Vescovo e in giusta dipendenza da lui. Descrivendo le funzioni del presbitero il Concilio Vaticano II annovera sempre al primo posto l'ufficio di insegnare: "I presbiteri [...] immagine di Cristo, sommo ed eterno sacerdote, sono consacrati per predicare il Vangelo, pascere i fedeli e celebrare il culto divino" (LG 28). "Nella loro qualità di cooperatori del Vescovo, hanno anzitutto il dovere di annunciare a tutti il Vangelo di Dio" (PO 4; cfr. SC 10)<sup>96</sup>.

Oltre i presbiteri, anche i diaconi sono chiamati a collaborare strettamente con i Vescovi ed i presbiteri nel ministero della parola. Essi sono ordinati principalmente per la *diakonia* al popolo di Dio, ma anche a loro spetta servire i fedeli con la parola di verità. Dunque, ai ministri ordinati, più che a qualunque altro fedele laico, compete questo ministero di insegnamento. Secondo la disciplina vigente, *munus docendi* è innanzitutto il compito fondamentale dei ministri ordinati: Vescovi, presbiteri e diaconi<sup>97</sup>.

### 1. 4. 1. 3. Modi di svolgimento del *munus docendi*

Dalla formulazione del can. 607 del CCEO notiamo che il ministero della parola di Dio in generale comprende la predicazione, la catechesi e le diverse modalità di istruzione cristiana, specialmente cattolica, come quella dell'insegnamento scolastico, dell'esposizione di temi nelle riunioni di ogni

<sup>93</sup> Cfr. Ibidem, p. 57.

<sup>94</sup> Cfr. LG 28, 29; PO 4; CD 30.

<sup>95</sup> Cfr. D. SALACHAS – L. SABBARESE, *Chierici e ministero sacro nel codice latino e orientale. Prospettive interecclesiali*, Città del Vaticano 2004, p. 125; CIC can. 757; CCEO can. 367.

<sup>96</sup> Cfr. R. LAVATORI – R. POLIERO, *Mistero e identità del Presbitero. "Ripresentazione sacramentale di Gesù Cristo"*, Roma 2002, pp. 229-230.

<sup>97</sup> Cfr. A. G. URRU, *La funzione di insegnare della Chiesa...*, pp. 58-60.

genere, delle pubbliche dichiarazioni ad uso della stampa e di vari strumenti di comunicazione sociale<sup>98</sup>. Il canone nota la centralità della Divina Rivelazione, ossia della Sacra Scrittura e della Sacra Tradizione, che ha la funzione del nutrimento del ministero dell'insegnamento. "Il ministero della parola consiste nel proporre integralmente e fedelmente il mistero di Cristo, secondo il Magistero e la vita della Chiesa"<sup>99</sup>. Il soggetto della predicazione non ha compiti "di insegnare una propria sapienza, bensì di insegnare la parola di Dio e di invitare tutti insistentemente alla conversione e alla santità" (PO 4)<sup>100</sup>. Per poter trasmettere fedelmente il Vangelo nella sua integrità egli deve personalmente accostarsi alla tradizione viva della Chiesa e al magistero ecclesiastico<sup>101</sup>.

Il ministero della parola comprende diversi modi, fra cui certamente, in primo luogo, viene sottolineata la predicazione<sup>102</sup>. I chierici, cioè i Vescovi, i presbiteri e i diaconi, ognuno secondo il proprio grado dell'ordine sacro, hanno per primi l'obbligo di annunziare, a norma del diritto, a tutti i fedeli le verità rivelate per mezzo della predicazione. Compete al Vescovo del luogo regolare questa funzione, attenendosi alle norme di diritto comune (cfr. CCEO can. 608).

È diritto di ogni Vescovo predicare la parola di Verità in tutto il mondo, a meno che, in qualche eparchia o diocesi, in casi molto particolari, il Vescovo del luogo non lo abbia proibito espressamente. Ai Vescovi, in virtù della successione apostolica, spetta il diritto di predicare ovunque, anche nelle chiese e negli oratori degli Istituti esenti<sup>103</sup>. Per i Vescovi si parla di diritto, invece per i presbiteri ed i diaconi di facoltà. Da qui risulta che i presbiteri hanno la facoltà di predicare solo là dove sono invitati o inviati legittimamente, oppure se questa funzione è strettamente legata con loro ufficio, come ad esempio nel caso di parroci o vice-parroci. La stessa facoltà di predicare hanno pure i diaconi, se però il diritto particolare della Chiesa *sui iuris* a cui appartengono non stabilisca diversamente. Dalla formulazione del canone 765 del CIC risulta che il legislatore pone i presbiteri e i diaconi, in materia di predicazione, sullo stesso piano, anche se i diaconi sono ordinati

---

<sup>98</sup> Cfr. F. D'OSTILIO, *Prontuario del Codice di Diritto Canonico...*, p. 268.

<sup>99</sup> D. SALACHAS, *Commento al can. 607*, in P. V. PINTO (a cura di), *Commento al Codice dei Canonici delle Chiese Orientali*, Città del Vaticano 2001, p. 499.

<sup>100</sup> Cfr. SINODO DEI VESCOVI, *Ultimis temporibus* (30 novembre 1971), in EV 4/1183.

<sup>101</sup> Cfr. R. LAVATORI – R. POLIERO, *Mistero e identità del Presbitero...*, p. 231.

<sup>102</sup> Cfr. J. L. SANTOS, *Predicazione*, in C. CORRAL, V. DE PAOLIS, G. GHIRLANDA (a cura di), *Nuovo dizionario di diritto canonico*, Milano 1993, p. 814.

<sup>103</sup> Cfr. *Communicationes* 1983, can. 718, n. 1, p. 94.

non per il sacerdozio ma per il servizio del popolo di Dio. Per poter predicare ai religiosi nelle loro chiese e nei loro oratori, i presbiteri, i diaconi ed i fedeli laici, muniti di mandato specifico, hanno bisogno della licenza del Superiore competente a norma dei *tipikòn*, degli statuti o delle costituzioni<sup>104</sup>.

Il diritto vigente, nel nuovo spirito del Concilio Vaticano II, permette nei casi straordinari, specialmente là dove c'è scarsità di ministri ordinati, che il Vescovo possa chiamare a cooperare i laici, dando loro il mandato di predicare, anche nei luoghi di culto (cfr. CCEO can. 610). “La predicazione del laico, uomo o donna, non ha tuttavia carattere ordinario: richiede un invito o un permesso dall'autorità ecclesiastica”<sup>105</sup> competente e deve essere giustificata da motivi validi.

Tra le forme di predicazione, l'omelia ha un posto e ruolo del tutto particolare. Il canone 614 §1 del CCEO fa notare che l'omelia “è molto raccomandata come parte importante della stessa liturgia”. Però essa non è giuridicamente essenziale, vuol dire che la liturgia senza l'omelia non perde la sua validità. L'oggetto di questa forma speciale della predicazione è “la spiegazione di qualche aspetto delle letture scritturistiche o di altri testi dell'ordinario o del proprio della Messa del giorno, tenendo conto sia del mistero che viene celebrato sia delle particolari esigenze degli uditori”<sup>106</sup>. Con l'omelia il predicatore durante l'anno liturgico espone, basandosi sulla Sacra Scrittura e sulla Tradizione, i misteri della fede e le norme morali della vita cristiana. Il legislatore stabilisce che l'omelia è riservata al Vescovo e al presbitero, oppure, a norma del diritto particolare della propria Chiesa *sui iuris*, anche al diacono (cfr. CCEO can. 614 §4). È responsabilità del gerarca del luogo che tutti i parroci e vicari parrocchiali della sua eparchia o diocesi adempiano questa loro funzione nelle domeniche e nelle feste di precetto. Nello stesso tempo i parroci sono tenuti per obbligo a provvedere che la parola di Dio sia integralmente e tempestivamente annunciata ai fedeli delle loro parrocchie, specialmente con l'omelia domenicale e festiva.

Altro modo di esercitare il ministero della parola, non meno importante della predicazione, è l'istruzione catechistica. Questo mezzo tradizionale dell'esposizione della dottrina e dell'esperienza della comunità cristiana serve per rafforzare la fede dei fedeli e renderla cosciente ed operosa. “Assieme alla predicazione, è considerata dal legislatore come uno dei mezzi principali del

---

<sup>104</sup> Cfr. *Predicazione. Prediche ai religiosi (can. 765)*, in L. CHIAPPETTA, *Prontuario di diritto canonico e concordatario*, Roma 1993, p. 932.

<sup>105</sup> *Ibidem*, p. 932.

<sup>106</sup> CONGREGAZIONE DEI RITI, *Istruzione: Inter oecumenici* (26 settembre 1964), n. 54, in *EV* 2/264.

«ministero della parola». [...] Per provvedere a questa negli aspetti essenziali si ha il catechismo»<sup>107</sup>. La catechesi consiste nell'istruzione sulla fede e sui costumi cristiani adatta ai bambini e alle persone meno preparate teologicamente. Lo scopo della catechesi è di aiutare i fedeli cristiani a conoscere meglio ciò che devono credere e professare ed anche a come deve essere il loro comportamento religioso e morale nella vita quotidiana. Il fine primario dell'istruzione catechistica è quello di: a) "sviluppare, con l'aiuto di Dio, una fede ancora germinale"; b) "promuovere in pienezza e nutrire quotidianamente la vita cristiana dei fedeli di tutte le età"; c) "sviluppare la comprensione del mistero di Cristo alla luce della Parola, perché l'uomo intero ne sia impregnato"<sup>108</sup>.

Il canone 617 del CCEO dà una definizione rigorosa e formale dell'istruzione catechistica, la quale consiste nel grave obbligo delle singole Chiese *sui iuris*, in modo particolare dei loro Vescovi, "di insegnare la catechesi con la quale si porti a maturità la fede e venga formato il discepolo di Cristo attraverso una conoscenza più profonda e più ordinata della dottrina di Cristo e un'adesione sempre più stretta alla sua Persona"<sup>109</sup>. Il legislatore pone al Vescovo del luogo, nella sua qualità del dottore e maestro della fede, l'obbligo di "promuovere, dirigere e regolare l'insegnamento catechistico nella sua eparchia con massima sollecitudine" (CCEO can. 623 §1), emanando le rispettive normative per il suo territorio e controllando se vi sono disponibili tutti i mezzi necessari per la riuscita della catechesi. Nella legislazione della Chiesa Latina, che in questo caso potrebbe servire per colmare la lacuna della normativa nel CCEO, la responsabilità per l'istruzione catechistica ricade anche sui Superiori degli Istituti di vita consacrata e di Società di vita apostolica sia maschili sia femminili (CIC can. 778). "La responsabilità ricade su tutti i Superiori, sia locali, in maniera immediata, sia maggiori, col dare eventuali disposizioni o direttive o effettuando controlli appropriati"<sup>110</sup>.

Tra i mezzi principali nell'educazione catechistica, il legislatore evidenzia le scuole, soprattutto cattoliche, che sono fra i più importanti strumenti della primaria formazione cristiana e cattolica; cita poi le università cattoliche ed ecclesiastiche, le facoltà di teologia, e gli strumenti della comunicazione sociale, con riferimento speciale ai libri di testo. L'importanza

---

<sup>107</sup> J. L. SANTOS, *Predicazione*, in C. CORRAL, V. DE PAOLIS, G. GHIRLANDA (a cura di), *Nuovo dizionario di diritto canonico*, Milano 1993, p. 138.

<sup>108</sup> CT 20; Cfr. A. G. URRU, *La funzione di insegnare della Chiesa...*, p. 88.

<sup>109</sup> La fonte diretta del canone è il Decreto Conciliare CD 14.

<sup>110</sup> A. G. URRU, *La funzione di insegnare della Chiesa...*, p. 96.

che la Chiesa assegna ai mezzi della comunicazione sociale possiamo notarla nel fatto che il Concilio Vaticano II dedica a questo tema il suo primo documento, il decreto *Inter mirifica*, ma anche più volte tratta i temi della stampa, cinema, televisione, radio e altri mezzi: nella costituzione conciliare *Gaudium et spes*, nn. 6, 54, 61; nei decreti *Christus Dominus*, n. 13, *Optatam totius*, n. 2, *Apostolicam actuositatem*, n. 8, *Ad Gentes*, nn. 19, 26, 31, 36; nella dichiarazione *Gravissimum educationis*, n. 4<sup>111</sup>. Questo spiega anche il tono positivo e la preoccupazione sul tema, posti nella legislazione vigente<sup>112</sup>.

### 1. 4. 2. *Munus sanctificandi*

La Chiesa, come nuovo popolo di Dio, unita al suo Capo, partecipa della medesima santità e da Lui viene santificata. Per mezzo di Lui e in Lui anche la Chiesa stessa diventa santificante, perché tutta la sua attività è volta alla santificazione dei suoi fedeli<sup>113</sup> (cfr. SC 10). Si può allora affermare che anche l'attività di insegnare e gli atti di governo della Chiesa sono sempre volti alla santificazione degli uomini. Secondo l'insegnamento di Papa Benedetto XVI, santificare qualcuno significa metterlo in contatto con Dio, "con questo suo essere luce, verità, amore puro. È ovvio che tale contatto trasforma la persona"<sup>114</sup>. Però nessuno, con le proprie forze umane, può mettere un'altra persona in contatto con Dio. La grazia, il dono ricevuto mediante l'imposizione delle mani (cfr. 1Tim. 4, 14; 2Tim. 1, 6-7), qualifica l'uomo e lo rende capace di creare questo contatto umano-divino o meglio di aiutare le persone ad entrare in relazione con Dio (cfr. LG 21)<sup>115</sup>.

Il mezzo principale per condurre il popolo di Dio alla salvezza e alla santità della quale la Chiesa è stata dotata è il *munus docendi*, che comprende l'insegnamento delle verità divine e la diffusione del Credo in tutto il mondo. Un altro mezzo ancora più efficace "è l'opera di santificazione che consiste nel somministrare agli uomini quei mezzi sovranaturali che Iddio ha affidato alla Chiesa proprio perché gli uomini, ricevendoli, potessero più facilmente salvarsi"<sup>116</sup>. Il *munus docendi*, specialmente l'evangelizzazione, rimane

<sup>111</sup> Cfr. L. CHIAPPETTA, *Il manuale del parroco...*, p. 363.

<sup>112</sup> Cfr. A. G. URRU, *La funzione di insegnare della Chiesa...*, pp. 169-171.

<sup>113</sup> Cfr. A. D'AURIA, *I sacramenti della Chiesa*, in M. J. ARROBA CONDE (ed.) *Manuale di diritto canonico*, Città del vaticano 2014, p. 147.

<sup>114</sup> BENEDETTO XVI, *Il discorso di udienza generale* (05 maggio 2010), in *L'Osservatore Romano*, 6 maggio 2010.

<sup>115</sup> Cfr. *Ibidem*, p. 1.

<sup>116</sup> S. M. RAGAZZINI, *La potestà nella Chiesa...*, p. 129.

incompiuto se non favorisce l'unione sacramentale dell'uomo con Cristo, però, dall'altra parte, l'educazione cristiana cattolica viene nutrita con il *munus sanctificandi*, primariamente con il culto divino ed i sacramenti. Non è ammessa dunque né sola evangelizzazione (parola senza sacramento), né sola sacramentalizzazione (sacramento senza parola)<sup>117</sup>. “Una divisione tra l'una e l'altra attività dividerebbe il cuore della Chiesa stessa fino a mettere in pericolo la fede”<sup>118</sup>.

In senso stretto, adoperato nell'ambito canonico, *munus sanctificandi* comprende tutto ciò che dà culto al Signore e santifica i fedeli in modo immediato. Cioè, al termine «santificare» possiamo attribuire due significati: a) rendere santi gli uomini; b) glorificare Colui che è Santo<sup>119</sup>. Sull'esempio del *munus sanctificandi* possiamo notare la differenza tra potestà e *munus*, cioè l'impossibilità di identificare queste due realtà di carattere differente. La funzione di santificare non si esaurisce nei sacramenti e nelle altre azioni liturgiche, come, ad esempio, nei sacramentali, nei quali viene esercitata la potestà della Chiesa di santificare i cristiani, ma abbraccia tutta la vita dei fedeli cristiani, la loro preghiera, testimonianza della vita virtuosa, penitenza, abnegazione e operosa carità, che contribuiscono alla salvezza<sup>120</sup>.

I soggetti della funzione di santificare sono tutti i battezzati, ognuno secondo la propria condizione, il proprio stato e la possibilità: i Vescovi, i presbiteri, i diaconi, i membri degli istituti di vita consacrata e tutti gli altri fedeli della Chiesa, sulla base del sacerdozio comune.

### 1. 4. 2. 1. Il culto divino e i sacramenti

I canoni di entrambi i Codici, fedeli all'insegnamento del Concilio, sanciscono il diritto dei fedeli cristiani alla libertà di culto secondo il proprio rito e la propria Chiesa *sui iuris*, ed anche di seguire una propria forma di vita spirituale, che sia però conforme alla dottrina della Chiesa (cfr. UR 4, CCEO can. 17, CIC can. 214). Non si tratta certamente di scegliere a proprio piacimento la Chiesa *sui iuris* e il rito da seguire nel culto a Dio, ma “di una libertà che opera all'interno delle condizioni che il legislatore stesso ha posto

<sup>117</sup> Cfr. R. LAVATORI – R. POLIERO, *Mistero e identità del Presbitero...*, p. 237.

<sup>118</sup> SINODO DEI VESCOVI, *Ultimis temporibus* (30 novembre 1971), in EV 4/1181.

<sup>119</sup> Cfr. A. D'AURIA, *I sacramenti della Chiesa*, in M. J. ARROBA CONDE (ed.) *Manuale di diritto canonico*, Città del vaticano 2014, p. 148.

<sup>120</sup> Cfr. G. GHIRLANDA, *Funzione di santificare*, in C. CORRAL, V. DE PAOLIS, G. GHIRLANDA (a cura di), *Nuovo dizionario di diritto canonico*, Milano 1993, p. 954.

in materia di appartenenza ad una Chiesa rituale di diritto proprio, secondo le disposizioni generali”<sup>121</sup>.

Il Titolo XVI del CCEO, “Il culto divino e specialmente i sacramenti”, esprime l’intenzione del legislatore di notare la mentalità delle Chiese orientali, cioè l’appartenenza maggiore dei sacramenti alla categoria del culto a Dio<sup>122</sup> e il nesso tra il culto divino e la santificazione<sup>123</sup>. Il culto divino, specialmente i sacramenti, consiste nell’unione dei fedeli cristiani al sacerdozio di Cristo e si opera in comunione, vuol dire in forma pubblica e approvata dall’autorità ecclesiastica competente. Secondo la legislazione vigente il culto a Dio potrebbe essere anche non pubblico, cioè privato, ma quest’ultimo non viene regolato dai canoni attuali (vedi CCEO can. 668). Il culto viene chiamato pubblico quando è reso dai ministri competenti, che agiscono a nome della Chiesa e per mezzo degli atti approvati dall’autorità ecclesiastica competente.

I canoni introduttivi<sup>124</sup>, in corrispondenza fedele all’insegnamento conciliare, dove sono armonizzati i principi teologici con quelli giuridici, determinano in una sintesi l’essenza e il valore del culto pubblico a Dio (liturgia). Ovviamente la liturgia non esaurisce tutta l’azione santificante della Chiesa, però ne è il culmine verso il quale tende tutto il suo agire, ed anche la sua fonte, da cui scaturiscono le sue virtù (SC 9-10). “Essa, infatti, è la prima e per di più necessaria sorgente dalla quale i fedeli possano attingere uno spirito veramente cristiano” (SC 14). Diverse benedizioni, riti e pie usanze con le quali la Chiesa accompagna i suoi fedeli durante la loro vita di crescita spirituale vengono chiamati con il nome di “sacramentali”, per distinguerli dai sette sacramenti<sup>125</sup> (cfr. SC 60).

Il culto a Dio, in modo unitario, deve essere: a) *comunitario*, perché esprime il sentimento religioso della comunità intera dei fedeli cristiani; b) *ministeriale*, cioè compiuto in nome della Chiesa e di Cristo; c) *cristologico*, cioè avere il Signore come il fondamento, l’anima e il termine dell’agire liturgico<sup>126</sup>. “Nelle Chiese patriarcali, il culto divino pubblico è regolato dal Sinodo dei Vescovi della Chiesa patriarcale (il quale si avvarrà della

---

<sup>121</sup> D. SALACHAS – L. SABBARESE, *Chierici e ministero sacro nel codice latino e orientale...*, p. 52.

<sup>122</sup> Cfr. *Nuntia* 10 (1980), p. 4.

<sup>123</sup> Cfr. PIO XII, *Litt. Enc. Mediator Dei* (20 novembre 1947), in AAS 39 (1947), p. 552 e SC 7.

<sup>124</sup> Vedi CCEO can. 667 e CIC can. 834.

<sup>125</sup> Cfr. F. COURTH, *I sacramenti. Un tratto per lo studio e per la prassi*, Brescia 2005, p. 102.

<sup>126</sup> Cfr. L. CHIAPPETTA, *Il manuale del parroco...*, p. 772.

collaborazione della commissione liturgica della Chiesa patriarcale: cfr. cann. 114 §1 e 124)<sup>127</sup>. Spetta allo stesso Sinodo dei Vescovi emanare le norme liturgiche che deve promulgare il Patriarca e che hanno vigore per i fedeli ascritti alla medesima Chiesa non solo dentro il territorio della Chiesa patriarcale ma anche nelle eparchie ed esarcati fuori dal territorio (cfr. CCEO can. 150 §2).

L'ordinamento giuridico della Chiesa dà ai sacramenti un posto speciale, visto che essi sono i segni più efficaci del mistero di salvezza, per mezzo dei quali le persone vengono santificate in virtù dello Spirito Santo, che le rende veri adoratori del Padre e membri del Corpo mistico del Figlio. Nella Chiesa i sacramenti creano la comunità unica del Corpo di Cristo, perché rendono i fedeli cristiani più simili al Signore nella sua morte e risurrezione<sup>128</sup>. Essi, infatti, “concorrono a iniziare, confermare e manifestare la comunione ecclesiale”<sup>129</sup> e come tutte le azioni liturgiche, sono un'espressione della continuazione ed estensione nella storia della funzione sacerdotale del Signore, mediante l'opera della comunità cristiana<sup>130</sup>.

I sacramenti sono ordinati: a) alla santificazione degli uomini; b) all'edificazione della Chiesa; c) a rendere culto a Dio; oltre questo, hanno anche la funzione di istruire i fedeli (cfr. SC 59). Essi “non solo suppongono la fede, ma con le parole e gli atti rituali la nutrono, la irrobustiscono e la esprimono; perciò vengono chiamati sacramenti della fede” (SC 59) e per questo i credenti sono invitati ad accostarsi spesso e con somma diligenza a quei sacramenti costituiti per alimentare la vita dei fedeli (cfr. SC 59). Tutti i sacramenti, per l'opera dello Spirito Santo, conferiscono la grazia e comportano una trasformazione mistica dei segni visibili, necessari per la loro celebrazione liturgica, e anche del soggetto stesso<sup>131</sup>.

Visto che i sacramenti sono gli stessi per la Chiesa universale, spetta soltanto alla suprema autorità ecclesiastica approvare o definire quali sono gli elementi essenziali per la loro validità (cfr. CCEO can. 669). Esprimersi su quanto concerne la loro lecita celebrazione (liceità), spetta, oltre alla suprema autorità, anche alle altre autorità della Chiesa, entro i limiti delle proprie

---

<sup>127</sup> L. LORUSSO, *Il culto divino nel Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium. Commento ai singoli canoni*, Bari 2008, p. 53.

<sup>128</sup> Cfr. Ibidem. p. 48.

<sup>129</sup> D. SALACHAS, *L'iniziazione cristiana nei codici orientate e latino*, Bologna 1992, p. 13.

<sup>130</sup> Cfr. L. CHIAPPETTA, *Il manuale del parroco...*, p. 1087.

<sup>131</sup> Anche se la santificazione è l'opera di tutte e Tre Persone della Santissima Trinità, che è presente e opera in ogni sacramento della Chiesa.

competenze<sup>132</sup>. Essenziali elementi teologico-giuridici *ad validitatem* di ogni singolo sacramento sono i seguenti: a) materia o segni visibili necessari per il sacramento; b) forma o rito sacro con il testo prescritto dall'autorità competente; c) il celebrante o il ministro sacro del sacramento<sup>133</sup>.

### 1. 4. 2. 2. Il ministro competente dei sacramenti

Ministro principale di ogni sacramento è lo Spirito Santo, che santifica la Chiesa e mediante i sacramenti la edifica e fa crescere. Perciò l'eventuale indegnità del celebrante, che svolge il ruolo dello strumento, non impedisce il compimento del sacramento, cioè non nuoce alla sua validità giuridica<sup>134</sup>. Da altra parte, è anche vero che tutti i fedeli cristiani, in virtù del loro battesimo, sono chiamati alla santificazione e a santificare gli altri con le loro preghiere, con il loro esempio di vita cristiana in santità, con la loro partecipazione al culto divino. Perciò si può dire che il soggetto attivo del *munus sanctificandi* della Chiesa è ogni singolo cristiano. La funzione principale dei laici nel *munus sanctificandi* "consiste in una partecipazione al sacerdozio di Cristo che è esercitata nelle celebrazioni liturgiche secondo il modo peculiare loro proprio"<sup>135</sup>. Però, come abbiamo accennato sopra, citando il canone del 669 CCEO, che introduce al tema dei sacramenti, "spetta solamente alla suprema autorità della Chiesa approvare o definire quali sono i requisiti per la loro validità". Dunque, secondo la legge canonica attuale, è competenza della suprema autorità ecclesiastica definire *ad validitatem* il ministro di ogni singolo sacramento, che ha la potestà di amministrare i sacramenti validamente.

Il culto liturgico deve essere presieduto solo dalle persone a ciò legittimamente deputate tramite il mandato specifico della gerarchia della Chiesa oppure tramite un rito riconosciuto ed approvato da quest'ultima. Il deputato per il culto agisce in nome della Chiesa e di Cristo, visto che esso non rappresenta la sola comunità dei fedeli, ma in primo luogo Cristo stesso. Il ministro del culto rappresenta il Signore nella comunità orante (cfr. 2Cor. 5,

<sup>132</sup> Cfr. L. CHIAPPETTA, *Il manuale del parroco...*, p. 1087.

<sup>133</sup> Cfr. D. SALACHAS, *L'iniziazione cristiana nei codici orientate e latino...*, p. 19.

<sup>134</sup> Cfr. Ibidem, p.19; anche se la teologia orientale non usa questa terminologia, perché non trova il fondamento nella tradizione delle Chiese d'Oriente, però la sostanza dell'insegnamento rimane la stessa per tutta la Chiesa Cattolica, sia Occidentale sia Orientale.

<sup>135</sup> D. COMPOSTA, *Commento al can. 834*, in P. V. PINTO (a cura di), *Commento al Codice di Diritto Canonico*, Città del Vaticano 2001, p. 521.

20) e ne è l'intermediario<sup>136</sup>. “Qualsiasi altro culto viene considerato non liturgico, “anche se approvato e regolato dalla Chiesa e reso in pubblico”<sup>137</sup>. Le persone legittimamente deputate all'esercizio pubblico del culto a Dio, e specialmente alla celebrazione dei sacramenti, in ragione della sacra ordinazione, sono i Vescovi, i presbiteri e i diaconi<sup>138</sup>. Vediamo che il sacramento dell'ordine sacro conferisce al soggetto una potestà spirituale che lo abilita a compiere determinati atti sacramentali, cioè azioni proprie dell'ordine, che la persona priva di questa ordinazione non potrebbe compiere validamente. I vari gradi dell'ordine<sup>139</sup> conferiscono “diverse potestà”, vuol dire che il diacono non può compiere gli atti sacramentali che spettano solo al presbitero o al Vescovo; pure al presbitero non è permesso compiere le azioni che sono di competenza assoluta del Vescovo<sup>140</sup>. Dunque, possiamo affermare che la facoltà di compiere le funzioni sacre, che per volontà divina, spetta unicamente alla Chiesa, in concreto viene esercitata dalle persone fisiche che hanno la potestà dell'ordine e sono abili a nome della stessa Chiesa a compiere gli atti di santificazione propri<sup>141</sup>.

Al Vescovo, avendo la pienezza del sacerdozio di Cristo, spetta di rappresentare il Signore in ogni celebrazione liturgica, in modo particolare in quella dei sacramenti. La sua competenza è celebrare, regolare, custodire e promuovere il culto divino nella sua eparchia o diocesi. Questa è la sua *potestas ordinis*<sup>142</sup>. Oltre il Vescovo, il legislatore dà la competenza di celebrare tutti i sacramenti, tranne il sacramento dell'ordine sacro, anche ai presbiteri, in qualità di collaboratori più vicini al Vescovo e in virtù dell'ordinazione sacerdotale<sup>143</sup>. Invece i diaconi, essendo costituiti al primo grado dell'ordine sacro, non sono competenti a celebrare tutti i sacramenti come ministri ordinari. Qui dobbiamo ricordare che il diritto canonico, trattando la materia del ministro competente, distingue il ministro ordinario da quello straordinario e il ministro ordinato, che ha ricevuto il dono dell'impostazione delle mani, da quello laico.

---

<sup>136</sup> Cfr. *Ibidem*, p. 520.

<sup>137</sup> L. CHIAPPETTA, *Il manuale del parroco...*, p. 772.

<sup>138</sup> Cfr. J. RATZINGER, *Opera Omnia. Teologia della Liturgia*, vol. XI, Città del Vaticano 2013, p. 503.

<sup>139</sup> Qui prendiamo in considerazione solo tre gradi dell'Ordine sacro: diacono, presbitero e Vescovo.

<sup>140</sup> Cfr. S. M. RAGAZZINI, *La potestà nella Chiesa...*, pp. 130-134.

<sup>141</sup> Cfr. *Ibidem*, p. 147.

<sup>142</sup> Cfr. *Ibidem*, p. 521.

<sup>143</sup> Nella Chiesa Latina il presbitero non è il ministro ordinario nel sacramento della cresima.

### 1. 4. 3. *Munus regendi*

L'evangelista Matteo, descrivendo l'incontro di Gesù con i suoi dodici apostoli, ricorda l'insegnamento che il Signore ha rivolto a loro: "Tutto quello che legherete sopra la terra sarà legato anche in cielo e tutto quello che scioglierete sopra la terra sarà sciolto anche in cielo" (Mt. 18, 18). Per molti canonisti queste parole del Signore ci permettono di ribadire che la potestà di governo, richiesta dalla natura stessa e del fine soprannaturale della Chiesa, è di istituzione divina ed è "la potestà di obbligare, proibire e permettere, nonché quella di condannare e assolvere"<sup>144</sup>. Queste parole di Gesù servono da fondamento teologico-giuridico della dottrina sulla potestà di governo nella Chiesa, la quale oltre il potere di insegnare e di santificare ha ricevuto la sacra potestà di governare, cioè "di reggere e di giudicare socialmente i fedeli, nella sua triplice funzione: legislativa, giudiziaria e amministrativa o esecutiva, a cui si unisce il potere dottrinale o di magistero"<sup>145</sup>.

Il tema della potestà di governo è stata illuminata dalle dispute e dalla dottrina conciliare, però anche oggi continua ad interessare sia i canonisti sia i teologi. La questione principale sull'argomento qui trattato è la seguente: «La potestà di governo nella Chiesa ha origine sacramentale o la sua fonte sta nella *missio canonica*?». Per la maggioranza dei canonisti e teologi tale potestà è di origine sacramentale, conferita tramite imposizione delle mani del Vescovo competente. Essi si richiamano al testo della costituzione dogmatica *Lumen Gentium* e al n. 2 della *Nota explicativa praevia* della stessa costituzione. In via di sviluppo questa dottrina ha incontrato diverse difficoltà, collegate con il conferimento della potestà di governo ai Vescovi della curia romana e ai Superiori Maggiori degli Istituti di vita consacrata. Dall'altro lato ci sono canonisti e teologi che sostengono che la potestà in questione non ha origine sacramentale. Essi ribadiscono che il sacramento dell'ordine sacro non conferisce al soggetto la potestà di governo ma i *munera* (funzioni). A loro parere per esercitare la potestà di governo nella Chiesa è necessaria la *missio canonica* e la comunione gerarchica. Essi sostengono che i documenti conciliari, specialmente *Lumen Gentium*, non hanno fatto alcuna affermazione di origine sacramentale di tale potestà. Si deve notare che questa posizione dottrinale, però, riesce in modo più facile a risolvere la problematica del

<sup>144</sup> C. J. ERRÁZURIZ M., *Corso fondamentale sul diritto nella Chiesa I...*, pp. 314-315.

<sup>145</sup> *Potestà di governo o di giurisdizione*, in L. CHIAPPETTA, *Prontuario di diritto canonico e concordatario*, Roma 1993, p. 924.

conferimento della potestà di governo alle persone prive dell'ordine sacro (cfr. CCEO can. 979 §1)<sup>146</sup>.

La questione sull'origine è ancora aperta per gli studiosi teologi e canonisti e promuove nuove ricerche sull'argomento. A nostro parere, i Codici dell'ordinamento giuridico della Chiesa, nei vari canoni riguardanti i diritti ed obblighi dei Vescovi e la potestà di governare, anche se in modo implicito, comunque sottolineano l'origine sacramentale della potestà di governo. La nostra ricerca si baserà su questa posizione dottrinale.

Il Concilio ha ribadito che la Chiesa è una società strutturata gerarchicamente, dove da una parte c'è il soggetto del potere ecclesiastico e dall'altra l'intera comunità dei fedeli cristiani. I Padri conciliari hanno mantenuto, e non potevano fare altrimenti, la tradizione che lega la potestà di governo con la potestà d'ordine, distinguendo tra quelli che hanno ricevuto l'ordinazione sacra e possono essere rivestiti del potere di governo e quelli che sono partecipi alle funzioni di insegnare, santificare e governare in forza del lavacro battesimale<sup>147</sup>.

I canoni riguardanti la potestà di governo della Chiesa sostanzialmente sono molto simili in entrambi i Codici. Ciò non significa che il CCEO ha seguito pedissequamente il CIC, perché alla base dei canoni orientali c'è tutta l'antica tradizione delle Chiese d'Oriente. Dunque, non sarebbe giusto parlare di qualche dipendenza teologico-giuridica del CCEO dal CIC sull'argomento<sup>148</sup>.

La potestà di governo è di natura strettamente giuridica, perciò permette al titolare di tale potere di emanare leggi, disposizioni, decisioni e mandati, con efficacia giuridica<sup>149</sup>. I Codici di diritto comune non danno la definizione della *potestas regiminis*, ma solo descrivono e stabiliscono gli elementi essenziali e lo svolgimento della prassi di governo ecclesiastico. Da questi però possiamo trarre che la potestà di governo è “pubblica potestà conferita da Cristo alla Chiesa di reggere e organizzare pastoralmente il popolo di Dio, per il conseguimento dei fini che gli sono propri e del fine supremo che è la vita eterna”<sup>150</sup>. Nella legislazione attuale oltre la denominazione “potestà di

---

<sup>146</sup> Cfr. A. MONTAN, *Il diritto nella vita e nella missione della Chiesa...*, pp. 167-168.

<sup>147</sup> Cfr. P. V. PINTO, *Commento al can. 129 §1*, in P. V. PINTO (a cura di), *Commento al Codice di Diritto Canonico*, Città del Vaticano 2001, p. 521

<sup>148</sup> Cfr. P. V. PINTO, *Commento al Titolo XXI: De potestate regiminis*, in P. V. PINTO (a cura di), *Commento al Codice di Diritto Canonico*, Città del Vaticano 2001, p. 827.

<sup>149</sup> Cfr. D. CENALMOR – J. MIRAS, *Il diritto della Chiesa...*, p. 200.

<sup>150</sup> *Potestà di governo o di giurisdizione*, in L. CHIAPPETTA, *Prontuario di diritto canonico e concordatario*, Roma 1993, p. 923.

governo”, ritenuta dai diversi canonisti come più esatta<sup>151</sup>, troviamo anche “potestà di giurisdizione”. Queste due espressioni spesso sono equivalenti, però il concetto della “*potestas iurisdictionis* non si identifica completamente - anzi è più ampio - con quello della *potestas regiminis*, perché include anche la competenza canonica che nello *ius condendum* si chiama semplicemente *facultas*”<sup>152</sup>.

Il canone preliminare del Titolo “la potestà di governo” del CCEO dice così:

“§ 1. *Potestatis regiminis, quae ex divina institutione est in Ecclesia, ad normam iuris habiles sunt, qui in ordine sacro sunt constituiti.*

§ 2. *In exercitio potestatis regiminis ceteri christifideles ad normam iuris cooperari possunt*”(can. 979).

Il fondamento di questo canone è biblico: dalla Sacra Scrittura appare in modo evidente che il Signore ha conferito la potestà di governare nella comunità cristiana ai suoi apostoli e, ovviamente, ai loro successori. Il Concilio, tenendosi su questa via tradizionale, ha confermato che il popolo di Dio è una comunità gerarchica, che si compone da una parte dell’autorità pubblica e dall’altra dei fedeli laici (cfr. LG 27). Da qui risulta che la Chiesa non è una “società democratica”, fondata sul principio della sovranità del popolo, che può liberamente scegliere i suoi rappresentanti, cioè l’apparato governativo, delegando a loro il potere del governo. Per volontà del suo Fondatore, la Chiesa è una società gerarchicamente strutturata, nella quale la sacra potestà, che riveste gli apostoli e i loro successori, deriva dal Signore stesso e da Lui viene delineata<sup>153</sup>. Riassumendo il significato della prima parte del canone, possiamo affermare che essa esclude “dalla giurisdizione ogni potestà di governo che non sia di istituzione divina, ma, nello stesso tempo, viene intesa tutta la potestà di governo che ha origine divina, ossia di cui Cristo ha voluto fosse provvista la sua Chiesa”<sup>154</sup>.

I Vescovi esercitano la sacra potestà personalmente in nome di Gesù Cristo ed essa è “propria, ordinaria, immediata, anche se in ultima istanza l’esercizio della stessa potestà è governato dalla suprema autorità della Chiesa” (CCEO can. 178). Il testo del can. 979 §1 “non dice se l’abilità o capacità serva per esercitare la potestà che si ha o per riceverne una che non si

<sup>151</sup> Cfr. *Communicationes* 1977, p. 234.

<sup>152</sup> *Nuntia* 18 (1984), p. 42.

<sup>153</sup> Cfr. *Potestà di governo o di giurisdizione*, in L. CHIAPPETTA, *Prontuario di diritto canonico e concordatario*, Roma 1993, p. 924.

<sup>154</sup> S. M. RAGAZZINI, *La potestà nella Chiesa...*, p. 183.

ha. Sono possibili le due soluzioni dottrinali”<sup>155</sup>. Alla luce dell’insegnamento conciliare la potestà di governo dei presbiteri e dei diaconi è una partecipazione alla potestà dei Vescovi. Però la loro partecipazione è ben radicata e fondata nella sacra ordinazione<sup>156</sup>.

“I presbiteri, pur non possedendo il vertice del sacerdozio, ma dipendendo dai Vescovi nell’esercizio della loro potestà, sono tuttavia congiunti a loro nell’ordine sacerdotale. In virtù del sacramento dell’ordine e ad immagine di Cristo sommo ed eterno sacerdote (cfr. Eb. 5, 1-10, 7, 24, 9, 11-28), sono consacrati per predicare il Vangelo, pascere i fedeli e celebrare il culto divino, quali veri sacerdoti della nuova alleanza. Partecipano alla funzione di Cristo unico mediatore (cfr. 1Tm. 2,5) secondo il grado del loro ministero...” (LG 28).

Anche i diaconi, costituiti soltanto nel primo grado dell’ordine sacro, in comunione con il loro Vescovo e i presbiteri, partecipano alla potestà di governo nella Chiesa, a norma del diritto vigente. Dobbiamo notare che i presbiteri ed i diaconi hanno una predisposizione alla potestà di governo, in quanto questa è sostanzialmente legata al sacramento dell’ordine<sup>157</sup>.

Una grande novità della disciplina vigente si racchiude nel §2 dello stesso can. 979, dove il legislatore apre anche ai non-chierici, che sono privi del sacramento dell’ordine, nei limiti previsti dal diritto, l’accesso al governo della Chiesa. Il paragrafo prende ispirazione dalla *Lumen Gentium*, dove si sottolinea che “i laici possono anche essere chiamati in modi diversi ad una collaborazione più immediata con l’apostolato di gerarchia” (LG 33). Per volontà del Signore la Chiesa da Lui istituita è una società gerarchicamente strutturata, ma innanzitutto è una comunità fra tutti i membri che ne fanno parte. Questo comporta che tutti i fedeli, in virtù del battesimo, sono corresponsabili della missione della Chiesa e sono chiamati a collaborare strettamente, nei limini determinati dai Codici di diritto canonico, con i ministri ordinati, anche, se c’è il bisogno, negli incarichi di governo<sup>158</sup>. Per alcuni canonisti comunque una tale novità appare problematica e in contraddizione con il principio di base che viene sottolineato nel §1, cioè che solo i ministri ordinati, Vescovi, presbiteri e diaconi, sono abili o capaci di ricevere e di esercitare la potestà di governo nella comunità cristiana. In effetti non è facile conciliare i canoni sui diritti e doveri dei chierici con questa

<sup>155</sup> Cfr. A. MONTAN, *Il diritto nella vita e nella missione della Chiesa...*, p. 169.

<sup>156</sup> Cfr. *Ibidem*, p. 169

<sup>157</sup> Cfr. *Ibidem*, p. 169.

<sup>158</sup> Cfr. L. CHIAPPETTA, *Il manuale del parroco...*, p. 715.

apertura nel governo della Chiesa ai non-chierici. Perciò tocca alla dottrina teologico-giuridica tentare una interpretazione conciliativa<sup>159</sup>.

Si nota la differenza nella terminologia usata nel LG 28: per i presbiteri ed i diaconi il legislatore usa “partecipano” con il proprio Vescovo, invece per i laici “collaborano”. Come è stato sottolineato sopra, questa collaborazione si basa sul sacerdozio comune di tutti i fedeli cristiani, sul sacramento di battesimo, ed è solo una collaborazione partecipativa al diritto del soggetto consacrato. Anche se rimane aperta la domanda: “Che significa cooperare nell’esercizio della potestà?” Vista però certa apertura ai fedeli non-chierici per gli uffici di governo nella Chiesa, si deve notare che essi non sono ammessi ad assumere gli incarichi in cui i titolari devono agire nella persona di Cristo. Nonostante ciò anche i fedeli non-chierici possono esercitare in certi casi, descritti dal diritto, “il potere del governo nella Chiesa ed essere perciò soggetti di potere”<sup>160</sup>. Tutto questo, però, non significa che si deve “laicizzare” la potestà di governo o “clericalizzare” il laicato chiamato alla cooperazione nel governo della Chiesa<sup>161</sup>. Questo paragrafo si può anche applicare nel risolvere la questione del potere dei Superiori Maggiori degli Istituti di vita consacrata, sia maschili che femminili. In definitiva tutto dipende dalla natura dell’ufficio ecclesiastico: diversi uffici nella Chiesa possono essere affidati unicamente ai chierici, altri invece possono essere espletati anche da persone laiche<sup>162</sup>.

Da qui sorge un’altra problematica: basta la potestà di ordine per poter esercitare la potestà di governo? Seguendo la disciplina canonistica ovviamente la risposta è negativa. Il sacramento dell’ordine conferisce al chierico l’abilità ontologica, ma perché questa si possa esercitare è necessaria anche la *missio canonica* da parte della competente autorità ecclesiastica. La necessità di tale *missio canonica* è confermata nella *Nota explicativa praevia* unita alla costituzione conciliare *Lumen Gentium*. Nella *Nota* si afferma che nella consacrazione è data un’abilità ontologica per partecipare ai sacri uffici<sup>163</sup>:

---

<sup>159</sup> Cfr. *Potestà di governo o di giurisdizione*, in L. CHIAPPETTA, *Prontuario di diritto canonico e concordatario*, Roma 1993, p. 924.

<sup>160</sup> J. I. ARRIETA, *Commento al can. 129 §2*, in P. LOMBARDÍA, J. I. ARRIETA, (a cura di) *Codice di Diritto Canonico*, vol. I, Roma 1986, p. 128.

<sup>161</sup> Cfr. A. MONTAN, *Il diritto nella vita e nella missione della Chiesa...*, p. 169.

<sup>162</sup> Cfr. J. I. ARRIETA, *Commento al can. 129 §2*, in P. LOMBARDIA, J. I. ARRIETA, (a cura di) *Codice di Diritto Canonico*, vol. I, Roma 1986, p. 128.

<sup>163</sup> L. CHIAPPETTA, *Il manuale del parroco...*, p. 716.

“Volutamente è usata la parola uffici (*munerum*), e non potestà (*potestatum*), perché quest’ultima voce potrebbe essere intesa come potestà libera dall’esercizio (*potestas ad actum expedita*). Ma perché si abbia tale libera potestà, è necessario che intervenga la determinazione canonica o giuridica da parte dell’autorità gerarchica. Questa determinazione della potestà può consistere nella concessione di un particolare ufficio o nell’assegnazione dei sudditi, ed è effettuata secondo le norme approvate dalla suprema autorità” (n. 2)<sup>164</sup>.

Senza questa determinazione canonica, cioè la *missio canonica*, gli atti sacramentali posti dal ministro sarebbero validi ma illeciti (tranne i sacramenti della Penitenza e del Matrimonio). Invece gli atti di governo senza la *missio canonica* sarebbero completamente privi di effetti.<sup>165</sup>

### 1. 4. 3. 1. Modi di esercizio della potestà di governo

Vista la sua natura e il fine soprannaturale, la potestà di governo nella Chiesa ha un ambito molto più vasto sul potere rispetto alla potestà di qualche società civile con i suoi fini unicamente temporali<sup>166</sup>. Entrambi i Codici di diritto canonico distinguono l’esercizio della sacra potestà di governo in foro esterno e in foro interno; a suo tempo distinguono la potestà di governo sia sacramentale sia non sacramentale (cfr. CCEO can. 980 e CIC can. 130). Come sottolinea il Romano Pontefice Pio XII nell’allocuzione al personale qualificato presso la Rota Romana, la potestà ecclesiastica abbraccia l’uomo nella sua totalità, “il suo interno e il suo esterno, in ordine al conseguimento del fine soprannaturale, in quanto che egli è interamente sottoposto alle leggi di Cristo, delle quali la Chiesa è stata dal suo Fondatore costituita custode ed esecutrice, così nel foro esterno, come nel foro interno o di coscienza”<sup>167</sup>. La Chiesa mira a servire l’uomo con la sua potestà sia in ambito esterno sia in questioni di coscienza. L’ambito naturale della potestà di governo<sup>168</sup>, essendo comunque un potere giuridico, è il foro esterno, dove il soggetto rivestito di tale potestà può pienamente svolgere la sua funzione nella società

<sup>164</sup> Nota explicativa praevia, in *Concilio Ecumenico Vaticano II. Costituzioni, decreti, dichiarazioni, discorsi e messaggi*, Bologna 1992, p. 395.

<sup>165</sup> Cfr. L. CHIAPPETTA, *Il manuale del parroco...*, p. 717.

<sup>166</sup> Cfr. *Ibidem*, p. 717.

<sup>167</sup> PIUS XII, *Allocutio ad Romanam Rotam* (2 octobris 1945), in AAS 37 (1945), p. 261.

<sup>168</sup> Cfr. P. KRÄMER, *Servizio e potere nella Chiesa. Un’indagine giuridico-teologica sulla dottrina della sacra potestas del Concilio Vaticano II*, Lugano 2007, pp. 60-61.

ecclesiastica<sup>169</sup>. Gli atti della potestà di governo di foro esterno sono di diritto positivo ecclesiastico, invece quelli di foro interno sacramentale sono di origine divina<sup>170</sup>.

Foro interno molto spesso viene interpretato come quello morale, perciò di solito lo chiamano foro della coscienza, invece quello esterno acquista una interpretazione strettamente giuridica, dunque esso viene chiamato foro giuridico. Ma se si attribuisce al foro interno soltanto il significato morale, esso sarebbe estraneo all'ambito giuridico. Invece, quando si analizza la problematica più da vicino nelle materie concrete, si nota che la distinzione si colloca proprio nell'area giuridica<sup>171</sup>. “Infatti, essa riguarda i modi più o meno pubblici di esercitare la potestà di governo nella sua modalità esecutiva, nonché gli effetti giuridici che derivano da tali modi”<sup>172</sup>. Il foro esterno corrisponde alla regola generale che ogni atto giuridico della potestà di governo, vista la sua provenienza dal soggetto di potestà pubblica, deve essere realizzato pubblicamente ed i suoi effetti possono essere presi in esame anche da terzi. Il foro interno, invece, è un'eccezione a questa regola di principio: per motivi gravi, un atto di potestà di governo ed anche i suoi effetti giuridici possono essere meno pubblici, per esempio nell'ambito non sacramentale, o completamente privi della pubblicità, come nell'ambito sacramentale. Nel foro interno sacramentale l'atto giuridico della potestà di governo viene compiuto nel sacramento della Penitenza. Succede che erroneamente si identifichi l'atto del foro interno sacramentale con l'assoluzione sacramentale. Anche se tra questi due atti ovviamente c'è un forte nesso, non sono, però, realtà identiche; ad esempio, anche se la Confessione viene compiuta senza l'assoluzione, il sigillo sacramentale comunque tutela la fama e l'intimità della persona ed i suoi peccati riferiti al confessore non possono essere rivelati. Di conseguenza, l'atto di potestà di governo posto nell'ambito di foro interno sacramentale mai e in nessun modo potrà essere invocato dinanzi a terzi<sup>173</sup>. Per poter esercitare potestà di governo nel foro interno sacramentale ovviamente è necessaria la potestà dell'ordine, ricevuta tramite la consacrazione<sup>174</sup>.

---

<sup>169</sup> Cfr. J. I. ARRIETA, *Commento al can. 129 §2*, in P. LOMBARDÍA, J. I. ARRIETA, (a cura di) *Codice di Diritto Canonico*, vol. I, Roma 1986, p. 129.

<sup>170</sup> Cfr. P. V. PINTO, *Commento al can. 130*, in P. V. PINTO (a cura di), *Commento al Codice di Diritto Canonico*, Città del Vaticano 2001, p. 80.

<sup>171</sup> Cfr. C. J. M. ERRÁZURIZ, *Corso fondamentale sul diritto nella Chiesa I...*, p. 321.

<sup>172</sup> *Ibidem*, p. 321.

<sup>173</sup> Cfr. *Ibidem*, p. 323.

<sup>174</sup> Cfr. M. PETRONCELLI, *Diritto canonico*, Roma 1963, pp. 127-128.

È diverso l'esercizio della potestà di governo nel foro interno non sacramentale, cioè al di fuori del sacramento della Penitenza. "Si tratta di un esercizio riservato, a tutela di determinati beni, della potestà, da cui proviene un dovere di segreto per tutti, anche per la gerarchia, ma con un segreto ben più limitato, in quanto non è a contatto con il sigillo sacramentale"<sup>175</sup>. Dunque, se la situazione o il diritto stesso esigono la conservazione in forma scritta dell'atto di governo del foro interno non sacramentale, si procede con l'annotazione in un libro speciale, che viene conservato nell'archivio segreto della curia eparchiale o diocesana. Con il tempo, questi atti dell'area non sacramentale possono diventare di dominio pubblico, cioè di foro esterno, se cessano le ragioni di mantenere il segreto. Nella Santa Sede c'è un tribunale ecclesiastico che ha la competenza di occuparsi dei casi di foro interno, sia sacramentale sia non sacramentale: la Penitenzieria Apostolica (cfr. PB artt. 117-118)<sup>176</sup>.

Altra divisione della sacra potestà di governo, riportata nel can. 981 §1 del CCEO e can. 131 §1 del CIC, riguarda il potere ordinario e delegato. Questa divisione è in relazione al titolare della *potestas regiminis*. Nella legislazione ecclesiastica vigente la potestà di governo *ordinaria* è annessa *ipso iure* a qualche ufficio legittimamente conferito dall'autorità competente: potrebbe essere legata ad un ufficio di diritto divino, come quello del Romano Pontefice, del Collegio dei Vescovi o del Vescovo del luogo oppure di diritto positivo, come, ad esempio, quello del giudice ecclesiastico. Visto che la potestà di governo ordinaria è connessa all'ufficio, "per mezzo di essa vengono esercitati i diritti e i doveri, che sono il contenuto dell'ufficio e che sono definiti sia dallo stesso diritto con cui l'ufficio viene costituito, sia dal decreto dell'autorità competente con cui viene costituito e conferito"<sup>177</sup>. Conseguenza giuridica di tale connessione è che la potestà propria si estingue soltanto con la perdita dell'ufficio stesso (cfr. CIC can. 143, §1) o con la rimozione o privazione, con la dovuta attenzione ad eventuale ricorso presso l'autorità competente. La potestà ordinaria può essere intesa come potestà propria, cioè quella che spetta al titolare dell'ufficio stesso e permette la giusta autonomia nell'esercizio di tale potestà; la potestà vicaria è quella che non viene esercitata nel nome proprio ma a nome del titolare dell'ufficio, per cui il soggetto rivestito della potestà delegata non può agire con autonomia

---

<sup>175</sup> C. J. M. ERRÁZURIZ, *Corso fondamentale sul diritto nella Chiesa I...*, p. 323.

<sup>176</sup> Cfr. *Ibidem*, pp. 323-324.

<sup>177</sup> G. GHIRLANDA, *Potestà ordinaria*, in C. CORRAL, V. DE PAOLIS, G. GHIRLANDA (a cura di), *Nuovo dizionario di diritto canonico*, Milano 1993, p. 732.

ma deve formare con il titolare dell'ufficio un'unità (per esempio, il protosincello con il Vescovo eparchiale)<sup>178</sup>.

Invece la potestà di governo *delegata* è concessa alla persona stessa, non tramite un ufficio affidato al soggetto, ma, ad esempio, mediante un privilegio o in modo diretto, indipendente dall'ufficio ricoperto<sup>179</sup>. Tale potestà si estingue: a) compiuto il mandato; b) quando il tempo della delega è trascorso; c) quando cessa il numero dei casi per i quali è stata concessa; d) quando cessa la causa finale della delega; e) per revoca<sup>180</sup>.

### 1. 4. 3. 2. Divisione *ratio functionis* della potestà di governo

La sacra potestà che Gesù Cristo ha conferito ai suoi apostoli e loro successori è di natura unitaria e indivisibile: la stessa potestà di governo di Cristo riveste i soggetti competenti della totalità del potere governativo ecclesiastico. I Codici dell'ordinamento giuridico della Chiesa, rispettando l'insegnamento del Concilio Vaticano II, in realtà non distinguono le diverse potestà di governo ma le sue varie funzioni. Dunque, sulla base della funzionalità, la potestà di governo si divide in legislativa, esecutiva e giudiziaria (cfr. CCEO can. 985, §1). A queste tre funzioni dell'unica potestà di governo si applica il principio di legalità, che esige il loro esercizio a norma del diritto vigente<sup>181</sup>. Queste tre funzioni nella Chiesa non fanno propria la teoria civilistica della divisione dei poteri elaborata da Charles-Louis Montesquieu (1698-1755) nella sua famosa opera *De l'Esprit des Loix*, (1748), in un periodo di contrapposizione all'assolutismo e alla concentrazione dei poteri, divisione che è assunta negli ordinamenti giuridici dagli Stati moderni e contemporanei<sup>182</sup>. La divisione dei poteri nell'ambito civilistico si spiega con la volontà di tutelare in modo più efficace i diritti dei cittadini ed impedire atti arbitrari da parte dell'autorità civile, cioè provvedere che il potere esercitato da un titolare possa essere contestato oppure, se è necessario, limitato da un altro titolare, rivestito di un diverso potere di governo. Nella Chiesa, invece, tale divisione del potere governativo ha un carattere molto diverso. L'idea di tale divisione si è sviluppata solo dopo il

<sup>178</sup> Cfr. *Ibidem*, pp. 732-733.

<sup>179</sup> Cfr. L. CHIAPPETTA, *Il manuale del parroco...*, pp. 719-720.

<sup>180</sup> Cfr. E. OLIVARES – F. J. URRUTIA, *Potestà delegata*, in C. CORRAL, V. DE PAOLIS, G. GHIRLANDA (a cura di), *Nuovo dizionario di diritto canonico*, Milano 1993, pp. 334-335.

<sup>181</sup> Cfr. P. V. PINTO, *Commento al can. 985*, in P. V. PINTO (a cura di), *Commento al Codice dei Canonici delle Chiese Orientali*, Città del Vaticano 2001, p. 831.

<sup>182</sup> A. MONTAN, *Il diritto nella vita e nella missione della Chiesa...*, p. 170.

Vaticano II e non prescrive un obbligo a che queste tre funzioni vengano ricoperte da soggetti differenti; ciò sarebbe in contrasto con il progetto del Fondatore che ha voluto per il suo popolo un'unica guida con il potere unitario. Il fondamento del principio dell'unità dei poteri di governo non è soltanto di carattere giuridico ma piuttosto ecclesiologico.

Dunque, l'unità assoluta di tutte le funzioni della potestà di governo è propria del Romano Pontefice, in qualità di Capo Supremo della comunità ecclesiale e di successore diretto dell'apostolo Pietro. Invece l'unità relativa, in quanto è limitata a certi casi dal legislatore supremo per il bene comune dei fedeli, è propria del Patriarca e dell'Eparca (oppure Ordinario)<sup>183</sup>. Il Vescovo del luogo esercita la potestà di governo sia nelle cose spirituali sia in quelle temporali su tutti i fedeli a lui affidati per via legislativa, amministrativa e giudiziaria<sup>184</sup>. Le tre funzioni sopra nominate fanno parte dell'unica *potestas regiminis* che spetta al Gerarca del luogo, il quale assomma tutte e tre le funzioni della potestà come il titolare ordinario per natura dell'ordinazione episcopale.

“Tuttavia si è sentita, particolarmente durante il dibattito sulla riforma del Codice, la necessità, se non di dividere la potestà, almeno di dividere le funzioni di essa, sia per un corretto funzionamento della potestà di governo nella Chiesa, sia per una migliore protezione dei diritti dei fedeli. [...] Così il nuovo Codice distingue, per la prima volta in un testo legislativo, la triplice funzione del governo in potestà legislativa, giudiziale ed esecutiva”<sup>185</sup>.

La divisione del potere governativo nella Chiesa è ispirata dalla necessità di attuare in modo migliore la missione della comunità ed organizzare in modo più efficace il servizio per il bene dei fedeli<sup>186</sup>. Già nei *Principi direttivi* della revisione del CIC viene sottolineata l'opportunità della “*potestatis ecclesiasticae clare distinguantur diversae functiones, videlicet legislativa, administrativa et iudicialis, atque apte definiatur a quibusdam organis singule functiones exercentur*”<sup>187</sup>. Infatti, tale divisione del potere governativo nell'ambito ecclesiastico ha influenzato tutto il processo della

---

<sup>183</sup> Cfr. P. V. PINTO, *Commento al can. 985*, in P. V. PINTO (a cura di), *Commento al Codice dei Canonici delle Chiese Orientali*, Città del Vaticano 2001, p. 831.

<sup>184</sup> Cfr. P. G. MARCUZZI, *Distinzione della “Potestas Regiminis” il legislativa, esecutiva e giudiziaria*, in *Salesianum* 43 (1981), p. 278.

<sup>185</sup> V. DE PAOLIS – A. MONTAN, *La potestà di governo*, in GRUPPO ITALIANO DOCENTI DI DIRITTO CANONICO (a cura di), *Il diritto nel mistero della Chiesa I. Il diritto nella realtà umana e nella vita della Chiesa. Il libro I del Codice: le norme generali*, Roma 1986, p. 393.

<sup>186</sup> Cfr. L. CHIAPPETTA, *Il manuale del parroco...*, p. 725.

<sup>187</sup> *Communicationes* 1 (1969), p. 83.

legislazione attuale, elaborando la base normativa per la divisione più precisa della potestà unica in tre funzioni di governo<sup>188</sup>.

### 1. 4. 3. 2. 1. Funzione legislativa

Il potere legislativo spetta alla Chiesa *iure proprio et nativo*, perché “le è proprio in quanto le appartiene per il fatto stesso della sua costituzione”<sup>189</sup>. Gesù Cristo è stato mandato dal Padre innanzitutto come il salvatore, ma anche come il Legislatore Supremo. Dopo la sua morte il Signore lasciò i dodici apostoli perché continuassero la sua opera: “Come il Padre ha mandato me, anch’io mando voi” (Gv. 20,21). Da qui possiamo dedurre che gli apostoli e loro successori ricevono il potere di legiferare, cioè di emanare le leggi generali che obbligano in coscienza i fedeli e di interpretare le leggi di natura divina per poter organizzare in modo migliore il vissuto quotidiano della comunità, per prevenire gli eventuali delitti e per curare quelli già compiuti. Dunque, il compito fondamentale del legislatore ecclesiastico è quello di emanare le norme per ordinare la vita sociale dei fedeli e in questo modo condurre la comunità verso il suo fine soprannaturale, cioè la salvezza<sup>190</sup>. “Ogni società ha bisogno di essere governata, e la Chiesa necessita di essere guidata in questa terra, anche mediante norme generali, per essere strumento di salvezza voluto dal suo Fondatore”<sup>191</sup>. Per questo la Chiesa fin dai primi tempi della sua esistenza, per mezzo dei Concili Ecumenici e Sinodi Particolari e in seguito anche tramite i Romani Pontefici, ha sempre usato il potere legislativo per condurre i suoi fedeli alla salvezza delle loro anime<sup>192</sup>.

La funzione legislativa occupa il posto primario, visto che provvede all’emanazione delle leggi. Invece le altre due funzioni, amministrativa e giudiziaria, sono una conseguenza della prima nel senso che è loro specifico compito assicurare l’esecuzione delle leggi emanate per via amministrativa oppure, se è necessario, per via giudiziaria<sup>193</sup>. Essa serve per evitare che

<sup>188</sup> Cfr. I. DULYBA, *La figura del giudice ecclesiastico: vicende e profili costitutivi*, Roma 2014, p. 14.

<sup>189</sup> S. M. RAGAZZINI, *La potestà nella Chiesa...*, p. 191.

<sup>190</sup> Cfr. E. BAURA, *Profili giuridici dell’arte di legiferare nella Chiesa*, in *Ius Ecclesiae* 19 n. 1 (2007), p. 14.

<sup>191</sup> *Ibidem*, p. 15.

<sup>192</sup> Cfr. *Della potestà legislativa della Chiesa*, in *La Civiltà Cattolica* (2 agosto), s. XII, vol. VII, Firenze 1884, p. 272.

<sup>193</sup> Cfr. S. M. RAGAZZINI, *La potestà nella Chiesa...*, pp. 190-192.

ciascuno agisca secondo i suggerimenti della propria volontà e dei suoi interessi privati. L'assenza del potere legislativo nella Chiesa potrebbe provocare confusione e conflitti su diversi livelli della società ecclesiastica<sup>194</sup>.

La Chiesa, essendo società pubblica, ha il potere legislativo che provvede ad emanare le norme oggettive per i fedeli cristiani, affinché essi possano raggiungere i loro fini soprannaturali. Questo potere si può chiamare *ordinario*, ma esiste anche un potere legislativo speciale, che spesso viene chiamato *costituente*. “È quello che stabilisce l'organizzazione generale della Chiesa, organizzazione che poggia unicamente ed essenzialmente su regole di diritto naturale e di diritto positivo divino alle quali possono essere aggiunte regole di diritto positivo ecclesiastico”<sup>195</sup>. Unico depositario di tale potere legislativo costituente è il Romano Pontefice in qualità di successore diretto dell'apostolo Pietro, che per volontà del Signore è stato primo Pastore della Chiesa di Cristo. Invece il potere legislativo ordinario spetta, oltre al Romano Pontefice, anche al Collegio dei Vescovi, ai Sinodi dei Vescovi delle Chiese Patriarcali ed Arcivescovili Maggiori, ai Consigli dei Gerarchi delle Chiese Metropolitane *sui iuris* e ai singoli Vescovi e ad altri titolari, con i limiti prescritti dal diritto comune. La potestà legislativa nella Chiesa è riservata ai suoi Pastori e ai loro collaboratori ordinati, cioè i presbiteri, che hanno ricevuto una parte di quel potere, tramite un mandato specifico, da parte dei veri titolari di tale potestà:

“Se la potestà legislativa della Chiesa, come potestà di ordine soprannaturale, non può sorgere da diritto umano, ma deve procedere da diritto divino nell'ordine della grazia, è chiaro che non può trovarsi, se non in quel soggetto, a cui Cristo positivamente lo conferì. Ora Cristo non conferì che all'Episcopato [...] Dunque, ella non può trovarsi, che nell'Episcopato”<sup>196</sup>.

Il can. 985, §2 stabilisce tre principi basilari concernenti il potere legislativo della Chiesa: a) che esso sia esercitato nel modo prescritto dal diritto; b) che tale potestà, al di sotto della suprema autorità ecclesiastica, non possa essere validamente delegata; c) che debba essere osservato il principio della gerarchia legislativa, che proibisce che una legge emanata dal legislatore inferiore sia contraria al diritto superiore<sup>197</sup>.

---

<sup>194</sup> Cfr. *Della potestà legislativa della Chiesa*, in *La Civiltà Cattolica* (2 agosto), s. XII, vol. VII, Firenze 1884, p. 269.

<sup>195</sup> S. M. RAGAZZINI, *La potestà nella Chiesa...*, p. 190.

<sup>196</sup> *Della potestà legislativa della Chiesa*, in *La Civiltà Cattolica* (2 agosto), s. XII, vol. VII, Firenze 1884, pp. 274-275.

<sup>197</sup> Cfr. J. HERRAUZ, *Studi sulla nuova legislazione della Chiesa*, Milano 1990, p. 141.

Unicamente al Romano Pontefice spetta di provvedere alle norme per la Chiesa universale. Ma, visto il suo potere universale, se fosse il caso, è di sua competenza emanare anche le leggi per le Chiese particolari, sia per le Chiese *sui iuris* sia per le singole eparchie, tutelando l'unità della Chiesa e rispettando il principio di sussidiarietà<sup>198</sup>. Vista la sua importanza, il potere legislativo viene esercitato unicamente dalla gerarchia ecclesiastica, ma anche in questo settore delicato “sia il Papa che i Vescovi si servono della collaborazione di organi e di persone diverse”<sup>199</sup>. Così si può notare come il Romano Pontefice nell'esercizio della sua missione in quanto legislatore universale si serve dell'aiuto della Curia Romana ed anche i singoli Vescovi eparchiali hanno l'obbligo di costituire il protosincello e, se c'è bisogno, un sincello o dei sincelli (CCEO can. 243) che lo aiutino nella mansione di governo. Però la collaborazione non significa la possibilità di delegare il potere di legiferare, come viene specificato nel can. 985, §1 del CCEO. Il potere legislativo invoca la responsabilità personale del soggetto, perciò generalmente non può essere validamente delegato, a meno che non viene stabilito diversamente dal diritto stesso (CCEO can. 1498, §1)<sup>200</sup>. Soltanto il Romano Pontefice può delegare validamente il suo potere legislativo, per esempio al Sinodo dei Vescovi (cfr. CIC can. 343). Il principio generale dice che il potere di legiferare spetta a colui che ha la potestà di governo ordinaria propria su tutta la Chiesa oppure su una parte di essa<sup>201</sup>. Il diritto stabilisce esplicitamente che “il Vescovo eparchiale esercita la potestà legislativa personalmente” (CCEO can. 191, §2), salve restando le disposizioni esplicite del diritto comune. Visto che nell'esercizio di legislatore il Vescovo non deve risolvere con massima urgenza una grande quantità di questioni, non risulta

“la necessità di una deconcentrazione della potestà legislativa, ma al contrario, dal momento che si tratta di stabilire le norme che dovranno regolare il futuro, determinando tra l'altro l'efficacia delle funzioni amministrativa e giudiziaria, si ritiene ragionevole che il sistema attuale riservi la funzione di legiferare agli organi aventi la potestà propria, non prevedendosi nessun organo vicario con

---

<sup>198</sup> Cfr. E. BAURA, *La potestà legislativa universale*, in GRUPPO ITALIANO DOCENTI DI DIRITTO CANONICO (a cura di), *Il diritto della Chiesa tra universale e particolare*, Milano 2013, p. 67.

<sup>199</sup> Cfr. L. CHIAPPETTA, *Il manuale del parroco...*, p. 727.

<sup>200</sup> Cfr. *Ibidem*, p. 727.

<sup>201</sup> Cfr. E. BAURA, *La potestà legislativa universale*, in GRUPPO ITALIANO DOCENTI DI DIRITTO CANONICO (a cura di), *Il diritto della Chiesa tra universale e particolare*, Milano 2013, p. 67.

potestà legislativa, e vietando, salvo diversa disposizione esplicita, la delega di questa potestà da parte del legislatore inferiore al legislatore universale<sup>202</sup>.

Il diritto comune sancisce la distinzione di tre funzioni della potestà di governo, “unitamene alla titolarità ordinaria e propria del potere legislativo, esecutivo e giudiziario nell’unica persona”<sup>203</sup> del Vescovo eparchiale (oppure diocesano). Organo del potere legislativo a livello universale, oltre il Romano Pontefice, è il Collegio dei Vescovi in comunione gerarchica con il suo Capo; invece, a livello di leggi particolari, oltre i Sinodi dei Vescovi delle Chiese Patriarcali ed Arcivescovili Maggiori, i Consigli dei Gerarchi delle Chiese Metropolitane *sui iuris* ed i singoli Vescovi, hanno il potere anche le Sinassi generali<sup>204</sup> degli Istituti di vita consacrata e delle Società clericali di vita apostolica<sup>205</sup>.

In forza del principio di comunione il legislatore inferiore non può emanare leggi contrarie al diritto comune o a qualche legge generale o speciale emanata dal legislatore superiore<sup>206</sup>. Ciò non toglie il diritto ai legislatori inferiori di emanare norme vincolanti per le persone o i territori di loro competenza allo scopo di colmare le lacune del diritto comune. Anzi, molto spesso il legislatore superiore stabilisce l’obbligo per i legislatori inferiori di emanare norme su qualche materia concreta di loro competenza. Per esempio nelle Chiese Patriarcali l’organo legislativo superiore è il Sinodo dei Vescovi della Chiesa corrispondente, che è l’unico a potere emanare le norme vincolanti per l’intera Chiesa Patriarcale (CCEO can. 110) o una parte di essa. Tuttavia, vista la specificità e legittima diversità nelle tradizioni teologiche, spirituali e disciplinari, spetta agli organi legislativi superiori di ogni Chiesa Cattolica *sui iuris* elaborare il proprio diritto particolare per poter aiutare i propri fedeli a raggiungere i fini soprannaturali e per organizzare in modo migliore il funzionamento di ogni Chiesa particolare. “Lo sviluppo della vita ecclesiastica esige anche nella Chiesa particolare l’esercizio da parte

---

<sup>202</sup> Ibidem, p. 67.

<sup>203</sup> J. HERRAUZ, *Studi sulla nuova legislazione della Chiesa...*, p. 157.

<sup>204</sup> Questo argomento verrà approfondito in seguito, quando tratteremo della tipologia degli IVC e della potestà dei Superiori Maggiori.

<sup>205</sup> Cfr. L. CHIAPPETTA, *Il manuale del parroco...*, 728-729.

<sup>206</sup> Cfr. P. V. PINTO, *Commento al can. 985*, in P. V. PINTO (a cura di), *Commento al Codice dei Canonici delle Chiese Orientali*, Città del Vaticano 2001, p. 831.

del Vescovo della funzione legislativa, coinvolgendo attraverso le varie forme di corresponsabilità le diverse componenti del popolo di Dio”<sup>207</sup>.

In virtù dell'esercizio del potere legislativo si possono avere due tipi di legge: ecclesiastica ordinaria e penale<sup>208</sup>. Secondo il can. 1405, §1 del CCEO e il can. 1315 del CIC solo chi ha il potere legislativo nella Chiesa può, se è necessario, provvedere anche alle leggi penali, come pure, con le sue leggi, può munire di una pena adeguata una legge divina o ecclesiastica positiva emanata dal legislatore superiore, sempre, però, con la consapevolezza del principio medicinale delle pene canoniche e rispettando i limiti della propria competenza personale e territoriale<sup>209</sup>.

### 1. 4. 3. 2. 2. Funzione giudiziaria

La Sacra Scrittura afferma chiaramente che ogni giudizio appartiene al Signore (cfr. Dt. 1, 17), cioè che Dio è la fonte originaria, la garanzia funzionale e il fine ultimo di qualsiasi potestà giudiziaria nella comunità dei credenti. Il Giudice Supremo e il Fondatore della Chiesa “ha voluto investirla, dandole la potestà non solo di effondere nel suo Corpo mistico i carismi vivificanti e santificanti dello Spirito, ma di governarlo altresì, in nome suo, quale compagine visibile, sociale, organica e gerarchica, con virtù giurisdizionale”<sup>210</sup>. La Chiesa primitiva era cosciente della sua potestà di giudicare, trasmessa dal Signore agli Apostoli e ai loro successori. A fondamento di tale convinzione sta il fatto che Gesù stesso concede alla primitiva comunità cristiana il diritto di giudicare i fedeli cristiani per ottenere la giustizia e per provvedere a risanare le ferite procurate dal loro comportamento ingiusto, stabilendo le tappe dello svolgimento del “processo ecclesiastico”<sup>211</sup>:

“Se il tuo fratello commette una colpa, va e ammoniscilo fra te e lui solo; se ti ascolterà, avrai guadagnato il tuo fratello; se non ti ascolterà, prendi con te una

---

<sup>207</sup> P. PAVANELLO, *L'attività legislativa della Chiesa particolare*, in GRUPPO ITALIANO DOCENTI DI DIRITTO CANONICO (a cura di), *Il diritto della Chiesa tra universale e particolare*, Milano 2013, p. 150.

<sup>208</sup> Cfr. G. GHIRLANDA, *Potestà legislativa*, in C. CORRAL, V. DE PAOLIS, G. GHIRLANDA (a cura di), *Nuovo dizionario di diritto canonico*, Milano 1993, pp. 636-637.

<sup>209</sup> Cfr. V. DE PAOLIS, *Legge e precetto penali*, in C. CORRAL, V. DE PAOLIS, G. GHIRLANDA (a cura di), *Nuovo dizionario di diritto canonico*, Milano 1993, pp. 630-632.

<sup>210</sup> PAULUS VI, *Allocutio ad Romanam Rotam* (27 ianuarii 1969), in AAS 61 (1969), p. 174.

<sup>211</sup> Cfr. G. GHIRLANDA, *Il diritto nella Chiesa mistero di comunione. Compendio di diritto ecclesiastico*, Roma 2006, p. 480.

o due persone, perché ogni cosa sia risolta sulla parola di due o tre testimoni. Se poi non ascolterà neppure costoro, dillo all'assemblea; e se non ascolterà neanche l'assemblea, sia per te come un pagano e un pubblicano" (Mt. 18, 15-17).

Questo potere giudiziario fu esercitato dalla Chiesa fin dalle sue origini, facendo parte essenziale del servizio degli Apostoli e poi dei loro successori verso i fedeli cristiani nella loro vita quotidiana<sup>212</sup>. Papa Paolo VI sosteneva che l'attività giudiziaria è una parte integrante del mandato apostolico e ne fanno parte i presbiteri ed anche i laici, che sono chiamati ad esercitare la giustizia in nome del Vescovo competente<sup>213</sup>. Invece Papa Pio XII aveva specificato in modo sintetico e chiaro lo scopo del potere giudiziario della Chiesa, sottolineando che l'amministrazione della giustizia presso la comunità cristiana è una funzione indirizzata primariamente alla cura delle anime<sup>214</sup>.

Il CCEO non riporta una definizione del termine *iudicium ecclesiasticum* per un semplice motivo: *omnis definitio in iure periculosa est*<sup>215</sup>. Però dallo svolgimento dei giudizi presso la Chiesa e dai principi basilari possiamo dedurre che il termine "giudizio ecclesiastico" comprende la discussione su una controversia e la sua legittima definizione davanti al giudice di un tribunale ecclesiastico, in materia di competenza della Chiesa e nella quale la Chiesa ha il diritto di cognizione (cfr. SN can. 1, §1)<sup>216</sup>. Sulla base dell'oggetto l'ordinamento canonico prevede due tipi di giudizi ecclesiastici: 1) *contenzioso*, quando l'oggetto sono i diritti di persone fisiche e giuridiche da perseguire o rivendicare, oppure i fatti giuridici da dichiarare; 2) *penale*, quando l'oggetto del giudizio sono i delitti da dichiarare e le corrispondenti pene da infliggere (cfr. CCEO can. 1055)<sup>217</sup>.

La funzione giudiziaria della potestà di governo nella Chiesa, che in sostanza anche essa è *esecutiva*, giudica sulla conformità o difformità del comportamento delle persone riguardo alle disposizioni delle norme vincolanti, dichiarando le eventuali conseguenze sui fatti giudicati<sup>218</sup>. La Chiesa può giudicare le cause riguardanti cose spirituali (per esempio, la

<sup>212</sup> Cfr. I. DULYBA, *La figura del giudice ecclesiastico...*, p. 22.

<sup>213</sup> Cfr. PAULUS VI, *Allocutio ad Romanam Rotam* (8 februarii 1973), in AAS 65 (1973), pp. 95-100.

<sup>214</sup> Cfr. PIUS XII, *Allocutio ad Romanam Rotam* (3 octobris 1941), in AAS 33 (1941), p. 421.

<sup>215</sup> Cfr. *Nuntia* 5 (1977), p. 7.

<sup>216</sup> Cfr. J. I. SARRAF, *Commento al Titolo XXIV: De iudiciis in genere*, in P. V. PINTO (a cura di), *Commento al Codice dei Canonici delle Chiese Orientali*, Città del Vaticano 2001, p. 877.

<sup>217</sup> Cfr. E. OLIVARES, *Giudizio*, in C. CORRAL, V. DE PAOLIS, G. GHIRLANDA (a cura di), *Nuovo dizionario di diritto canonico*, Milano 1993, p. 543.

<sup>218</sup> Cfr. L. CHIAPPETTA, *Il manuale del parroco...*, p. 725.

validità di un battesimo, di un matrimonio o di un'ordinazione sacra oppure gli effetti giuridici di voti presso qualche IVC o SVA) e connesse alle spirituali (per esempio, il diritto di presentazione o di elezione per qualche ufficio ecclesiastico, le cose riguardanti il patrimonio ecclesiastico)<sup>219</sup>, cioè i diritti soggettivi e i fatti giuridici, e le violazioni delle norme ecclesiastiche, con la facoltà di infliggere le pene stabilite dal diritto comune o particolare oppure le pene adeguate imposte *ad hoc*<sup>220</sup>. Il potere giudiziario, essendo soggetto al principio di legalità, deve essere esercitato esattamente *modo iure praescripto*, cioè secondo la normativa del diritto comune o, in certi casi, del diritto particolare di una Chiesa *sui iuris*.

La Chiesa ha il potere di giudicare per diritto *proprio* ed *esclusivo*. Per diritto proprio in quanto tale potere “deriva dalla sua stessa natura e dalla volontà del suo Fondatore divino, e non da una concessione o delega della società civile. Per diritto esclusivo, in quanto nelle dette materie la competenza è soltanto della Chiesa e nessun'autorità ha potere su di essa”<sup>221</sup>. Il soggetto del potere giudiziario, diversamente dagli Stati civili, non è mai la comunità dei credenti, ma il titolare supremo; nella Chiesa non esiste e, per sua natura, non può esistere mai una potestà giudiziaria proveniente dai fedeli<sup>222</sup>. Secondo la volontà divina i titolari del potere giudiziario nella Chiesa sono i Vescovi, i quali “sono stati costituiti dallo Spirito Santo a reggere la Chiesa” (At. 20, 28). La parola “reggere”, spiega Pio XII, include anche “giudicare”, come una delle funzioni necessarie dell'unica potestà di governo<sup>223</sup>.

Secondo la normativa vigente, il Vescovo eparchiale ha il compito di governare il suo gregge nella totalità del suo potere episcopale (CCEO can. 191), lui è l'unico giudice in prima istanza. Il Vescovo può esercitare la sua potestà giudiziaria per sé oppure tramite un Vicario giudiziale. Già dal Medioevo per motivi pastorali e di governo il Vescovo delegava tale funzione a qualche suo aiutante<sup>224</sup>. Attualmente, costituendo la curia eparchiale che lo

<sup>219</sup> Cfr. *Potere giudiziario*, in L. CHIAPPETTA, *Prontuario di diritto canonico e concordatario*, Roma 1993, p. 918.

<sup>220</sup> Cfr. E. OLIVARES, *Giudizio*, in C. CORRAL, V. DE PAOLIS, G. GHIRLANDA (a cura di), *Nuovo dizionario di diritto canonico*, Milano 1993, p. 543.

<sup>221</sup> Cfr. *Potere giudiziario*, in L. CHIAPPETTA, *Prontuario di diritto canonico e concordatario*, Roma 1993, p. 918.

<sup>222</sup> Cfr. PIUS XII, *Allocutio ad Romanam Rotam* (2 octobris 1945), in AAS 37 (1945), p. 261.

<sup>223</sup> Cfr. PIUS XII, *Allocutio ad Romanam Rotam* (29 octobris 1947), in AAS 39 (1947), p. 497.

<sup>224</sup> Cfr. P. MONETA, *La funzione giudiziaria nella dinamica della potestà di governo della Chiesa*, in AA.VV. *La giustizia nella Chiesa: fondamento divino e cultura processualistica moderna*, Città del Vaticano 1997, pp. 26-27.

aiuta nel governo dei fedeli dell'eparchia a lui affidata (cfr. CCEO can. 243), il Vescovo eparchiale deve nominare il Vicario giudiziale (cfr. CCEO can. 1086, §1) con potere giudiziario ordinario, annesso all'ufficio, e vicario nel suo esercizio, che differisce dalla potestà del Vescovo eparchiale. L'ordinamento precedente lasciava il Vescovo libero nella decisione su tale nomina (cfr. SN can. 40), invece la disciplina attuale pone la nomina del Vicario giudiziale come obbligo. In certi casi, vista la scarsità del personale consacrato, è permesso il cumulo del potere giudiziario con quello esecutivo nell'unica persona del Protosincello<sup>225</sup>. Il Vicario giudiziale costituisce con il suo Vescovo eparchiale un unico tribunale, che significa l'impossibilità di presentare presso il Vescovo l'appello contro una decisione del suo Vicario giudiziale. "Tutte le cause che sono di competenza del Vescovo, sono anche di competenza del Vicario, tranne le cause che il Vescovo ha riservato a sé"<sup>226</sup> (cfr. CCEO can. 1086 §2). Il diritto comune, oltre il Vicario giudiziale, permette la costituzione dei Vicari giudiziali aggiunti, che svolgono il ruolo di aiutanti (cfr. CCEO can. 1086 §3). Una delle caratteristiche fondamentali per poter ricoprire l'ufficio di Vicari giudiziali e di Vicari giudiziali aggiunti è l'ordine sacro: solo i sacerdoti, sia Vescovi sia presbiteri, possono essere nominati per questi incarichi (cfr. CCEO can. 1086 §4).

L'ordinamento ecclesiastico impone al Vescovo eparchiale l'obbligo di nominare alcuni chierici della sua eparchia, oppure, con le dovute licenze, anche di altre eparchie, come giudici, non specificando il loro numero definito. A differenza del Vicario giudiziale e dei Vicari giudiziali aggiunti, tra i giudici possono esserci anche i diaconi<sup>227</sup>. Un'apertura ai laici è stata fatta nell'anno 1973, quando con il *Motu Proprio Cum matrimonialium causarum* il Papa Paolo VI permette che, in via di eccezione e in caso di necessità, nelle Chiese Orientali Cattoliche possono essere ammesse come giudici anche le persone laiche, però solo per le cause trattate dal tribunale collegiale e con l'autorizzazione del Capo della corrispondente Chiesa *sui iuris*, sia Patriarcale sia Arcivescovile Maggiore sia Metropolitana<sup>228</sup>. Il can. 985, §3 del CCEO sancisce che la potestà giudiziaria di cui sono muniti i giudici ecclesiastici o i collegi giudiziari non può essere validamente delegata, se non per compiere atti preparatori di un decreto o di una sentenza.

---

<sup>225</sup> Cfr. H. ALWAN, *Commento al can. 1086*, in P. V. PINTO (a cura di), *Commento al Codice dei Canonici delle Chiese Orientali*, Città del Vaticano 2001, pp. 902-903.

<sup>226</sup> Ibidem, p. 903.

<sup>227</sup> Cfr. Ibidem, p. 904.

<sup>228</sup> Cfr. PAOLUS VI, *Litt. Ap. M.P. Cum matrimonialium causarum* (8 settembre 1973), in AAS 65 (1975), pp. 577-581.

Come è stato sottolineato sopra, il Vescovo eparchiale, per la grazia dell'ordinazione episcopale, diventa il giudice per le cause dei fedeli affidati alla sua cura. Egli con il Vicario giudiziale e i giudici dell'eparchia, creano il tribunale di primo grado per le cause di sua competenza. Il potere di giudicare proprio o vicario lo possiedono pure il Collegio Episcopale in unione con il suo Capo, i Sinodi delle Chiese Patriarcali ed Arcivescovili Maggiori, i Consigli dei Gerarchi delle Chiese Metropolitane, i tribunali della Sede Apostolica, i tribunali intereparchiali, metropolitani e patriarcali. L'ammissione delle cause e i processi presso i tribunali competenti sono regolati dal diritto canonico comune, che stabilisce i limiti e le competenze di ogni organo giudiziario. Però, a motivo del primato del Romano Pontefice ogni fedele cristiano, anche un non cattolico, "ha pieno diritto di deferire la sua causa, in qualsiasi stato e grado del giudizio, all'esame dello stesso Romano Pontefice, che è il giudice supremo di tutto il mondo cattolico" (cfr. CCEO can. 1059 §1).

### 1. 4. 3. 2. 3. Funzione amministrativa

La funzione legislativa dell'unico potere ecclesiastico è più importante perché determina l'ordinamento giuridico della Chiesa, che mediante norme vincolanti deve reggere la comunità dei fedeli. A quest'ordinamento canonico, emanato dall'autorità ecclesiastica competente, devono attenersi gli organi sia della funzione giudiziaria sia della funzione amministrativa nell'esercizio del loro potere. Però, senza dubbio, il potere più complesso e più vasto è quello amministrativo, che ha il compito di organizzare l'intero vissuto e funzionamento della Chiesa<sup>229</sup>. La legislazione vigente afferma la subordinazione del potere amministrativo a quello legislativo, "in quanto gli atti amministrativi presuppongono una legge, che dev'essere applicata"<sup>230</sup>. In sintesi, la funzione amministrativa, che spesso viene chiamata anche *esecutiva*, si occupa dell'applicazione delle leggi emanate dall'autorità competente per l'intera comunità dei fedeli oppure per una parte di essa. Il potere esecutivo realizza il fine della comunità determinato dalla legge, utilizzando i mezzi prescritti nell'ordinamento giuridico emanato dal legislatore competente. "In questo senso, il potere esecutivo può essere

---

<sup>229</sup> Cfr. *Potere esecutivo*, in L. CHIAPPETTA, *Prontuario di diritto canonico e concordatario*, Roma 1993, p. 916.

<sup>230</sup> Cfr. G. GHIRLANDA, *Potestà esecutiva*, in C. CORRAL, V. DE PAOLIS, G. GHIRLANDA (a cura di), *Nuovo dizionario di diritto canonico*, Milano 1993, pp. 463-464.

definito: l'attività pratica per mezzo della quale una società pubblica consegue il suo fine"<sup>231</sup>.

Il Romano Pontefice ha la pienezza del potere amministrativo, che lo riveste della responsabilità per il progresso dell'intera comunità ecclesiale sia nel suo aspetto esterno sia in quello interno. Il Sommo Pontefice esercita tale potere personalmente e tramite gli organi rivestiti della potestà esecutiva di governo. Quanto all'aspetto esterno, compete al Romano Pontefice curare i rapporti con gli Stati civili, sviluppare la missione di evangelizzazione tra i non credenti, garantire la libertà del culto per i cristiani, specialmente nei paesi dove i cristiani non sono la maggioranza e dove non viene assicurata la libertà religiosa sul piano legislativo, proteggere la fede e i costumi della Chiesa Cattolica<sup>232</sup>. Invece, sul piano interno compete al Sommo Pontefice dirigere tutta la comunità cattolica verso il suo fine ultimo e sociale, mantenere l'ordine sui vari livelli della vita ecclesiastica, assicurare il rispetto e l'osservanza delle leggi della Chiesa, garantire i diritti di tutti i fedeli, con l'assistenza dello Spirito Santo difendere la Chiesa dagli errori dottrinali in materia di fede e morale, sviluppare la crescita della fede tramite l'apostolato, assicurare il culto divino e la pastorale adeguata, erigere nuove diocesi, eparchie o province ecclesiastiche, nominare i Vescovi e confermare le elezioni dei Vescovi di un Sinodo di una Chiesa *sui iuris*, nominare e confermare il governo supremo degli Istituti di vita consacrata, amministrare i beni temporali di tutta la Chiesa, essere in costante contatto con le Chiese Orientali Cattoliche e con tutti i Vescovi cattolici, promuovere l'unità dei cristiani. Normalmente il Romano Pontefice non si occupa personalmente di tutte queste questioni, ma lo fa per mezzo degli organi collaborativi, come per esempio la Segreteria di Stato, le Congregazioni, i Consigli e altri uffici della Curia Romana, oppure tramite i Legati. Tra i principali atti degli organi soprannominati abbiamo: i decreti, le istruzioni, le dichiarazioni ed i responsi, le lettere circolari e particolari, le decisioni, i precetti particolari e i rescritti, *vivae vocis oracula*<sup>233</sup>.

Quanto detto sulla potestà amministrativa del Sommo Pontefice, vale anche per il Vescovo eparchiale (anche l'Esarca) e l'Ordinario, visto che hanno il potere di governo proprio ed ordinario, però nel limite del proprio territorio e delle persone a loro affidate. In certi casi il diritto comune limita l'esercizio del potere esecutivo del Vescovo del luogo, obbligandolo nelle questioni di importanza maggiore a chiedere il parere o il consiglio del

---

<sup>231</sup> S. M. RAGAZZINI, *La potestà nella Chiesa...*, p. 195.

<sup>232</sup> Cfr. *Ibidem*, p. 197.

<sup>233</sup> Cfr. *Ibidem*, pp. 197-198.

Protosincello/Vicario generale o di qualche altro organo competente dell'eparchia o diocesi. Come successori degli apostoli, per diritto divino, i Vescovi del luogo hanno il dovere di esercitare la potestà esecutiva di governo nei confronti dei fedeli cristiani affidati alla loro cura pastorale<sup>234</sup>.

La potestà di governo nella sua modalità esecutiva può essere ordinaria, cioè connessa ad un ufficio, o delegata, cioè connessa direttamente alla persona. “Quando la potestà esecutiva ordinaria è attribuita in modo generale ad un ufficio, ossia per la generalità delle materie rientranti nella competenza di quell'ufficio, si dice che il titolare di tale ufficio è Ordinario”<sup>235</sup>. A sua volta, quella ordinaria può essere propria o vicaria. Alla potestà esecutiva delegata si applicano le norme generali del diritto comune ed anche le norme specifiche date per il potere esecutivo nel CCEO cann. 988-992 e nel CIC cann. 137-142. Nelle norme specifiche del diritto comune il legislatore permette che la potestà esecutiva di governo può essere delegata sia per un atto concreto sia per una totalità di casi, a meno che il diritto comune non dispone diversamente<sup>236</sup>. La potestà amministrativa delegata dalla Sede Apostolica o dal Patriarca può essere, a sua volta, suddelegata sia per un atto solo sia per una totalità di casi, con i limiti previsti dal can. 988, §2 del CCEO. La potestà amministrativa delegata da qualche altra autorità ecclesiastica che ha la potestà ordinaria, se è stata delegata per la totalità dei casi, può essere suddelegata solo per singolo atto, invece, se è stata delegata per un singolo atto oppure per gli atti determinati, non può essere validamente suddelegata, a meno che il delegante non lo concede espressamente (cfr. CCEO can. 988, §3). In nessuno dei casi di cui sopra la potestà esecutiva suddelegata può essere di nuovo suddelegata, se ciò non è stato espressamente concesso dallo stesso delegante.

L'ambito di esercizio del potere esecutivo nella Chiesa si definisce in relazione ai destinatari: sudditi e forestieri. Il can. 986 del CCEO stabilisce che il titolare della potestà amministrativa può esercitare il potere esecutivo nei confronti dei suoi sudditi, sia quelli che si trovano nel territorio dell'eparchia o diocesi sia quelli che sono assenti da questo territorio di sua competenza, se non è disposto diversamente dal diritto comune o non risulti dalla natura della cosa. Invece nei confronti dei forestieri il potere esecutivo viene un po' limitato: in tal caso il titolare del potere può esercitare la potestà esecutiva solo se si tratta di concedere dei favori o di mandare ad esecuzione

---

<sup>234</sup> Cfr. *Ibidem*, pp. 199-202.

<sup>235</sup> C. J. ERRÁZURIZ M., *Corso fondamentale sul diritto nella Chiesa I...*, p. 329.

<sup>236</sup> Cfr. *Ibidem*, p. 332.

le leggi universali o particolari di una Chiesa *sui iuris*, alle quali i forestieri sono obbligati a norma del can. 1491, §3 del CCEO.

Il diritto canonico distingue la perdita della potestà esecutiva ordinaria dalla sospensione (cfr. CCEO can. 991). La perdita di tale potere consiste nel fatto che il titolare non lo possiede più, invece la sospensione significa soltanto proibizione nell'esercizio del potere, che comunque rimane. La perdita avviene solo quando si perde l'ufficio con cui la potestà amministrativa era legata. La sospensione si produce nel caso in cui si fa l'appello o il ricorso contro la privazione o la rimozione dall'ufficio (cfr. CCEO can. 991, §2).

Quando invece si tratta di perdita della potestà esecutiva delegata, la legge dà un elenco dei motivi: compimento del mandato, scadenza del tempo di conferimento, esaurimento del numero dei casi per cui è stata conferita la potestà, cessazione della causa che costituiva il fine della delega, revoca del mandato, rinuncia al mandato accettata dal delegante. Il potere delegato non si estingue con la cessazione del diritto del delegante, a meno che non risulti diversamente dalle clausole apposte al mandato (cfr. CCEO can. 992 §1). Il §2 del can. 992 del CCEO prevede anche un caso abbastanza frequente che tocca il foro interno: l'atto amministrativo di governo posto dalla potestà delegata soltanto nel foro interno, se è posto inavvertitamente dopo la scadenza del tempo oppure l'esaurimento del numero dei casi, è comunque valido. "Per esempio, il confessore ha la delega a rimettere le censure in foro interno per un triennio. Al termine del triennio, egli inavvertitamente continua a rimettere la pena in foro interno. Il Codice dice che tale o tali atti sono validi"<sup>237</sup>. Lo stesso principio vale anche quando si tratta dell'esaurimento del numero dei casi previsti dal mandato<sup>238</sup>.

A volte potrebbe succedere che in certi casi si crede erroneamente che la potestà amministrativa di governo esiste, ma in realtà il titolare non la possiede. In altri casi vi sono i dubbi fondati sull'esistenza di tale potere per porre un atto amministrativo. "Il legislatore, cui sta a cuore la validità degli atti, particolarmente se di grande livello, provvede con una disposizione di legge ad impedire tale nullità, dando la facoltà o la giurisdizione

---

<sup>237</sup> V. DE PAOLIS – A. MONTAN, *La potestà di governo*, in GRUPPO ITALIANO DOCENTI DI DIRITTO CANONICO (a cura di), *Il diritto nel mistero della Chiesa I. Il diritto nella realtà umana e nella vita della Chiesa. Il libro I del Codice: le norme generali*, Roma 1986, p. 399.

<sup>238</sup> Qui abbiamo una differenza tra i due Codici: per il CIC, invece, sarebbero invalidi tutti gli atti posti dopo l'esaurimento del numero dei casi previsti dal delegante.

necessarie»<sup>239</sup>. Dunque, il legislatore supremo stabilisce che nell'errore comune di fatto o di diritto, come anche nel dubbio positivo e probabile sia di diritto sia di fatto, la Chiesa supplisce la potestà esecutiva di governo dell'autorità competente, per il foro interno ed esterno. Tale supplenza della potestà esecutiva è data in favore del bene della comunità dei fedeli.

### 1. 4. 3. 3. Le caratteristiche degli atti di governo

Non tutti gli atti o le decisioni di un titolare della potestà di governo sono necessariamente atti di governo. Ad esempio, un Vescovo eparchiale o diocesano, avendo la pienezza del potere governativo, qualche volta può inviare una lettera ai suoi presbiteri chiedendo loro di fare o omettere qualcosa. Tale lettera può essere una raccomandazione o una proposta e non un vincolante atto di governo<sup>240</sup>.

Per essere qualificati come veri atti di governo, le decisioni del soggetto della potestà di governo devono presentare quattro caratteristiche principali.

Innanzitutto gli atti di governo devono essere prodotti durante l'esercizio pubblico del soggetto del potere governativo; solo persone o istituzioni che tramite un ufficio, una *missio canonica* o una delega hanno ottenuto la facoltà di emanare gli atti di governo, cioè di creare le situazioni giuridiche per persone sia fisiche sia giuridiche. Non viene considerata come atto di governo una decisione formale e di carattere obbligatorio emanata dalla persona o dall'istituzione priva della facoltà di governo oppure dopo la perdita dell'ufficio o la scadenza del termine per la *missio canonica* o delega<sup>241</sup>.

La seconda caratteristica di un atto di governo è l'obbligatorietà. Visto che un atto di governo esprime la volontà del titolare del potere governativo, esso deve contenere il linguaggio vincolante, per poterlo distinguere dall'atto di natura raccomandante. Dall'atto di governo deve risultare l'indicazione del soggetto per il quale viene emanato: per tutti i sudditi, per una concreta parte di essi, per una persona giuridica oppure per una persona fisica che fa parte dei sudditi.

---

<sup>239</sup> V. DE PAOLIS – A. MONTAN, *La potestà di governo*, in GRUPPO ITALIANO DOCENTI DI DIRITTO CANONICO (a cura di), *Il diritto nel mistero della Chiesa I. Il diritto nella realtà umana e nella vita della Chiesa. Il libro I del Codice: le norme generali*, Roma 1986, p. 400.

<sup>240</sup> Cfr. <http://www.pul.it/wp-content/uploads/2012/03/dispense-2011-2012-20104-ii-parte.pdf> p. 2 [12:30, 10 dicembre 2014].

<sup>241</sup> Cfr. *Ibidem*, p. 2.

Un'altra caratteristica, fortemente collegata con l'obbligatorietà, esige il carattere formale dell'atto. L'ordinamento giuridico della Chiesa nei suoi Codici stabilisce i criteri di formalità dei diversi atti di governo: obbligo a chiedere il consenso o parere oppure la possibilità di decidere liberamente; pubblicazione, intimazione ecc. Le mancanze nel seguire le formalità prescritte dal diritto canonico possono rendere l'atto invalido a tutti gli effetti.

Infine gli atti di governo devono avere carattere legittimo, vuol dire, che la volontà del titolare, espressa nell'atto, deve essere indirizzata al bene comune della Chiesa. Per questo la legislazione ecclesiastica prevede gli interventi di assicurazione e controllo dell'agire governativo tramite *recognitio* o *approbatio*, ricezioni, ricorsi, appelli ecc<sup>242</sup>.

Ognuna delle tre funzioni della potestà di governo consente al titolare di produrre gli atti propri, previsti dal diritto comune della Chiesa. Nell'esercizio della funzione legislativa si producono diversi atti di governo, come le leggi, i decreti generali, i privilegi. I soggetti rivestiti del potere esecutivo, invece, possono produrre i decreti generali esecutivi, le istruzioni, gli atti amministrativi singolari, cioè i decreti e i precetti singolari. Chi esercita la funzione giudiziale nella Chiesa è provvisto della facoltà di emanare le sentenze e gli atti preparatori delle sentenze<sup>243</sup>.

---

<sup>242</sup> Cfr. Ibidem, p. 3.

<sup>243</sup> Cfr. Ibidem, p. 3.



## CAPITOLO II

# POTESTÀ NEGLI ISTITUTI DI VITA CONSACRATA

### Premessa

Dopo aver trattato nel primo capitolo il tema della potestà sacra della Chiesa e delle funzioni di governo in generale, nel secondo capitolo svilupperemo il tema della potestà negli Istituti della vita consacrata. Prima di entrare nel centro della nostra ricerca, proveremo a presentare brevemente il significato teologico-canonico della consacrazione religiosa, le forme storiche e canoniche delle vita consacrata nella Chiesa.

Diversi atti del Superiore Maggiore sono strettamente collegati con i voti religiosi e con le conseguenze canoniche dei voti stessi. Dunque, riteniamo necessario accennare qui anche al significato e alla tipologia dei voti religiosi, mettendo l'accento sul concetto giuridico del voto. Poi presenteremo la classificazione degli Istituti religiosi che si dividono in Monasteri *sui iuris*, Ordini e Congregazione, sottolineando la specificità canonica di ognuno. La presentazione di questo quadro generale della vita religiosa e della classificazione degli Istituti religiosi ci aiuterà a capire la diversità delle competenze di vari Superiori; ad esempio, come si differenzia la potestà del Superiore Generale di un Ordine religioso clericale di diritto pontificio dalla potestà del Superiore Generale di una Congregazione di diritto eparchiale.

La legislazione attuale prevede che ogni Istituto religioso venga governato da vari Superiori. Perciò in seguito vedremo la differenza tra Superiori esterni ed interni, tra i Superiori collegiali e quelli fisici, tra Superiori Generali, Provinciali e Locali. Parlando dei Superiori fisici, accenneremo anche al modo della costituzione all'ufficio e ai requisiti *ad validitatem*. Proseguendo vedremo i limiti nel governo del Superiore, posti dal diritto comune e dal diritto proprio di singolo Istituto religioso.

Visto che per lungi secoli la potestà del Superiore nella comunità monastica si ispirava all'esempio della *potestas* di un *paterfamilias* dell'epoca del diritto romano e il potere del Superiore sui monaci si paragonava a quello

di Dio, riteniamo giusto accennare anche a questa potestà, che in passato si chiamava ‘potestà dominativa’.

## **2. 1. Vita consacrata: considerazioni preliminari**

Ogni membro della Chiesa è chiamato all’unione con Dio Padre in Gesù Cristo per mezzo dello Spirito Santo. Questa chiamata all’incontro con il Signore e alla santità di vita viene chiamata “vocazione battesimale” di ogni fedele cristiano<sup>1</sup>. Secondo l’insegnamento del Concilio Vaticano II, che prende ispirazione dai testi biblici, nella Chiesa tutti sono chiamati alla santità: sia coloro che appartengono alla gerarchia sia quelli che da essa sono guidati (cfr. LG 39). Ogni cristiano ha come maestro e modello della santità il Signore Gesù, che aveva chiamato tutti i suoi discepoli alla perfezione: “Siate perfetti come è perfetto il vostro Padre celeste” (Mt. 5, 48). Dunque, in virtù della rigenerazione battesimale in Cristo, davanti ad ogni membro del Popolo di Dio è posto un imperativo di origine divina, un obiettivo raggiungibile, la santità di vita.

L’aspetto pneumatologico è di grande importanza nel comprendere il come si articola la vita ecclesiale ed i rapporti tra diversi stati di vita cristiana. Lo Spirito Santo costituisce la Chiesa come una “comunità organica nella diversità di vocazioni, carismi e ministeri” (VC 31). Tutti gli stati vocazionali – alla vita laicale, al ministero ordinato o alla vita consacrata – hanno come obiettivo principale la perfezione della vita e il raggiungimento dell’incontro col Signore, anche se si decide di intraprendere strade diverse per giungere a questa meta comune.

“Tutti nella Chiesa sono consacrati nel battesimo e nella cresima, ma il ministero ordinato e la vita consacrata suppongono ciascuno una distinta vocazione ed una specifica forma di consacrazione, in vista di una missione peculiare. Alla missione dei laici, dei quali è proprio «cercare il Regno di Dio trattando le cose temporali e ordinandole secondo Dio», è fondamento adeguato la consacrazione battesimale e crismale, comune a tutti i membri del Popolo di Dio. I ministri ordinati, oltre a questa consacrazione fondamentale, ricevono quella dell’ordinazione per continuare nel tempo il ministero apostolico. Le persone consacrate, che abbracciano i consigli evangelici, ricevono una nuova e speciale consacrazione che, senza essere sacramentale, le impegna a fare propria – nel celibato, nella povertà e nell’obbedienza – la

---

<sup>1</sup> Cfr. A. MONTAN, *La vita consacrata* (cann. 573, §§1-2; 574, §§ 1-2), in GRUPPO ITALIANO DOCENTI DI DIRITTO CANONICO (a cura di), *La vita consacrata nella Chiesa*, Milano 2006, pp. 11-12.

forma di vita praticata personalmente da Gesù, e da Lui proposta ai discepoli. Pur essendo, queste diverse categorie, manifestazione dell'unico mistero di Cristo, i laici hanno come caratteristica peculiare, anche se non esclusiva, la secolarità, i pastori la ministerialità, i consacrati la speciale conformazione a Cristo vergine, povero, obbediente” (VC 31).

Dunque, tutti siamo consacrati a Dio nel lavacro battesimale, durante il quale, personalmente o tramite genitori e padrini, abbiamo assunto l'impegno di seguire il Signore, dando a Lui lo spazio maggiore nella nostra vita<sup>2</sup>. Ognuno nel suo stato si consacra al servizio di Dio e dei fratelli, collaborando con gli altri membri del Popolo di Dio per raggiungere la santità personale e quella degli altri.

“Ci sono infatti a questo proposito due vie in questa vita: l'una più modesta e conforme alla vita ordinaria, voglio dire il matrimonio, e l'altra angelica e insuperabile, la verginità”<sup>3</sup>. Come vediamo, nel cristianesimo la consacrazione specifica di una persona a Dio è quasi sempre messa in relazione con la sequela di Gesù in verginità. Lo Spirito del Padre chiama uomo o donna a seguire il Signore più da vicino: questa chiamata è di origine divina e non è frutto di un'iniziativa umana. In senso profondo la parola “consacrare” significa “riservare” qualcosa per la divinità. In diverse religioni esistono varie realtà che vengono separate e riservate per Dio, ad esempio, luoghi di culto, giorni di feste, periodi dell'anno, ministri ed altro. Nell'AT l'intero popolo d'Israele era consacrato a Dio per mezzo di un'elezione da parte dell'Onnipotente (cfr. Dt. 7, 6-9). Una cosa simile avviene anche nel NT, dove il consacrato è Cristo, unto dal Padre per realizzare la salvezza dell'umanità, ma con Lui sono consacrati tutti i battezzati, che formano il Nuovo Popolo scelto da Dio. Come vediamo, la consacrazione specifica presuppone una relazione interpersonale con Dio, che da parte del consacrato si esprime tramite un impegno personale come risposta alla chiamata divina<sup>4</sup>.

Lo stesso Spirito, che decora tutti i membri della Chiesa dell'uguale dignità e chiama alla santità, sceglie quelli che vuole e fa loro un'altra chiamata: seguire il Signore più da vicino, proponendo di rispondere in modo

---

<sup>2</sup> Cfr. Á. PARDILLA, *La vita religiosa negli insegnamenti di Benedetto XVI*, in *Commentarium pro religiosis et missionariis* 91 (2010), p. 263.

<sup>3</sup> PONTIFICIA COMMISSIONE PER LA REDAZIONE DEL CODICE DI DIRITTO CANONICO ORIENTALE, *Fonti*, in JOHANNOU, P. P. (a cura di), *Discipline générale antique. Les canons des Pères*, fasc. IX, vol. II, Grottaferata 1963, p. 68.

<sup>4</sup> Cfr. C. MACCISE, *Cento temi di vita consacrata, Storia e teologia, spiritualità e diritto*, Bologna 2007, p. 85.

più radicale alla vocazione battesimale<sup>5</sup>. “Tutti i cristiani sono chiamati a fare proprio il progetto di amore evangelico di Gesù e a seguirlo nel cammino dell’obbedienza e della fedeltà fino al dono supremo della propria vita nell’amore”<sup>6</sup>. Tutti sono chiamati a vivere in Cristo ed a conformare la propria vita a lui<sup>7</sup>. Però non tutti sono chiamati a intraprendere la forma di vita del Signore, il suo stile di vita casto, povero ed obbediente, seguendo il Signore più da vicino con dedizione totale di sé e diventando, in questo modo, i profeti del loro tempo. La vocazione cristiana si realizza in diversi modi, per questo nella Chiesa sono presenti differenti stati di vita: laicale, clericale e religioso. È importante che ogni cristiano viva fedelmente nel proprio stato e secondo la propria identità<sup>8</sup>.

La vita consacrata, come risposta alla chiamata dello Spirito Santo di seguire Gesù più da vicino, è una delle istituzioni più antiche nella storia della Chiesa. Essa nasce come un evento spontaneo, policentrico e laicale, che si forma e acquisisce una prima organizzazione e importanza come fatto individuale e persino solitario, con cui si risponde con atteggiamento radicale di fede all’iniziativa divina<sup>9</sup>. Oggi il diritto comune ha ritenuto opportuno specificare in modo esplicito: “A questo stato alcuni fedeli sono da Dio chiamati con speciale vocazione...” (CIC can. 574 §2).

Studiando l’origine della vita consacrata, vediamo che la Chiesa non la inventa e non la inserisce nel vissuto ecclesiastico in modo artificiale, ma la accoglie come un grande dono del Signore (cfr. LG 43)<sup>10</sup>. “La Chiesa non crea la vita consacrata, bensì l’accoglie, la riconosce, l’approva e vigila affinché si sviluppi sempre in fedeltà allo Spirito che l’ha suscitata (cfr. LG 45)”<sup>11</sup>. Quando il Concilio insegna che la vita consacrata “è un dono dello

---

<sup>5</sup> Cfr. P. B. MARTINELLO, *Aspetti storici e giuridici dell’Istituto Secolare San Raffaele Arcangelo*, Roma 1997, p. 79.

<sup>6</sup> V. DE PAOLIS, *La vita consacrata nella Chiesa*, Venezia 2010, p. 36.

<sup>7</sup> Cfr. T. SCHAEFER, *De religiosis ad normam codicis iuris canonici*, Roma 1947, pp. 30-33.

<sup>8</sup> Cfr. V. DE PAOLIS, *La vita consacrata nella Chiesa*, Venezia 2010, pp. 36-37.

<sup>9</sup> Cfr. S. GONZALES SILVA, *Fondamenti teologici della vita consacrata*, in AA.VV. *Lo stato giuridico dei consacrati. Per la professione dei consigli evangelici*, Città del Vaticano 1985, p. 16.

<sup>10</sup> Cfr. *Ibidem*, pp. 16-18.

<sup>11</sup> S. RECCHI, *Gli Istituti di vita consacrata e le società di vita apostolica*, GRUPPO ITALIANO DOCENTI DI DIRITTO CANONICO (a cura di), *Corso Istituzionale di Diritto Canonico*, Milano 2005, p. 175.

Spirito alla Chiesa, sottolinea non solo la natura del dono, ma anche la realtà a cui il dono è offerto: la Chiesa, il corpo ecclesiale”<sup>12</sup>.

Dal Vangelo si evince che coloro che hanno seguito il Messia più da vicino non si sono mai presentati da sé per proporsi come seguaci, ma sono stati scelti e chiamati da Gesù: “Chiamò a sé quelli che egli volle ed essi andarono da lui” (Mc. 3, 13). La realtà è molto chiara: “Non voi avete scelto me, ma io ho scelto voi” (Gv. 15, 16)<sup>13</sup>. È Cristo che chiama a seguirlo nella vita consacrata, che significa compiere continuamente un “esodo” per centrare la propria esistenza su Gesù, sul suo Vangelo e la sua divina volontà, spogliandosi dei propri progetti e conformandosi totalmente al Signore<sup>14</sup>.

In seguito, usando la parola “consacrato”, avremo in mente quella radicale risposta delle persone alla specifica chiamata dello Spirito Santo, che li fa membri di un Istituto di vita consacrata, Società di vita comune a guisa dei religiosi, Istituto secolare, Società di vita apostolica oppure di un’altra istituzione di consacrati approvata dall’autorità competente della Chiesa. Però tale consacrazione peculiare viene letta sempre nell’ottica di quella cristiana che trova la sua fonte nel sacramento del battesimo. Questa consacrazione specifica non è ontologicamente differente da quella battesimale, ma ha un approccio più radicale: radicalità della risposta alla chiamata dello Spirito Santo per poter raccogliere un frutto più copioso della grazia battesimale (cfr. LG 43-44). Sia la consacrazione battesimale sia quella della professione dei consigli evangelici<sup>15</sup> conducono alla stessa meta: la perfezione della carità, la santità di vita nella dedizione e nel servizio a Dio e ai fratelli e la raccolta dei frutti abbondanti della grazia divina<sup>16</sup>. “La pienezza della carità soprannaturale, che costituisce il fine della vita religiosa e il valore fondamentale della vita in comune, rimarrà sempre quaggiù un “ideale” cui tenere che non un bene da godere”<sup>17</sup> (cfr. PC 15).

---

<sup>12</sup> J. M. BERGOGLIO, *La vita consacrata e la sua missione nella Chiesa*, in *Vita consacrata*, (gennaio/marzo 2014), p. 7.

<sup>13</sup> Cfr. J. AUBRY, *Teologia della vita consacrata*, in COMMISSIONE MISTA VESCOVI-RELIGIOSI ISTITUTI SECOLARI DELLA CEI (a cura di), *Vita consacrata. Un dono del Signore alla sua Chiesa*, Torino 1994, p. 175.

<sup>14</sup> Cfr. PAPA FRANCESCO, *La vita consacrata sia sempre una luce. Discorso ai partecipanti all’Assemblea Plenaria dell’Unione Internazionale delle Superiori Generali*, in *Vita consacrata*, (luglio/agosto 2013), p. 293.

<sup>15</sup> Cfr. F. PUIG, *La consacrazione religiosa. Virtualità e limiti della nozione teologica*, Milano 2010, pp. 31-33.

<sup>16</sup> Cfr. V. DE PAOLIS, *La vita consacrata nella Chiesa...*, p. 69.

<sup>17</sup> L. CRIPPA, *La vita consacrata. Teologia e spiritualità*, Milano 1994, pp. 216-217.

La persona consacrata “porta a compimento la sua totale donazione come sacrificio offerto a Dio, e con questo l’intera sua esistenza diviene un ininterrotto culto a Dio nella carità” (CIC can. 607 §1). Tuttavia non si può definire questa consacrazione peculiare, fatta mediante i consigli, soltanto come dedizione della propria vita, come qualche semplice scelta personale, proprio perché si tratta di una vocazione speciale che presuppone una chiamata divina, che invita il soggetto ad appartenere con tutto il proprio essere al Signore. Tale chiamata, però, si realizza quando la persona dà la sua risposta personale e libera, aderendo al progetto di Colui che l’ha chiamato, e assume la professione di tre consigli evangelici come impegno di tutta la sua vita<sup>18</sup>.

In ogni modo si devono evitare due conclusioni affrettate: 1) la vita consacrata, essendo una dedizione totale a Dio, non esige la separazione radicale e definitiva dal mondo, perché l’amore per il Signore nel cristianesimo si manifesta tramite l’amore per il prossimo; 2) la consacrazione speciale non richiede una perfezione integrale sin dall’inizio, ma viene intesa come un cammino tipico verso tale perfezione. La totalità dell’amore per Dio deve essere compresa come orientamento di tutta l’esistenza della persona consacrata a Dio<sup>19</sup>.

“Non esiste una vera consacrazione se essa non termina a Dio: la chiamata di Dio ha sempre come primo movimento necessario l’avvicinamento di Dio all’uomo per comunicargli qualche cosa di sé, la sua vita, la sua amicizia. [...] La professione dei consigli evangelici ha un significato religioso proprio perché è incontro personale di amicizia con Dio”<sup>20</sup>.

Dunque, lo scopo principale della consacrazione peculiare di una persona è, innanzitutto, l’incontro personale con il Signore, che si evidenzia nella santità della vita, e la raccolta dei frutti più abbondanti della grazia di Dio. “Un rinnovato impegno di santità da parte delle persone consacrate è oggi più che mai necessario anche per favorire e sostenere la tensione di ogni cristiano verso la perfezione (VC 39)”. Oltre questo la vita consacrata al Signore tende ad essere al servizio della Chiesa ed un segno escatologico, preannunciando l’unione personale che avverrà tra uomo e Dio<sup>21</sup>. Secondo LG

<sup>18</sup> Cfr. V. DE PAOLIS, *La vita consacrata nella Chiesa...*, p. 65.

<sup>19</sup> Cfr. S. GONZALES SILVA, *Fondamenti teologici della vita consacrata*, in AA.VV. *Lo stato giuridico dei consacrati. Per la professione dei consigli evangelici*, Città del Vaticano 1985, p. 16.

<sup>19</sup> Cfr. *Ibidem*, pp. 16-18.

<sup>20</sup> V. DE PAOLIS, *La vita consacrata nella Chiesa...*, p. 66.

<sup>21</sup> Cfr. D. J. ANDRÉS, *Il diritto dei religiosi. Commento al Codice*, Roma 1984, p. 13.

44 lo stato religioso rende ai fedeli cristiani ancora più visibili i beni celesti già presenti tra di noi, testimonia in modo migliore la vita nuova ed eterna che il Signore ci ha acquistata con la sua morte e risurrezione e preannuncia la trascendenza di Dio, l'infinita potenza del suo Spirito, operante nella Chiesa, e la nostra futura risurrezione e la gloria celeste che verrà. Tale consacrazione ha sempre un significato profetico, un segno particolare che annuncia e mostra ai fedeli la realtà ultima e definitiva. I consacrati sono nella comunità ecclesiale come i profeti e segni luminosi che preannunciano la gloria celeste<sup>22</sup>.

Una delle principali caratteristiche, comuni a quasi tutte le forme di vita consacrata, è la vita fraterna in comunità, grazie alla quale tutti i membri di un Istituto di consacrati sono uniti in Cristo e formano una famiglia particolare. È l'amore di Cristo che riunisce le persone consacrate in una comunità di fratelli o di sorelle per diventare una sola cosa. Non la volontà umana ma la divina vocazione sta alla base di tale unione fraterna che diventa un segno vivente del primato dell'amore del Signore<sup>23</sup>. "Tutta la fecondità della vita religiosa dipende dalla qualità della vita fraterna in comune"<sup>24</sup>. La vita consacrata sarà tanto più significativa, quanto più riuscirà a costruire "comunità fraterne nelle quali si cerchi Dio e lo si ami sopra ogni cosa" (CIC can. 619). La vita fraterna costituisce per tutte le persone consacrate anche un importante mezzo di reciproco aiuto e un luogo più adatto per mettere in pratica la fede e carità professate e per realizzare la propria vocazione<sup>25</sup>. "Mediante la comunione fraterna, fondata sulla carità, i membri devono essere esempio di riconciliazione universale di Cristo"<sup>26</sup> (cfr. PC 15 e CIC can. 602). Essi sono tenuti anche a rendere la testimonianza pubblica a Cristo e alla Chiesa; questo comporta la giusta separazione dal mondo che è propria dell'indole e delle finalità di ciascun Istituto della vita consacrata (cfr. CIC can. 607 §3). In senso giuridico la vita fraterna si realizza nel modo stabilito dal tipico o dagli statuti degli Istituti di vita consacrata, che per i monaci e religiosi degli Ordini e delle Congregazioni comporta necessariamente la vita in comune in una casa del proprio Istituto<sup>27</sup>.

<sup>22</sup> Cfr. V. DE PAOLIS, *La vita consacrata nella Chiesa...*, p. 69.

<sup>23</sup> Cfr. GIOVANNI PAOLO II, "La vita fraterna in comunità" *Documento del 2 febbraio 1994*, in E. LORA (a cura di), *Enchiridion della Vita Consacrata*, Bologna 2001, p. 3028.

<sup>24</sup> GIOVANNI PAOLO II, *Allocuzione "Ecce quam bonum" del 20 dicembre 1992*, in E. LORA (a cura di), *Enchiridion della Vita Consacrata*, Bologna 2001, p. 3019.

<sup>25</sup> Cfr. D. CENALMOR – J. MIRAS, *Il diritto della Chiesa...*, p. 182.

<sup>26</sup> *Ibidem*, p. 182.

<sup>27</sup> Cfr. *Ibidem*, p. 186.

Dopo questa breve premessa teologico-spirituale, dove abbiamo sottolineato fondamentali elementi teologici della vita consacrata, come consacrazione a Dio, imitazione più da vicino di Gesù Cristo, l'azione di iniziativa dello Spirito Santo, l'assunzione dei consigli evangelici, l'unione alla Chiesa per la perfezione della carità e la proiezione escatologica, possiamo proporre una definizione, basata sui canoni vigenti della disciplina sui religiosi, che mette in luce i basilari punti giuridici della vita consacrata:

“La vita consacrata è una forma stabile di vita, sorta nel Popolo di Dio per ispirazione dello Spirito e canonicamente eretta dalla competente autorità della Chiesa, con la quale alcuni fedeli seguono più da vicino Cristo, osservando i consigli evangelici di castità, povertà e obbedienza mediante voti od altri vincoli, a tenore delle leggi peculiari di ogni Istituto, al fin di conseguire la perfezione della carità e di donarsi al servizio della Chiesa e alla salvezza del mondo, unendosi così esplicitamente alla Chiesa ed al suo Mistero e preannunciando la gloria celeste (cfr. CIC can. 573)”<sup>28</sup>.

Da questa definizione si notano gli elementi giuridici della vita consacrata: 1) la forma stabile di vita; 2) l'erezione canonica dall'autorità ecclesiastica competente; 3) la libera scelta di questo stile di vita; 4) i voti oppure altri vincoli con i quali si professano i tre consigli evangelici; 5) l'osservanza degli statuti del proprio Istituto<sup>29</sup>. Un elemento canonico importante è il riconoscimento e la configurazione giuridica da parte dell'autorità ecclesiastica, che ha la competenza di regolare in modo generale il vissuto dei consacrati, di interpretare i consigli evangelici e di regolarne la prassi con le norme canoniche<sup>30</sup>.

## 2. 2. Le forme storiche e canoniche della vita consacrata

Papa Giovanni Paolo II nel suo messaggio ai Padri Sinodali della IX Assemblea generale ordinaria del Sinodo dei Vescovi sulla vita consacrata e la sua missione nella Chiesa e nel mondo del 27 ottobre 1994 ha scritto:

“Alle religiose e ai religiosi delle Chiese orientali cattoliche noi esprimiamo la nostra riconoscenza per la storia della loro testimonianza, spesso eroica, nel cuore della Chiesa cattolica e chiediamo che rinforzino le loro radici monastiche, abbeverandosi alle fonti del Vangelo e della sacra tradizione. Desideriamo che le Chiese orientali cattoliche riprendano l'esperienza

<sup>28</sup> D. J. ANDRÉS, *Il diritto dei religiosi...*, pp. 12-13.

<sup>29</sup> Cfr. *Ibidem*, p. 13.

<sup>30</sup> Cfr. D. CENALMOR – J. MIRAS, *Il diritto della Chiesa...*, p. 180.

monastica, accogliendo e valorizzando quei fermenti che, al proprio interno, operano in tal senso”<sup>31</sup>.

Nel corso della storia<sup>32</sup> lo Spirito Santo semina nei cuori dei fedeli cristiani il desiderio di abbracciare lo stile di vita consacrata al servizio di Dio e dei fratelli. Lungo i secoli non sono mai mancate le persone, uomini e donne, docili a tale chiamata dello Spirito, che hanno scelto la via della speciale sequela di Gesù Cristo, dedicandosi a Lui completamente, con il cuore indiviso (cfr. VC 1). Dai primi decenni di storia della Chiesa alcuni membri del Popolo di Dio si sentirono chiamati a consacrare la propria vita a Dio ed al prossimo, distaccandosi dal mondo attraverso quello che in seguito si chiamerà la professione dei consigli evangelici di obbedienza, povertà e castità.

Le prime esperienze della vita consacrata<sup>33</sup> erano piuttosto individuali: le persone si allontanavano dalla vita mondana, dedicandosi completamente alla preghiera e al digiuno<sup>34</sup>. Però, con il tempo, prima in Oriente e poi in Occidente<sup>35</sup>, nascono le forme comunitarie della vita consacrata, circoscritte dalle prescrizioni di una Regola e dall’obbedienza al Superiore. Le Regole più antiche, dalle quali in seguito hanno preso ispirazione tante altre, sono quella di San Basilio il Grande<sup>36</sup> in Oriente e quella di Sant’Agostino e San Benedetto in Occidente<sup>37</sup>. Dalla prospettiva storica vediamo che la vita consacrata è molto varia: si va dall’eremitismo, cioè la vita fisicamente isolata dagli altri, alla piccola comunità di due o tre consacrati, alla lavra, cioè un gruppo di piccole comunità aventi in comune una chiesa centrale e le celebrazioni liturgiche comunitarie, al cenobitismo di grandi comunità dirette

---

<sup>31</sup> GIOVANNI PAOLO II, *Messaggio “At the end of the Synod” della IX Assemblea generale ordinaria del Sinodo dei vescovi sulla vita consacrata e la sua missione nella chiesa e nel mondo del 27 ottobre 1994*, in E. LORA (a cura di), *Enchiridion della Vita Consacrata*, Bologna 2001, p. 3093.

<sup>32</sup> Per l’*excursus* storico sui religiosi in Oriente: C. PUJOL, *De religiosis orientalibus ad normam vigentis iuris*, Roma 1957, pp. 35-57.

<sup>33</sup> Sulle prime forme della vita monastica vedi: M. PAPAROZZI, *Monachesimo*, in E. G. FARRUGIA (a cura di), *Dizionario enciclopedico dell’Oriente cristiano*, Roma 2000, pp. 497-499.

<sup>34</sup> Cfr. B. PENNINGTON, *Monachesimo*, in M. DOWNEY – L. BORRIELLO (a cura di), *Nuovo dizionario di spiritualità*, Città del Vaticano 2003, pp. 645-469.

<sup>35</sup> Cfr. J. GRIBOMONT – M. SHERIDAN, *Monachesimo*, in A. DI BERARDINO (a cura di), *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, Genova-Milano 2007, pp. 3325-3329.

<sup>36</sup> Cfr. T. ŠPIDLÍK, *Basilio Magno*, in E. G. FARRUGIA (a cura di), *Dizionario enciclopedico dell’Oriente cristiano*, Roma 2000, pp.104 -105.

<sup>37</sup> Riassunto delle lezioni di prof. L. LORUSSO durante il corso “I monaci e gli altri religiosi”, A.A. 2008-2009 presso il PIO.

da un Archimandrita, Igùmeno o Superiore Maggiore. Dagli inizi la vita consacrata, specialmente il monachesimo, in tutte le sue forme, è rimasta fino ai nostri tempi una componente essenziale della vita della Chiesa, a prescindere dalla confessione<sup>38</sup>.

“La consacrazione religiosa, oltre che implicare una comunione particolare con Dio, istituisce una comunione fra i membri dello stesso Istituto nell’unione della comunione in Cristo che è caratterizzata dal carisma della fondazione”<sup>39</sup>. Non è possibile pensare della vera e totale consacrazione al Signore senza l’impegno personale al servizio dei fratelli, perché “consacrarsi a Dio” non si deve concepire come una fuga dal mondo, ma come una possibilità di relazionarsi con Dio e con il prossimo in forma diversa. Nella consacrazione peculiare la comunione con Dio e la comunione con i fratelli si integrano<sup>40</sup>. Uno degli elementi comuni a tutti i consacrati consiste nel fatto che essi devono sapere di essere non solo al servizio di Dio tramite il culto, ma anche al servizio della Chiesa nei fratelli (cfr. PC 5). “Tale servizio di Dio deve in essi stimolare e favorire l’esercizio delle virtù, specialmente dell’umiltà e dell’obbedienza, della forza e della castità” (PC 5).

L’attuale legislazione, oltre le differenze dei Codici, in modo dettagliato presenta tutta la ricchezza della vita consacrata. “Il Codice Orientale considera la vita religiosa come uno stato proprio a sé. Il CIC (latino) continua a considerare solamente due categorie esistenti nella Chiesa: i fedeli laici ed i fedeli chierici; i religiosi non formano una categoria a parte”<sup>41</sup>. Nel CIC il legislatore ha preferito evidenziare la bipartizione del Popolo di Dio, dove i religiosi possono entrare in qualsiasi delle due categorie, sia tra i chierici sia tra i laici. Invece nel CCEO, seguendo lo spirito di LG, vediamo la tripartizione: chierici, religiosi e laici, volendo evidenziare la specificità dello *status* religioso<sup>42</sup>.

Qui ci fermiamo soltanto sulla disciplina dei religiosi nelle Chiese Orientali Cattoliche.

Come vediamo lo Spirito Santo, oltre a chiamare le persone a consacrarsi al servizio di Dio e dei fratelli, crea anche la pluriformità della

<sup>38</sup> Cfr. M. PAPAROZZI, *Monachesimo*, in E. G. FARRUGIA (a cura di), *Dizionario enciclopedico...*, p. 498.

<sup>39</sup> C. MACCISE, *Cento temi di vita consacrata...*, p. 86.

<sup>40</sup> Cfr. *Ibidem*, p. 87.

<sup>41</sup> G. GIROTTI – J. KHOURY, *Commento al Titolo XII: De monachis ceterisque religiosis et de sodalibus aliorum institutorum vitae consecratae*, in P. V. PINTO (a cura di), *Commento al Codice dei Canonici delle Chiese Orientali*, Città del Vaticano 2001, p. 361.

<sup>42</sup> Cfr. L. LORUSSO, *Casa religiosa e Sede Apostolica*, in *Iura Orientalia* VI (2010), p. 163.

vita consacrata (cfr. VC 31). Il Titolo XII del CCEO “*De monachis ceterisque religiosis et de sodalibus aliorum institutorum vitae consecratae*” tratta di diverse forme di vita consacrata<sup>43</sup>.

Nel primo capitolo del Titolo soprannominato, che comprende i cann. 410-553, il diritto comune delle Chiese Orientali Cattoliche descrive e dà la corrispondente normativa ai monaci e ai religiosi che costituiscono Istituti religiosi. Nel capitolo seguente (cann. 554-562) il legislatore supremo dà le prescrizioni canoniche per le persone consacrate nelle Società di vita comune a guisa dei religiosi. Essi si differenziano dai monaci e dai religiosi degli Istituti religiosi per differente natura dei consigli evangelici professati. I membri delle Società di vita comune a guisa dei religiosi imitano il modo di vivere dello stato religioso sotto il governo dei Superiori e “professano i consigli evangelici con qualche vincolo sacro, non però con i voti religiosi” (CCEO can. 554 §1).

Il terzo capitolo di suddetto Titolo tratta l’argomento degli Istituti secolari cui fanno parte le persone che “tendono a dedicare tutti se stessi a Dio per mezzo della professione dei tre consigli evangelici, secondo gli statuti, confermata con un qualche vincolo sacro riconosciuto dalla Chiesa” (CCEO can. 563 §1, 1). Essi, sia chierici sia laici, non imitano il modo di vivere dei religiosi, però conducono una vita di comunione secondo i propri statuti ed esercitano attività apostolica nel secolo e all’interno si impegnano affinché tutte le realtà siano permeate di spirito evangelico per edificare ed incrementare la Chiesa (cfr. CCEO can. 563 §1, 2-4). Tutte le categorie canoniche di cui sopra, formano gli Istituti di vita consacrata, i membri dei quali si qualificano come “religioso o secolare, caratterizzato dalla professione pubblica con voti, o con altri vincoli sacri, dei tre consigli evangelici, da vivere secondo una regola, e riconosciuto dall’autorità competente della Chiesa”<sup>44</sup>.

Quarto e ultimo capitolo del Titolo XII del CCEO dedica un canone alle Società di vita apostolica, i cui membri, senza fare i voti religiosi<sup>45</sup>, perseguono un fine apostolico secondo il diritto proprio della Società e

---

<sup>43</sup> Sull’approvazione delle nuove forme degli Istituti di vita consacrata vedi: L. SABBARESE, *La questione dell’autorità e le nuove forme di vita consacrata. Parte prima*, in *Periodica de re canonica* 97 (2008), p. 223-249.

<sup>44</sup> F. CIARDI, *La vita consacrata nel presente della Chiesa e del mondo*, in COMMISSIONE MISTA VESCOVI-RELIGIOSI ISTITUTI SECOLARI DELLA CEI (a cura di), *Vita consacrata. Un dono del Signore alla sua Chiesa*, Torino 1994, pp. 85-86.

<sup>45</sup> Qualche volta gli statuti di SVA possono prevedere che i membri di tale società hanno il diritto di fare i voti privati.

conducono “una vita fraterna in comune secondo un proprio modo di vivere” (cfr. CCEO can. 572). Queste Società sono regolate soltanto dal diritto particolare della propria Chiesa *sui iuris* o da quello stabilito dalla Sede Apostolica (cfr. CCEO can. 572). Nei due canoni precedenti il legislatore mostra l’apertura della Chiesa Universale verso altre forme di vita consacrata, stabilendo che per diritto particolare si possono costituire altre specie di asceti che imitano la vita eremitica oppure Ordini delle vergini o vedove consacrate (cfr. CCEO can. 570).

“Rispetto al PA, il CCEO contiene i seguenti nuovi blocchi tematici: gli Istituti secolari; le altre nuove forme di vita consacrata; le Società di vita apostolica, nettamente distinte dalle Società di vita comune a guisa dei religiosi, regolate, queste ultime autonomamente; emerge una seconda forma di eremiti o asceti, con o senza consigli evangelici, distinta dagli eremiti dei monasteri, la cui forma di vita è regolata autonomamente nei canoni 481- 485; le vedove consacrate assieme alle vergini, se professano la castità pubblica nel mondo”<sup>46</sup>.

Riassumendo il Titolo XII del CCEO, possiamo evidenziare sei gruppi che presentano le forme diverse della vita consacrata: 1) vita monastica; 2) vita religiosa; 3) vita societaria a guisa dei religiosi; 4) vita secolare negli Istituti secolari; 5) vita societaria apostolica; 6) vita di altre forme della consacrazione.

Le prime cinque forme di vita consacrata hanno un’importante caratteristica comune: sono vissute in comunità dei rispettivi Istituti monastici, religiosi, a guisa dei religiosi o secolari<sup>47</sup>. Il sesto punto presume la vita consacrata sia comunitaria sia individuale. Il legislatore prevede anche la possibilità della forma ascetica, dove l’asceta consacrato comunque viene legato ad un Istituto di vita consacrata; però il CCEO, considerando la ricca storia del monachesimo in Oriente, permette ugualmente le forme di vita consacrata individuali, che originalmente stavano alla base di ogni vita consacrata cenobitica, cioè quella vissuta in comunità<sup>48</sup>. Il can. 590 del CCEO legifera che per diritto particolare di ogni Chiesa *sui iuris* si possono costituire le specie di asceti senza un’adesione giuridica a qualche Istituto di vita consacrata, che imitano la vita eremitica.

Nello stesso tempo il legislatore dà il riconoscimento canonico a tali forme di vita consacrata individuale come vergini o vedove, “che professano

---

<sup>46</sup> L. LORUSSO, *Il diritto particolare dei monaci tra ius præcedens e ius vigens*, in *Iura Orientalia III* (2007), pp. 89-90.

<sup>47</sup> Negli Istituti secolari la vita comunitaria non è obbligatoria.

<sup>48</sup> Cfr. J. ABBASS, *Two Codes in comparison*, (Kanonika 7), Roma 1997, pp. 45-50.

nel secolo, ciascuna per conto proprio, la castità con professione pubblica” (CCEO can. 570). La differenza degli *ordo virginum* e *ordo viduarum* da tutti gli altri Istituti di vita consacrata, riconosciuti come tali dall’autorità ecclesiastica competente, sta nel fatto che quelle donne consacrate non vivono in comunità ma ognuna per conto proprio e non professano i tre consigli evangelici ma soltanto uno di essi, quello di castità<sup>49</sup>. In questi casi si pone in risalto la consacrazione a Dio ed al prossimo in modo totale, cioè con un cuore indiviso, espresso tramite la professione della castità e con la dedizione al servizio dei fratelli (cfr. LG 42).

Una delle importanti suddivisioni degli Istituti di vita consacrata esiste dal punto di vista dell’ordine sacro. Secondo il principio giuridico vigente, lo stato dei consacrati, per sua natura, non è né laicale né clericale (cfr. CIC can. 588 §1). Nonostante ciò gli Istituti di vita consacrata maschili si dividono come clericali oppure come non-clericali. Istituto clericale è quello che, secondo la volontà del fondatore oppure in forza di una legittima tradizione, è governato da chierici, assume l’esercizio della sacra ordinazione e come tale viene riconosciuto dall’autorità ecclesiastica competente (cfr. CIC can. 588 §2). Dunque, per essere clericale, i Superiori, sia Maggiori sia locali, di tale Istituto devono essere chierici. Non è necessario però che tutti i membri dell’Istituto assumano gli ordini sacri; ve ne possono essere anche alcuni senza ordinazione diaconale o sacerdotale. Il calcolo percentuale dei chierici nell’Istituto non determina il suo stato clericale, ma il fatto che i membri, secondo le prescrizioni del proprio statuto, sono destinati all’ordinazione diaconale e/o sacerdotale. È la Chiesa che dà il suo riconoscimento a un Istituto e gli conferisce lo stato giuridico come clericale oppure non-clericale, togliendo ogni dubbio canonico al riguardo<sup>50</sup>.

Invece, si chiama Istituto non-clericale quello che, riconosciuto come tale dalla Chiesa stessa, in forza della sua natura, dell’indole e del fine, ha un compito specifico, determinato dal fondatore o da una legittima tradizione, che non comporta l’esercizio dell’ordine sacro (cfr. CIC can. 588 §3). Lo *status* non-clericale di un Istituto di vita consacrata non impedisce che alcuni suoi membri, per la necessità della stessa istituzione, possano ricevere l’ordine sacro e, a maggior ragione, accedere al diaconato permanente<sup>51</sup>.

---

<sup>49</sup> Cfr. Ibidem, pp. 46-49.

<sup>50</sup> Cfr. A. CALABRESE, *Istituti di vita consacrata e società di vita apostolica*, Città del Vaticano 2011, pp. 46-48.

<sup>51</sup> Cfr. Ibidem, pp. 48-49.

### 2. 3. Consigli evangelici come i tre pilastri della consacrazione

Il progresso nella santità di vita è favorito da diversi consigli “che il Signore nel Vangelo propone all’osservanza dei suoi discepoli” (LG 42). Perciò nei testi dei quattro Vangeli troviamo molteplici consigli di Gesù ai suoi discepoli, però soltanto tre di essi, castità, povertà ed obbedienza, hanno assunto un’importanza speciale e con il passare del tempo sono stati denominati come “consigli evangelici”. Dunque, quando il diritto canonico parla di “consigli evangelici”, non aggiungendo nient’altro, si riferisce a questa triade classica<sup>52</sup>. Essi si oppongono ai tre fondamentali ostacoli che allontanano i fedeli cristiani dalla perfezione e li schiavizzano: la concupiscenza della carne, la concupiscenza degli occhi o eccessivo desiderio di possedere le cose temporali e la superbia della vita oppure tentazione di avere il potere sugli altri<sup>53</sup>. La radice dei consigli evangelici è cristologica, perché il Signore stesso li visse personalmente e diede ad essi preciso contenuto, insegnò la dottrina al riguardo ed invitò i suoi discepoli a vivere in modo conforme a tali principi fondamentali<sup>54</sup>.

Il Codice vigente della Chiesa Latina presenta una definizione piuttosto teologica dei consigli evangelici, proposti a tutti i fedeli e professati dai consacrati: “*Consilia evangelica in Christi Magistri doctrina et exemplis fundata, donum sunt divinum, quod Ecclesia a Domino accepit Eiusque gratia semper conservat*” (CIC can. 575). La norma presenta i consigli intorno all’accoglienza e professione dei quali si costruisce tutta la vita consacrata. La consacrazione tramite la professione dei tre consigli evangelici non è soltanto la consacrazione battesimale, anche se da essa scaturisce e si pone in linea con essa. Tale consacrazione costituisce nelle comunità dei fedeli uno stato particolare e stabile della vita che pone i consacrati in una condizione giuridica determinata (cfr. CIC can. 207 §2)<sup>55</sup>. La vita dei consigli professati non è semplicemente una vita battesimale vissuta con una coerenza adeguata, cioè fino in fondo e senza riserve, ma è un cammino tutto speciale, proposto da Dio solo per le persone da Lui chiamate.

Da questo si nota come la consacrazione delle persone chiamate non è causata dal sacramento del battesimo ma dai consigli evangelici che esse

<sup>52</sup> Cfr. D. CENALMOR – J. MIRAS, *Il diritto della Chiesa...*, p. 182.

<sup>53</sup> Cfr. A. CALABRESE, *Istituti di vita consacrata e società di vita apostolica...*, p. 15.

<sup>54</sup> Cfr. D. J. ANDRÉS, *Il diritto dei religiosi...*, pp. 34-35.

<sup>55</sup> Cfr. S. RECCHI, *Gli Istituti di vita consacrata e le società di vita apostolica*, GRUPPO ITALIANO DOCENTI DI DIRITTO CANONICO (a cura di), *Corso Istituzionale di Diritto Canonico*, Milano 2005, p. 173.

hanno professato e ciò vuol dire che non è fondata, in senso tecnico, su un sacramento<sup>56</sup>. La donazione a Dio mediante la professione dei consigli ha una forma propria che si differenzia da quella alla quale è tenuto ogni cristiano in virtù del suo battesimo. È la dedizione di tutta la vita in forma stabile, vuol dire vivere la totale appartenenza a Dio e nella piena disponibilità verso di Lui come un atto continuo di amore totale<sup>57</sup>.

Tra i documenti principali che trattano il tema della consacrazione e dei consigli evangelici occupa un posto rilevante la costituzione conciliare *Lumen Gentium*, che afferma:

“I consigli evangelici della castità consacrata a Dio, della povertà e dell’obbedienza, fondati sulla parola e sull’esempio del Signore, e raccomandati dagli apostoli, dai padri, dai dottori e dai pastori della Chiesa, sono un dono divino che la Chiesa ha ricevuto dal suo Signore e che con la sua grazia conserva sempre. L’autorità della Chiesa, sotto la guida dello Spirito Santo, si è data cura di interpretarli, di regolarne la pratica e di costruire intorno ad essi anche forme stabili di vita (LG 43)”.

Dunque, i tre sopranominati consigli evangelici sono un fatto cristiano ed *in primis* sono un dono di Dio alla sua Chiesa. Essi sono i mezzi efficaci per condurre una persona alla santità; non sono un traguardo in se stessi, perciò sono consigliabili a tutti i fedeli<sup>58</sup>, ma soprattutto sono rivolti alle persone che nella loro vita hanno risposto alla chiamata dello Spirito Santo e che desiderano seguire il Signore più da vicino, diventando i suoi profeti per la gente contemporanea.

Spetta unicamente alla competente autorità ecclesiastica interpretare i consigli evangelici e regolare con le rispettive norme la prassi per professarli (cfr. CIC can. 576). Tale competenza appartiene, per sua natura, alla triplice funzione della Chiesa di insegnare, di santificare e di governare. È diritto nativo ed esclusivo della Chiesa approvare le forme stabili di vita consacrata e il modo di professare i consigli, come pure l’interpretazione di essi. L’autorità ecclesiastica con la sua interpretazione dei consigli garantisce la vera dottrina sull’argomento, circondandolo con una legislazione appropriata e in tal modo proteggendolo con il carattere giuridico<sup>59</sup>.

---

<sup>56</sup> Cfr. V. DE PAOLIS, *La vita consacrata nella Chiesa...*, p. 65.

<sup>57</sup> Cfr. *Ibidem*, p. 67-68; cfr. *Vita consacrata* in L. CHIAPPETTA, *Prontuario di Diritto Canonico e Concordatario*, Roma 1994, p. 1318.

<sup>58</sup> Cfr. J. ROVIRA, *Consigli evangelici e vita consacrata*, Roma 2007, p. 54.

<sup>59</sup> Cfr. J. KCOURY, *Commento al can. 573*, in P. V. PINTO (a cura di), *Commento al Codice di Diritto Canonico*, Città del Vaticano 2001, p. 349.

Rimanendo nell'ambito della consacrazione specifica, si deve notare come questi tre consigli, vissuti e proposti dal Signore stesso, possono essere professati dai consacrati pubblicamente oppure privatamente, sempre seguendo la vigente normativa canonica. Pubblicamente essi vengono professati in due modi, tramite: a) i voti pubblici; b) altri vincoli sacri, certamente giuridici che devono essere definiti nel diritto proprio di ciascun Istituto di vita consacrata<sup>60</sup>. Il diritto comune stabilisce che gli Istituti di vita religiosa come quelli monacali o religiosi sono tenuti in forma obbligatoria alla professione dei consigli mediante i "voti", invece per gli altri Istituti si dà la possibilità di prescrivere nel diritto proprio con quali "vincoli sacri" si assume la professione dei consigli<sup>61</sup>. Come esempio di "vincoli" possiamo citare i voti privati, le promesse o i giuramenti.

### 2. 3. 1. I voti di obbedienza, castità e povertà

Tradizionalmente, circa dal sec. XII, nella Chiesa il primo posto della triade veniva occupato dalla povertà evangelica. Il Concilio Vaticano II, invece, ha dato la precedenza alla castità, seguita dalla povertà ed obbedienza (cfr. LG 42-43)<sup>62</sup>. Questo ordine aggiornato dai padri conciliari sarà molto osservato non soltanto dai testi dello stesso Concilio (LG 42, 43, 46, 50; PC 1, 12-14, 25), ma anche da importanti documenti postconciliari (cfr. RC 13, MR 10, VC 1, 21, 88-92). Il motivo per il quale il Concilio ha voluto questo cambiamento nell'ordine dei consigli non lo troviamo in modo esplicito nei testi conciliari. Però ci possono essere di grande aiuto i commenti dei periti del Concilio, che sottolineano il consiglio di castità come un aspetto più caratteristico della vita consacrata, considerandolo come la sua porta d'ingresso (VC 14, 32, 62)<sup>63</sup>. La castità è "l'unico consiglio peculiare, mentre l'obbedienza e povertà vengono raccomandati anche agli altri cristiani"<sup>64</sup>. Inoltre va sottolineato che il Vaticano II non usa l'espressione "castità perfetta", per non dare motivo d'interpretazione sbagliata del matrimonio.

<sup>60</sup> Cfr. D. J. ANDRÉS, *Il diritto dei religiosi...*, p. 35.

<sup>61</sup> Cfr. V. DE PAOLIS, *La vita consacrata nella Chiesa...*, p. 76.

<sup>62</sup> Nel CCEO, secondo la tradizione del monachesimo orientale, l'elenco dei consigli si apre con l'obbedienza evangelica, seguita dalla castità e dalla povertà.

<sup>63</sup> Cfr. J. ROVIRA, *La vita consacrata oggi. Rinnovarsi tra sfide e vitalità*, Roma 2004, p. 150.

<sup>64</sup> S. GONZALES SILVA, *Fondamenti teologici della vita consacrata*, in AA.VV. *Lo stato giuridico dei consacrati. Per la professione dei consigli evangelici*, Città del Vaticano 1985, p. 24.

Invece si dà la preferenza ai termini “continenza perfetta”, “castità consacrata a Dio” e “celibato”<sup>65</sup>.

Con la professione della castità una persona consacrata non solo si astiene da ogni atto contrario al sesto e nono comandamento, perché questo è l’obbligo morale per tutti i fedeli cristiani, ma rinuncia anche al matrimonio e a tutti gli atti idonei dell’amore coniugale e si impegna con assoluta fedeltà a rispettare la virtù della purezza del cuore nei pensieri, nelle parole e nelle azioni<sup>66</sup>. La professione di questo consiglio unisce in armonia i due aspetti importanti: riserva per Dio ed invio al servizio degli altri, perché la castità “libera in maniera speciale il cuore dell’uomo” (PC 12)<sup>67</sup>.

Il consiglio della castità permette alla persona consacrata di liberare la sua passione ed essere perseverante e fedele verso Dio e il suo prossimo. Il celibato consacrato “è anzitutto frutto di una seduzione divina che spinge i pochi a cui è dato di capire a vivere in un modo diverso dall’ordinario, ma certamente non meno attraente e fruttuoso, l’intimità e la passione”<sup>68</sup>.

Il legislatore nel can. 599 del CIC sottolinea: “*Evangelicum castitatis consilium propter Regnum coelorum assumptum, quod signum est mundi futuri et fons uberioris fecunditatis in indiviso corde, obligationem secumfert continentiae perfectae in caelibatu*”. Assumendo con la libertà dei figli di Dio l’impegno della castità consacrata, la persona dedica tutta sé stessa al Signore per la causa del Regno promesso. È una sublimazione della sessualità per il Regno di Dio e un segno del mondo futuro. La castità evangelica non è un’alienazione della persona consacrata, ma è una promozione delle capacità tese alla vita futura che non ha fine<sup>69</sup>. “Nella fecondità del corpo e del cuore esiste una singolare disposizione a fare della propria vita una oblazione totale”<sup>70</sup>.

Dal canone sopracitato vediamo che il contenuto giuridico della castità consacrata consiste in due realtà: 1) la continenza perfetta e 2) il celibato. Lo stato di celibato rivela soltanto un aspetto del consiglio, dimostrando che la persona non ha i vincoli matrimoniali. Però non dice nulla sulla virtù della continenza che per di più deve essere perfetta. D’altra parte, se

<sup>65</sup> Cfr. Ibidem, p. 24.

<sup>66</sup> Cfr. R. GRÄF, *Anime di Cristo. Considerazioni sui consigli evangelici e sui voti religiosi*, Mantova 1957, p. 59.

<sup>67</sup> Cfr. C. MACCISE, *Cento temi di vita consacrata...*, p. 139.

<sup>68</sup> N. DELL’AGLI, *I consigli evangelici... Una vita felice*, in AA.VV. *Il cuore della legge e le leggi del cuore. Attualità dei Consigli evangelici*, Roma 2008, p. 48.

<sup>69</sup> Cfr. J. KCOURY, *Commento al can. 573*, in P. V. PINTO (a cura di), *Commento al Codice di Diritto Canonico*, Città del Vaticano 2001, pp. 362-363.

<sup>70</sup> Ibidem, p. 363.

approfondiamo l'argomento della continenza perfetta, risulta che essa può sussistere anche nella vita matrimoniale di una coppia, come ci insegna la storia. Dunque, perché si possa parlare del consiglio evangelico di castità, è richiesta la presenza contemporanea di tutte e due le realtà: la perfetta continenza e il celibato<sup>71</sup>. La professione perpetua del consiglio di castità negli Istituti monacali o religiosi rende invalidi gli atti contrari al voto (cfr. CCEO can. 466 e can. 533) e costituisce un impedimento dirimente al matrimonio canonico.

Le persone consacrate abbracciano la povertà evangelica in ragione dell'imitazione di Cristo, che essendo ricco si è fatto povero per noi (cfr. PC 13). “La povertà evangelica è un valore in sé, per il fatto che imita Cristo povero il quale, libero dalle cose terrene, si consacrò totalmente a coloro che erano del Padre suo”<sup>72</sup>. Il legislatore ha voluto sottolineare le principali caratteristiche spirituali e canoniche del consiglio di povertà nel can. 600 del CIC:

*Evangelicum consilium paupertatis ad imitationem Christi, qui propter nos egenus factus est cum esset dives, praeter vitam re et spiritu pauperem, operose in sobrietate ducendam et a terrenis divitiis alienam, secumfert dependentiam et limitationem in usu et dispositione bonorum ad normam iuris proprii singulorum institutorum (CIC can. 600).*

Come vediamo, all'inizio del canone il legislatore sottolinea che la povertà è un consiglio evangelico e come tale costituisce una scelta, una opzione in vista di seguire ed imitare Cristo. Il consiglio di povertà assume un valore nella misura in cui imita Gesù povero, che è fonte e fine di ogni povertà, e non consiste nella mancanza di rapporti con i beni temporali o nel non averne proprio. Essa si esprime nel distacco e nello spirito di libertà dai beni materiali<sup>73</sup>.

Dal punto di vista giuridico, il consiglio di povertà evangelica è caratterizzato da due elementi: dipendenza e limitazione<sup>74</sup>. Va precisato che non tutte le persone consacrate hanno obbligo di rinunciare al possesso di propri beni temporali. Questo è necessario solo per i membri dei Monasteri

<sup>71</sup> Cfr. V. DE PAOLIS, *La vita consacrata nella Chiesa...*, pp. 78-79.

<sup>72</sup> SINODO DEI VESCOVI, *Proposte della IX Assemblea generale ordinaria del Sinodo dei vescovi sulla vita consacrata e la sua missione nella chiesa e nel mondo del 28 ottobre 1994*, in E. LORA (a cura di), *Enchiridion della Vita Consacrata*, Bologna 2001, p. 3113.

<sup>73</sup> Cfr. J. KCOURY, *Commento al can. 573*, in P. V. PINTO (a cura di), *Commento al Codice di Diritto Canonico*, Città del Vaticano 2001, p. 363.

<sup>74</sup> Cfr. D. J. ANDRÉS, *Il diritto dei religiosi...*, pp. 29-30.

*sui iuris* e degli Ordini religiosi. Tali beni sono di due categorie: quelli di cui la persona consacrata è in possesso al momento di entrare definitivamente nell'Istituto e quelli che acquista durante la sua permanenza nell'Istituto<sup>75</sup>.

La dipendenza significa che il consacrato che fa professione di povertà evangelica si impegna a non godere più dei beni temporali, anche se sono propri, senza limiti della libertà d'uso previsti dall'ordinamento canonico comune e dal diritto proprio dell'Istituto d'appartenenza. Il Superiore competente ha il diritto di limitare l'uso del bene e esigerne il resoconto. "La dipendenza da sola potrebbe andare d'accordo con una vita confortata da tutte le comodità derivanti dai beni temporali. La povertà esige anche una parsimonia circa i beni. Esige una limitazione"<sup>76</sup>, la quale è una conseguenza della rinuncia al diritto naturale di ogni persona all'uso dei beni materiali. Però come insegna il decreto del Vaticano II sul rinnovamento della vita religiosa *Perfectae caritatis*: "Non basta dipendere dai Superiori nell'uso dei beni, ma occorre che i religiosi siano poveri effettivamente e in spirito, avendo il loro tesoro in cielo (cfr. Mt 6,20)" (n. 13).

Nei Monasteri *sui iuris* e negli Ordini i membri devono rinunciare radicalmente ai propri beni materiali ancora prima della professione solenne, secondo le norme di diritto comune e in modo prescritto dal diritto proprio (ved. CCEO cann. 534 1°, 529 §2). In virtù di questo atto giuridico di rinuncia il professo perpetuo perde la capacità canonica di acquistare e di possedere i beni temporali come propri. Inoltre, tutti i beni acquistati in seguito saranno di proprietà dell'Istituto.

La professione della povertà comporta in tutti gli Istituti di vita consacrata: 1) lo spirito di povertà evangelica; 2) uno stile di vita povero di fatto; 3) una vita laboriosa; 4) la dipendenza dai Superiori nell'acquisto e nell'uso dei beni materiali; 5) la limitazione nell'usare e nel disporre dei beni, secondo la normativa comune e propria<sup>77</sup>.

Però il carattere sacrificale della vita consacrata viene evidenziato in modo particolare dal consiglio dell'obbedienza. La persona consacrata sottomette la propria volontà a un Superiore non perché è incapace di autodeterminazione, di responsabilità o per coordinare meglio la propria

---

<sup>75</sup> Cfr. J. KCOURY, *Commento al can. 573*, in P. V. PINTO (a cura di), *Commento al Codice di Diritto Canonico*, Città del Vaticano 2001, p. 364.

<sup>76</sup> Cfr. V. DE PAOLIS, *La vita consacrata nella Chiesa...*, p. 80.

<sup>77</sup> Cfr. M. DORTEL-CLAUDOT, *Povertà*, in C. CORRAL, V. DE PAOLIS, G. GHIRLANDA (a cura di), *Nuovo dizionario di diritto canonico*, Milano 1993, p. 812.

attività personale e comunitaria, ma per professare a Dio la propria dipendenza di figlio, come Gesù ha professato la sua obbedienza al Padre<sup>78</sup>.

Trattando il tema dell'obbedienza nella vita consacrata<sup>79</sup>, il diritto fa un collegamento con l'argomento del Superiore, cioè dell'autorità legittima: "*Evangelicum oboedientiae consilium, spiritu fidei et amoris in sequela Christi usque ad mortem oboedientis suspectum, obligat ad submissionem voluntatis erga legitimos Superiores, vices Dei gerentes, cum secundum proprias constitutiones praecipiant*" (CIC can. 601). Dal punto di vista teologico-spirituale il consiglio di obbedienza spinge la persona consacrata a inserirsi nel cammino di obbedienza al Padre tramite le mediazioni umane. Soltanto nella fede, come precisa il canone, trova senso il consiglio evangelico, che è mosso dall'amore verso Dio e verso il prossimo.

Dal punto di vista canonico il consiglio dell'obbedienza obbliga la persona consacrata a sottomettere la propria volontà al legittimo Superiore quale rappresentante di Dio, quando esso comanda secondo il diritto proprio dell'Istituto. Per la sua realizzazione ogni Istituto di vita consacrata è organizzato sotto la guida del Superiore o dei Superiori che hanno una potestà ricevuta da Dio per servire gli altri ed accompagnarli alla santità personale e agli obiettivi dell'Istituto stesso. "Il Superiore compie funzione di ministro o di mediatore. Qui risiede la forza della sua autorità"<sup>80</sup>. Dunque, il consacrato ha l'obbligo di conformare la propria vita, perciò anche la propria volontà, al progetto comune della comunità a cui appartiene ed obbedire ai Superiori, attraverso i quali il Signore lo guida<sup>81</sup>.

L'espressione del canone sui Superiori che "rappresentano Dio" non significa che ogni atto della loro volontà contiene la volontà del Signore. Sarebbe difficile, se non impossibile. Il senso di questa affermazione è il seguente: Dio guida ogni comunità di consacrati per mezzo dei legittimi Superiori e vuole che si obbedisca ad essi, quando comandano nell'ambito delle loro competenze e secondo il diritto comune e proprio<sup>82</sup>. I Superiori non possono andare oltre l'ambito che circonda il diritto comune e il diritto proprio dell'Istituto.<sup>83</sup> Secondo la logica del diritto universale, il Superiore

<sup>78</sup> Cfr. J. KCOURY, *Commento al can. 573*, in P. V. PINTO (a cura di), *Commento al Codice di Diritto Canonico*, Città del Vaticano 2001, pp. 364-365.

<sup>79</sup> Cfr. G. GHIRLANDA, *Servizio dell'autorità e obbedienza nella vita religiosa - 2*, in *Vita consacrata*, (marzo/aprile 2013), pp. 154-159.

<sup>80</sup> Cfr. J. KCOURY, *Commento al can. 573*, in P. V. PINTO (a cura di), *Commento al Codice di Diritto Canonico*, Città del Vaticano 2001, p. 365.

<sup>81</sup> Cfr. V. DE PAOLIS, *La vita consacrata nella Chiesa...*, p. 82.

<sup>82</sup> Cfr. *Ibidem*, pp. 82-83.

<sup>83</sup> Cfr. *Ibidem*, p. 83.

non può comandare, e la persona consacrata non è tenuta ad obbedire, su cose o azioni: 1) contrarie alla legge divina, alla legge ecclesiastica oppure alla legge civile, purché sia giusta; 2) che superano il possibile (perché nessuno è tenuto all'adempimento dell'impossibile) oppure ordinano atti eroici o austerità non contemplate dal diritto proprio ; 3) che sono al di fuori o al di sotto del diritto divino o ecclesiastico<sup>84</sup>.

Dal punto di vista giuridico, il dovere dell'obbedienza obbliga il consacrato a prestare un'obbedienza materiale, che è la semplice esecuzione dell'ordine ricevuto dal legittimo Superiore, invece l'obbedienza interna è solo raccomandata. L'obbligo stretto si presenta nel caso in cui il precetto viene dato dal Superiore in modo formale col richiamo esplicito o implicito al vincolo professato di obbedienza<sup>85</sup>.

### 2. 3. 2. Il concetto giuridico del “voto”

Prima di esaminare il concetto giuridico del voto, bisogna notare anche una sfumatura teologico-giuridica che riguarda i tre consigli evangelici professati in un Istituto di vita consacrata:

“sia i monaci che i religiosi negli Ordini e nelle Congregazioni sono consacrati a Dio per mezzo dei voti pubblici di obbedienza, castità e povertà (can. 410); ma mentre per i monaci il CCEO parla di “consacrazione o professione monastica” per sottolineare il senso più specifico e tradizionale dello stato monastico assunto con la professione monastica nella quale sono compresi anche i tre voti, per i membri di Ordini e Congregazioni il CCEO parla semplicemente di “professione” con i tre voti, con la quale il religioso assume lo stato religioso. Tuttavia, come la professione monastica non si limita ai tre voti, ma alla consacrazione dell'intero essere del monaco a Dio, così anche la professione religiosa negli Ordini e nelle Congregazioni non si limita ai tre voti, ma il religioso consacra il suo intero essere a Dio nella sequela del Signore”<sup>86</sup>.

Dopo aver chiarito questa sfumatura teologico-giuridica della consacrazione, possiamo anche precisare il significato del termine “voto”, perché, come abbiamo detto sopra, la professione dei tre consigli evangelici avviene tramite i voti pubblici oppure altri vincoli sacri.

---

<sup>84</sup> Cfr. A. CALABRESE, *Istituti di vita consacrata e società di vita apostolica...*, pp. 20-21.

<sup>85</sup> Cfr. *Ibidem*, p. 22.

<sup>86</sup> D. SALACHAS, *La vita consacrata nel Codice dei Canonici delle Chiese Orientali*, Bologna 2006, pp. 226-227.

“Con i voti della propria professione religiosa, il religioso si restituisce a Dio, non come oggetto di promessa (Dio già lo possiede), ma come dono culturale: ogni rapporto dell’uomo con Dio, si deve tradurre necessariamente in chiave culturale, perché soltanto il “culto” è oggetto di accoglimento da parte di Dio. L’offerta, con cui si offre a Dio un bene in chiave di culturalità, costituisce un “sacrificio”<sup>87</sup>.

Spesso attraverso l’esame del termine “voto” è più facile comprendere il significato degli stessi consigli evangelici. Anche se con i voti il religioso non si restituisce a Dio come oggetto di promessa, però il legislatore ha voluto precisare che “*votum, idest promissio deliberata ac libera Deo facta de bono possibili et meliore, ex virtute religionis impleri debet*” (CIC can 1191 §1). “È l’atto quindi secondo il quale l’individuo diventa membro di un Istituto”<sup>88</sup> religioso.

Nell’AT il termine “voto” si usava spesso nel senso di una offerta a Dio (cfr. Lv. 22, 18-27; 27, 1-29; Nm. 6, 1-21; Dt. 12, 6-12; 23, 22-24), perché molto spesso proprio tramite diverse offerte del culto il popolo provava ad ottenere una grazia da Dio. Nel NT, invece, non si attribuisce nessuna importanza alla categoria “voto” nel senso di atto culturale di consacrazione o promessa. I Padri greci comprendevano il voto nel senso linguistico contemporaneo, cioè come un’offerta a Dio fatta dall’uomo. Ma i Padri latini hanno dato al termine “voto” un significato tipicamente romano di “*ius sacrum*”, sacra promessa, che bisogna adempiere; una promessa a Dio di fare qualcosa, da cui scaturisce un obbligo predominante di mantenerla. Lo sviluppo del monachesimo conduce al concetto del voto come lo abbiamo oggi: una promessa deliberata e libera che una persona fa a Dio, di rinunciare a un bene per un bene ancora più grande<sup>89</sup>.

Dalla definizione sopracitata risulta che il voto è una promessa: non un semplice desiderio, ma la volontà impegnata a compiere il contenuto del voto. Da questa promessa scaturisce un obbligo che condiziona tutto il vissuto del membro di un Istituto religioso. Tale promessa deve essere deliberata, vuol dire che non si lascia spazio alla ignoranza sostanziale del contenuto del voto e all’errore sostanziale (ambedue costituiscono il motivo d’invalidità del voto). La persona deve godere del necessario uso di ragione per poter porre una promessa deliberata. Oltre a deliberata, tale promessa deve essere anche

---

<sup>87</sup> A. BONI, *Gli istituti religiosi e la loro potestà di governo...*, p. 437.

<sup>88</sup> J. KCOURY, *Commento al can. 573*, in P. V. PINTO (a cura di), *Commento al Codice di Diritto Canonico*, Città del Vaticano 2001, p. 348.

<sup>89</sup> Cfr. J. ROVIRA, *Consigli evangelici e vita consacrata...*, pp. 127-138.

libera, cioè priva della violenza estrinseca al soggetto e del timore grave (la presenza di queste due realtà, ma anche di una sola, invalida il voto emesso)<sup>90</sup>.

La persona che professa i voti, fa la sua promessa deliberata e libera a Dio, che è unico destinatario del *culto di latria*. L'oggetto del voto è un bene, perché sarebbe insensato e inconciliabile promettere al Signore una cosa non buona oppure cattiva. Questo bene non può essere una cosa moralmente e fisicamente impossibile da realizzare, perché l'impossibilità cancellerebbe l'obbligo della promessa. Con il voto la persona consacrata promette a Dio un bene possibile ma anche migliore degli altri possibili beni che si omettono con forza, quando si assume l'impegno della promessa fatta al Signore. Il diritto comune sottolinea la necessità che il voto sia compiuto in virtù della religione, che costituisce la forma del voto (perché qualifica formalmente ogni voto come voto religioso) e il fine del voto (perché la motivazione della religione è del tutto adeguata alla natura della promessa fatta al Signore e convertita in atto di culto)<sup>91</sup>.

Il legislatore nel can. 1192 del CIC enumera solo i tre tipi di voti:

“§ 1. *Votum est publicum, si nomine Ecclesiae a legitimo Superiore acceptetur; secus privatim.*

§ 2. *Sollemne, si ab Ecclesia uti tale fuerit agnitum; secus simplex.*

§ 3. *Personale, quo actio voventis promittitur; reale, quo promittitur res aliqua; mixtum, quod personalis et realis naturam participat*”.

Nel §1 vediamo che in ragione della pubblicità i voti potrebbero essere pubblici o privati. Il voto pubblico è quello che viene emesso dalla persona consacrata davanti ad un Superiore legittimo che in nome della Chiesa lo accetta; altrimenti esso è di carattere privato<sup>92</sup>. Il §2 distingue il voti in ragione degli effetti: solenne oppure semplice. Il voto è solenne solo nel caso in cui la Chiesa lo riconosce come tale, lo tutela con delle norme giuridiche e assegna agli atti contrari ad esso effetti invalidanti e inabilitanti. Il diritto comune vigente, per quanto riguarda i monaci ed i religiosi, non fa più la distinzione tra voti solenni e quelli semplici. Però tale distinzione potrebbe sussistere per diritto proprio dell'Istituto religioso, con gli effetti giuridici da esso previsti<sup>93</sup>.

Come sottolinea il legislatore supremo nel §3, altra divisione giuridica dei voti riguarda la materia della promessa. Il voto è personale perché

<sup>90</sup> Cfr. D. J. ANDRÉS, *Il diritto dei religiosi...*, pp. 48-49.

<sup>91</sup> Cfr. *Ibidem*, pp. 49-50.

<sup>92</sup> Nel CCEO tale distinzione si trova nel can. 889 §4.

<sup>93</sup> Cfr. A. CALABRESE, *Istituti di vita consacrata e società di vita apostolica...*, p. 93.

l'emittente promette una azione personale; reale perché la promessa ricade su una cosa reale, vale a dire su tutto ciò che in qualche modo appartiene a quella persona che emette il voto. Negli istituti religiosi (di cui parleremo più avanti) i voti sono misti perché l'emittente promette una azione personale e una cosa reale la cui esecuzione comporta la donazione di una cosa o il contrario<sup>94</sup>. Secondo la normativa canonica comune, che riguarda le persone consacrate, oltre le distinzioni riportate sopra, i voti possono essere perpetui oppure temporali, vale a dire emessi per un tempo stabilito dal diritto comune o dal diritto proprio degli Istituti religiosi. I voti temporanei possono essere ripetuti più volte, dipende da ciò che stabilisce il diritto proprio, oppure essere emessi una sola volta, prima di emettere i voti perpetui.

Normalmente, per tutti gli Istituti religiosi i voti sono tre e corrispondono ai tre consigli evangelici. Nonostante ciò, diversi Istituti possono avere un quarto o anche un quinto voto aggiuntivo<sup>95</sup>, previsto dai tipici o statuti propri degli Istituti. Ma i voti aggiuntivi non possono mai sostituire né completamente né parzialmente i tre voti comuni, cioè i voti di castità, povertà ed obbedienza<sup>96</sup>.

## 2. 4. Classificazione canonica degli Istituti religiosi

Da questo punto il nostro campo di ricerca si restringe solo ai monaci e religiosi di cui trattano i cann. 410-553 del CCEO, tralasciando i membri degli Istituti di vita consacrata a guisa dei religiosi, degli Istituti secolari, delle Società di vita apostolica e delle altre forme della vita consacrata approvate dalla Chiesa. Tratteremo soltanto di due categorie principali della vita consacrata: monaci e religiosi, che generalmente il legislatore mette sotto un'unica categoria dello "stato religioso" (cfr. CCEO can. 410). Il Codice Orientale evidenzia i punti principali e le caratteristiche fondamentali di questo stato, descrivendolo come:

*“est stabilis in communi vivendi modus in aliquo instituto ab Ecclesia approbato, quo christifideles Christum, Magistrum et Exemplum Sanctitatis, sub actione Spiritus Sancti pressius sequentes novo ac speciali titulo consecrantur per vota publica oboedientiae, castitatis et paupertatis sub legitimo Superiore ad normam statutorum servanda, saeculo renuntiant ac totaliter se devovent caritatis perfectioni assequendae in servitium Regni Dei*

<sup>94</sup> Cfr. D. J. ANDRÉS, *Il diritto dei religiosi...*, p. 50.

<sup>95</sup> Ad esempio: il voto di obbedienza al Romano Pontefice, di assistenza dei malati gravi, ai pellegrini, agli emigrati e profughi ecc.

<sup>96</sup> Cfr. A. CALABRESE, *Istituti di vita consacrata e società di vita apostolica...*, p. 94.

*pro Ecclesiae aedificatione et mundi salute utpote signa coelestem gloriam praenuntiantia*” (CCEO can. 410).

Lo stato religioso, come afferma il canone sopracitato, costituisce un modo stabile di vita. Che significa che non basta tendere o semplicemente desiderare la perfezione cristiana; è doverosa anche la stabilità e perseveranza nel seguire Cristo giorno dopo giorno, obbedendo alle norme comuni ed al diritto proprio dell’Istituto di cui si fa parte<sup>97</sup>. I monaci e religiosi rinunciano alla vita del secolo e si consacrano totalmente alla sequela di Gesù più da vicino nella comunità dei confratelli o consorelle. Lo stato di vita stabile nella castità, povertà ed obbedienza “manifesta ecclesialmente una specie di matrimonio sacrificale e culto con Dio, che allude alla vita futura”<sup>98</sup>. Come sottolinea LG 44: “Lo stato religioso, il quale rende più liberi i suoi seguaci dalle cure terrene, meglio testimonia la vita nuova ed eterna, acquistata dalla redenzione di Cristo, e meglio preannuncia la futura risurrezione e la gloria del Regno celeste”.

Oltre le caratteristiche comuni di cui abbiamo accennato precedentemente, lo stato della vita monastica e religiosa si distingue dalla vita in comunità di un Istituto approvato dalla competente autorità ecclesiastica. Per autorità competente si intende il Romano Pontefice, il Capo del Collegio Episcopale, che gode di potestà suprema, piena, immediata ed universale nella Chiesa, ed i Vescovi, sia eparchiali, che godono della potestà propria, ordinaria ed immediata, sia gli altri che sono preposti ad una Chiesa particolare oppure ad una comunità ad essa equiparata e che godono di potestà esecutiva ordinaria generale<sup>99</sup>.

“L’espressione “in comune” sottolinea una caratteristica propria della vita monastica e religiosa di cui il cenobitismo rappresenta in Oriente l’organizzazione monastica più perfetta”<sup>100</sup>. Una delle conseguenze giuridiche della vita monastica o religiosa è il dovere di abitare in un monastero o una casa religiosa legittimamente eretta e sotto la responsabilità del Superiore. Per adempiere lo spirito della norma sulla vita “in comune” è necessario che i religiosi vivano la loro consacrazione nei luoghi appropriati e legittimamente eretti come monasteri oppure case religiose degli Ordini o delle

<sup>97</sup> Cfr. G. GIROTTI – J. KHOURY, *Commento al can. 410*, in P. V. PINTO (a cura di), *Commento al Codice dei Canonici delle Chiese Orientali*, Città del Vaticano 2001, pp. 362-363.

<sup>98</sup> D. J. ANDRÉS, *Il diritto dei religiosi...*, p. 110.

<sup>99</sup> G. GIROTTI – J. KHOURY, *Commento al can. 410*, in P. V. PINTO (a cura di), *Commento al Codice dei Canonici delle Chiese Orientali*, Città del Vaticano 2001, p. 362.

<sup>100</sup> *Ibidem*, p. 363.

Congregazioni<sup>101</sup>. Se non per gravi motivi, a loro viene proibito di vivere nelle case particolari che non corrispondono alle caratteristiche fondamentali di un monastero o di una vera casa religiosa. Dunque, la vita “in comune” viene imposta ai religiosi come un obbligo specifico (cfr. CIC can. 665). Tale stile di vita comporta la rinuncia alla vita individuale ed indipendente (cfr. PC 5), adotta la vita in comune sotto un Superiore e nella osservanza del diritto proprio dell’Istituto d’appartenenza<sup>102</sup>. La separazione o rinuncia al mondo si verifica tramite l’osservanza dei voti emessi, nella clausura, nella vestizione appropriata (l’uso dell’abito religioso), nella regolarità dei momenti delle preghiere comunitarie e negli altri atti di dedizione.

Altra caratteristica importante con la quale si specifica la vita monastica e religiosa è il modo con cui le persone consacrate aderiscono a un Istituto: “per mezzo dei voti pubblici di obbedienza, castità e povertà” (CCEO can. 410). La promessa deliberata e libera del monaco o religioso, fatta al Signore, verso un bene possibile e migliore, deve essere compiuta in modo pubblico. I voti non sono pubblici per il fatto che sono emessi davanti un gruppo di persone, per esempio davanti alla comunità dei consacrati e/o familiari, ma perché vengono emessi nelle mani di un legittimo Superiore ecclesiastico e vengono da lui accettati in nome della Chiesa<sup>103</sup>.

I religiosi, la cui vita consacrata viene regolata dai cann. 410-553 del CCEO, si dividono in tre categorie: 1) monaci; 2) religiosi appartenenti ad un Ordine; 3) religiosi appartenenti ad una Congregazione. Da questo risulta la classificazione canonica degli Istituti religiosi: 1) Monasteri *sui iuris*; 2) Ordini; 3) Congregazioni. Il legislatore stabilisce che essi sono per il diritto stesso persone giuridiche, riconosciute come tali dall’autorità della Chiesa (cfr. CCEO can. 423).

### **2. 4. 1. I Monasteri *sui iuris***

Secondo lo spirito del Codice Orientale, la vita monastica odierna deve essere radicata nella tradizione ed essere fedele ai principi teologici e spirituali, ma anche quelli canonici, del monachesimo tradizionale dell’Oriente, rispettando nello stesso tempo la normativa canonica vigente comune e propria. Il concetto fondamentale del monachesimo non è cambiato

---

<sup>101</sup> Cfr. J. HERVADA, *Commento al can. 608*, in P. LOMBARDÍA, J. I. ARRIETA, (a cura di) *Codice di Diritto Canonico*, vol. I, Roma 1986, p. 457.

<sup>102</sup> Cfr. D. J. ANDRÉS, *Il diritto dei religiosi...*, pp. 108-111.

<sup>103</sup> Cfr. *Ibidem*, pp. 102-105.

con il tempo, anche se il modo di vivere monastico si differenzia a causa delle diverse mentalità culturali di ogni epoca. Si può affermare che “i monaci sono quegli uomini e donne che, lasciato il mondo, cercano di fatto Dio entro le mura del monastero, non antepoendo assolutamente nulla a Cristo e componendo armonicamente preghiera e lavoro”<sup>104</sup>.

Il diritto definisce un monastero come una casa religiosa dove i membri che la abitano tendono alla perfezione evangelica, osservando le regole e le tradizioni della vita monastica (cfr. CCEO can. 433 §1). Il monastero, secondo la legge comune, è la *domus regularis*. Il significato tecnico di una casa religiosa è il seguente: 1) in senso materiale, la casa religiosa è la sede fissa dove abita la comunità; 2) nel suo significato formale, la casa religiosa è costituita dalla comunità dei consacrati; 3) in senso globale, la casa religiosa include la comunità e la sede fissa dove questa comunità abita<sup>105</sup>. Per quanto riguarda la personalità giuridica del monastero notiamo che esso deve constare almeno di tre persone fisiche che devono essere professi. Tuttavia il CCEO restringe la norma generale e stabilisce che nel Monastero *sui iuris* devono vivere almeno sei religiosi professi (cfr. can. 422 §2)<sup>106</sup>.

Nel Codice Orientale vi sono dei Monasteri *sui iuris*, cioè quelli indipendenti rispetto ad un altro monastero, che godono di autonomia nel governo interno e sono retti dalla propria normativa, e hanno il tipico approvato dalla competente autorità ecclesiastica (cfr. CCEO can. 433 §2). Essi possono essere sia maschili sia femminili, sia clericali sia non clericali<sup>107</sup>. Oltre ai Monasteri *sui iuris* possono esservi anche i monasteri che dipendono da un altro Monastero autonomo. Ogni Monastero *sui iuris* può avere uno o più monasteri dipendenti. La tipologia canonica dei monasteri dipendenti è la seguente: 1) monasteri filiali, cioè quelli che possono in futuro diventare autonomi; 2) monasteri sussidiari, vuol dire quelli che non possono pretendere di divenire in futuro *sui iuris* (CCEO can. 436 §1). “Il passaggio da monastero

<sup>104</sup> SINODO DEI VESCOVI, *Proposte della IX Assemblea generale ordinaria del Sinodo dei vescovi sulla vita consacrata e la sua missione nella chiesa e nel mondo del 28 ottobre 1994*, in E. LORA (a cura di), *Enchiridion della Vita Consacrata*, Bologna 2001, pp. 3099-3101.

<sup>105</sup> Cfr. L. LORUSSO, *Casa religiosa e Sede Apostolica*, in *Iura Orientalia* VI (2010), p. 168.

<sup>106</sup> Cfr. *Ibidem*, p. 169.

<sup>107</sup> La distinzione “in clericale e laicale era sconosciuta tra gli Orientali, perché il monachesimo era “indifferente”, in quanto i monaci non erano destinati al sacerdozio fin dal loro ingresso ed erano pochi quelli che ricevevano l’Ordine sacro del diaconato o del presbiterato. La distinzione è recente.” - (ved. G. GIROTTI – J. KHOURY, *Commento al can. 505 § 3*, in P. V. PINTO (a cura di), *Commento al Codice dei Canonici delle Chiese Orientali*, Città del Vaticano 2001, p. 417.)

filiale a Monastero *sui iuris* comporta una nuova e formale erezione a norma del can. 435 §1<sup>108</sup>.

Spetta al Vescovo del luogo erigere il Monastero *sui iuris*, consultando il Patriarca o Arcivescovo Maggiore, entro i confini del territorio della Chiesa Patriarcale o Arcivescovile Maggiore. In tutti gli altri casi, ad esempio quando si tratta di una Chiesa Metropolitana o un'altra Chiesa *sui iuris* oppure quando si vuole erigere il Monastero *sui iuris* fuori del territorio della Chiesa Patriarcale o quella Arcivescovile Maggiore, il Vescovo eparchiale ha l'obbligo di consultare la Sede Apostolica (cfr. CCEO can. 435 §1). Per avere invece la fondazione valida di un monastero filiale o sussidiario si richiede un decreto emanato a norma del tipico dal Superiore del Monastero *sui iuris* da cui sarà dipendente e il consenso scritto dell'autorità ecclesiastica alla quale il Monastero *sui iuris* è soggetto ed anche del Vescovo del luogo in cui si vuole fondare il monastero dipendente (cfr. CCEO can. 436 §2)<sup>109</sup>.

Se un Monastero *sui iuris* è stato eretto dal Vescovo eparchiale e non ha ottenuto il decreto di riconoscimento dalla Sede Apostolica, esso è di diritto eparchiale. Invece l'erezione del Monastero *stauropégiaco* è riservata al Patriarca o Arcivescovo Maggiore (cfr. CCEO can. 435). Tale Monastero *sui iuris* diventerà di diritto patriarcale. È importante tener presente che in un Monastero indipendente di diritto eparchiale ed anche in quello di diritto patriarcale, il Vescovo eparchiale ed il Patriarca (oppure l'Arcivescovo Maggiore) non sono i Superiori interni dei rispettivi Istituti, nonostante gli obblighi e i diritti speciali<sup>110</sup>. La loro autorità si esercita soltanto dall'esterno, da garanti dell'autenticità vissuta della vita monastica propria di ogni Monastero *sui iuris* di loro giurisdizione<sup>111</sup>.

Per una grave causa il Patriarca o Arcivescovo Maggiore, consultando il Vescovo eparchiale del luogo ed ottenuto il consenso del suo Sinodo permanente può concedere lo stato di un Monastero *stauropégiaco* nell'atto stesso dell'erezione a un Monastero *sui iuris* (cfr. CCEO can. 486 §1). Il

---

<sup>108</sup> L. LORUSSO, *Il diritto particolare dei monaci tra ius praecedens e ius vigens*, in *Iura Orientalia* III (2007), pp. 98-99.

<sup>109</sup> Cfr. G. GIROTTI – J. KHOURY, *Commento al can. 436 § 2*, in P. V. PINTO (a cura di), *Commento al Codice dei Canonici delle Chiese Orientali*, Città del Vaticano 2001, p. 377.

<sup>110</sup> Lo stesso non si può dire per il Romano Pontefice, il quale è il Superiore interno per ogni Istituto di vita consacrata, per tutte le comunità religiose e dunque per tutti i consacrati a prescindere dalla dipendenza giuridica. Questa affermazione si basa sulla norma del can. 412 § 1 del CCEO.

<sup>111</sup> Cfr. D. M. JAEGER, *Alcuni appunti sui religiosi nel "Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium"*, in K. BHARANIKULANGARA (a cura di), *Il Diritto Canonico Orientale nell'ordinamento ecclesiale*, Città del Vaticano 1995, pp. 179-180.

legislatore, riferendosi alla causa, usa nel can. 486 §1 l'aggettivo "grave", per sottolineare l'importanza dello stato *stauropegiaco* di un Monastero indipendente e gli obblighi derivanti dal fatto stesso. Tale Monastero è immediatamente soggetto al Patriarca o Arcivescovo Maggiore cosicché egli solo acquisisce gli stessi diritti e doveri del Vescovo eparchiale sul Monastero e sui suoi membri (CCEO can. 486 §2).

"Lo stato di Monastero *stauropegiaco* consiste nel fatto che questo "luogo" strappato alla giurisdizione del Vescovo e dichiarato "luogo patriarcale", diventa "extra-eparchiale" secondo l'espressione del canone"<sup>112</sup>. Lo stato di Monastero *stauropegiaco* non è equiparato solo a una esenzione dalla giurisdizione del Vescovo eparchiale, ma viene considerato come un privilegio giuridico concesso a un Monastero *sui iuris* che comporta *di fatto* anche una esenzione giurisdizionale dalla potestà del Vescovo del luogo.

Oltre che di diritto eparchiale e di diritto patriarcale, cioè *stauropegiaco*, un Monastero *sui iuris* può essere di diritto pontificio, se è stato eretto dalla Sede Apostolica oppure riconosciuto come tale con un decreto della stessa (cfr. CCEO can. 434)<sup>113</sup>. Il canone afferma che il Monastero *sui iuris* di diritto pontificio è soggetto esclusivamente ed immediatamente alla Sede Apostolica, cioè non c'è spazio per altra autorità intermedia<sup>114</sup>. In questo luogo è necessario però ricordare il can. 415 del Codice Orientale, dove il legislatore ricorda che la soggezione di un Monastero autonomo alla Sede Apostolica non è assoluta, che comunque ci sono diverse questioni di competenza del Vescovo eparchiale, specialmente se si tratta delle cose che riguardano la celebrazione pubblica del culto divino, la predicazione della parola di Dio al popolo, l'educazione religiosa e morale dei fedeli, l'istruzione catechistica e liturgica e le diverse opere d'apostolato.

Nel canone 438 del CCEO il legislatore dà le norme rispettive alla soppressione di un Monastero. Se si tratta di un Monastero *sui iuris* o quello filiale di diritto eparchiale o patriarcale, situato dentro il territorio della Chiesa patriarcale, la soppressione è di competenza del rispettivo Patriarca o Arcivescovo Maggiore, ottenuto il consenso del suo Sinodo permanente e consultato il Superiore diretto del Monastero in causa. Tutti gli altri Monasteri

---

<sup>112</sup> G. GIROTTI – J. KHOURY, *Commento al can. 486 § 1*, in P. V. PINTO (a cura di), *Commento al Codice dei Canonici delle Chiese Orientali*, Città del Vaticano 2001, p. 401.

<sup>113</sup> Cfr. L. LORUSSO, *Gli orientali cattolici e i pastori latini*, (Kanonika 11), Roma 2003, p. 265.

<sup>114</sup> Cfr. D. M. JAEGER, *Alcuni appunti sui religiosi nel "Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium"*, in K. BHARANIKULANGARA (a cura di), *Il Diritto Canonico Orientale nell'ordinamento ecclesiale*, Città del Vaticano 1995, p. 179.

*sui iuris* o filiali, cioè quelli di diritto pontificio oppure situati fuori dal territorio della Chiesa Patriarcale, possono essere soppressi soltanto dalla Sede Apostolica. Un monastero sussidiario invece può essere soppresso con un decreto di soppressione emanato dal Superiore del Monastero *sui iuris* dal quale dipende, a norma del tipico e con il consenso del Vescovo eparchiale del luogo dove è situato questo monastero sussidiario.

Per un bene maggiore dei monaci e per la migliore riuscita della missione monastica il diritto vigente permette la formazione delle diverse confederazioni e l'aggregazione dei Monasteri *sui iuris* (cfr. CCEO cann. 439-440), consentendo in questo modo la nascita di nuovi enti monastici. Oltre il diritto comune in questi casi va rispettata anche la normativa a riguardo dei Monasteri *sui iuris* interessati, approvata dalla competente autorità ecclesiastica. Sull'argomento si è espressa la Santa Sede nel *Perfectae caritatis*:

“Agli Istituti invece e ai Monasteri che, dopo essere stato ascoltato il parere degli ordinari del luogo interessati, a giudizio della santa Sede non offrono fondata speranza che in seguito possano rifiorire, si proibisca di ricevere ancora novizi in avvenire, e, se sarà possibile, siano uniti ad un altro Istituto o Monastero più fiorente che non differisca molto nelle finalità e nello spirito. Gli Istituti e i Monasteri *sui iuris*, secondo l'opportunità e con l'approvazione della Santa Sede, promuovano tra di loro federazioni, se appartengono in qualche maniera alla stessa famiglia religiosa; oppure unioni, se hanno quasi uguali le costituzioni e gli usi e sono animati dallo stesso spirito, soprattutto se sono troppo esigui; oppure associazioni, se attendono alle stesse o a simili opere di apostolato” (nn. 21-22).

Anche un anno dopo il decreto *Perfectae caritatis*, nel *Motu Proprio Ecclesiae Sanctae* Paolo VI invita i Superiori competenti a promuovere le diverse unioni tra Istituti che ne hanno bisogno, tenendo conto tuttavia del carattere proprio di ogni Monastero *sui iuris* e ogni Istituto di vita religiosa, mirando al bene maggiore delle comunità monastiche e religiose (cfr. nn. 39-40)<sup>115</sup>. Oggi le diverse forme di raggruppamento tra i Monasteri *sui iuris* e altri Istituti religiosi sono regolate non soltanto dal diritto comune, ma anche dalla prassi della Curia Romana e dalle Chiese locali<sup>116</sup>.

---

<sup>115</sup> Cfr. PAOLO VI, *Motu Proprio Ecclesiae Sanctae* (6 agosto 1966), in AAS 58 (1966), p. 773.

<sup>116</sup> Cfr. M. DORTEL-CLAUDOT, *Fusione, Unione e Federazioni degli istituti di vita consacrata*, in *Vita consacrata*, (agosto/settembre 1991), p. 664.

## 2. 4. 2. Gli Ordini e le Congregazioni

Tra i principali Istituti di vita consacrata, oltre i Monasteri *sui iuris*, esistono gli Ordini e le Congregazioni. Per precisare la differenza basilare tra queste due categorie giuridiche, il legislatore ha voluto dare le rispettive definizioni, che troviamo nel CCEO al can. 504 §§1-2. Secondo il Codice Orientale l'Ordine è una società di religiosi eretta dalla competente autorità della Chiesa (che può essere sia la Sede Apostolica sia il Patriarca o l'Arcivescovo Maggiore), in cui i membri, pur non essendo monaci in senso proprio, emettono la professione perpetua che però è equiparata giuridicamente alla professione monastica. La Congregazione invece è una società di religiosi eretta dalla competente autorità della Chiesa (qui può essere anche il Vescovo eparchiale), in cui i membri emettono la professione perpetua dei tre voti pubblici di obbedienza, castità e povertà, la quale non è equiparata alla professione perpetua dei monaci, ma ha una forza propria a norma del diritto (CCEO can. 504 §§1-2). La differenza fra Ordini e Congregazioni non è facile da spiegare con le definizioni del Codice, perché i membri sia degli Ordini sia delle Congregazioni sono ugualmente religiosi; la distinzione riguarda piuttosto gli effetti canonici dei voti professati<sup>117</sup>. Come esempio, si possono evidenziare i diversi effetti del voto di povertà: il membro di un Ordine dopo la professione perpetua non possiede più i beni materiali, ma soltanto li usa secondo il diritto del proprio Istituto e le disposizioni dei Superiori interni (cfr. CCEO cann. 467 e 533); invece la professione perpetua del membro di una Congregazione non gli toglie la proprietà dei suoi beni materiali (cfr. CCEO can. 534 e 529 §1).

Un Ordine o una Congregazione è un Istituto di diritto pontificio se è eretto direttamente dalla Sede Apostolica oppure riconosciuto come tale da un decreto adeguato della stessa. Se tale Istituto di vita religiosa è eretto dal Patriarca o Arcivescovo Maggiore e non è riconosciuto con un decreto della Santa Sede, è un Istituto di diritto patriarcale.

Riassumendo possiamo dire che sia gli Ordini che le Congregazioni possono essere di diritto pontificio oppure di diritto patriarcale. Per le Congregazioni religiose c'è un'altra opzione: esse possono essere anche di diritto eparchiale (come nel caso dei Monasteri *sui iuris*). Dunque, se una Congregazione viene eretta dal Vescovo del luogo e non ottiene il riconoscimento né dal Patriarca o Arcivescovo Maggiore né dalla Sede

---

<sup>117</sup> Cfr. G. GIROTTI – J. KHOURY, *Commento al can. 504 §§ 1-2*, in P. V. PINTO (a cura di), *Commento al Codice dei Canonici delle Chiese Orientali*, Città del Vaticano 2001, p. 415.

Apostolica, sta nella giurisdizione del Vescovo eparchiale, cioè è un Istituto di diritto eparchiale (cfr. CCEO can. 505 §§1-2).

È competenza del Vescovo del luogo erigere le Congregazioni religiose, se non dopo aver consultato la Sede Apostolica ed inoltre, se si tratta di una Congregazione entro i confini del territorio della Chiesa Patriarcale o Arcivescovile Maggiore, se non dopo aver consultato il rispettivo Patriarca o Arcivescovo Maggiore (cfr. CCEO can. 506 §1). Il Patriarca o Arcivescovo Maggiore può erigere sia Ordini sia Congregazioni, ma soltanto dopo aver ottenuto il consenso del suo Sinodo permanente e dopo aver consultato la Sede Apostolica (cfr. CCEO can. 506 §2).

Secondo la normativa comune sia un Ordine sia una Congregazione può essere clericale o non-clericale. Per essere un Istituto clericale sono richiesti dal diritto requisiti precisi: è clericale se, in ragione del fine ovvero dell'intenzione del fondatore o in forza di una legittima consuetudine, è sotto il governo dei presbiteri, assume i ministri propri dell'ordine sacro e viene riconosciuto come tale dalla competente autorità della Chiesa (CCEO can. 505 §3); altrimenti è non-clericale. Tuttavia il requisito più importante è il riconoscimento della Chiesa, con il quale la competente autorità ecclesiastica, Sede Apostolica, Patriarca o Vescovo eparchiale, riconosce un Istituto religioso, legittimamente eretto, come clericale<sup>118</sup>. Questo riconoscimento avviene tramite un decreto scritto dell'autorità competente a norma del diritto<sup>119</sup>.

Nel paragrafo precedente abbiamo trattato dei Monasteri *sui iuris* che, secondo la disciplina canonica, sono persone giuridiche autonome. Ogni Monastero *sui iuris* è una casa religiosa, cioè ha una sede fissa dove abita la comunità dei monaci che viene guidata da un legittimo Superiore. Le Congregazioni e gli Ordini religiosi sono persone giuridiche e hanno una struttura più elaborata. Essi si possono dividere in Province che constano di diverse case religiose, canonicamente erette dalla competente autorità dell'Istituto e direttamente guidate da un Superiore Maggiore (cfr. CCEO can. 508 §1 e CIC can. 621). La Provincia è un organismo o una persona giuridica formata dall'unione di varie case religiose, canonicamente eretta tramite un decreto formale dal competente Superiore Maggiore con il suo consiglio oppure dalla Sinassi generale dello stesso Istituto, al fine di agevolare il

---

<sup>118</sup> Cfr. G. GIROTTI – J. KHOURY, *Commento al can. 505 § 3*, in P. V. PINTO (a cura di), *Commento al Codice dei Canonici delle Chiese Orientali*, Città del Vaticano 2001, p. 417.

<sup>119</sup> Il diritto richiede che il decreto di riconoscimento sia in forma scritta, non verbale, perché possa essere approvato.

governo interno, la vita comunitaria ed il ministero pastorale<sup>120</sup>. Il can. 508 §1 del CCEO definisce la Provincia come un organismo che richiede due requisiti: 1) presenza di diverse case religiose; 2) erezione e governo da un competente Superiore Maggiore. Ogni Provincia e ogni casa religiosa sia di un Ordine sia di una Congregazione è persona giuridica a norma del diritto canonico (cfr. CCEO can. 921 §2). Secondo il principio generale riportato nel can. 923 del Codice orientale una casa religiosa per essere eretta in persona giuridica deve constare almeno di tre persone fisiche.

Le case di un Ordine o di una Congregazione di qualsiasi condizione giuridica vengono erette dalla competente autorità dell'Istituto e secondo le norme dei propri statuti. Però, *ad validitatem* per l'atto di erezione canonica il legislatore stabilisce l'obbligo per il competente Superiore Maggiore di ottenere il consenso scritto del Vescovo eparchiale del luogo. Quando si tratta dell'erezione della prima casa dell'Istituto è richiesto il consenso dato per il scritto del Patriarca o dell'Arcivescovo Maggiore, se è entro il territorio della Chiesa Patriarcale o Arcivescovile Maggiore, o, in tutti gli altri casi, della Sede Apostolica (cfr. CCEO can. 509 §1).

Una Congregazione di diritto pontificio e un Ordine sia di diritto patriarcale sia di diritto pontificio, maschile o femminile, clericale o non-clericale, legittimamente eretto dalla competente autorità ecclesiastica, può essere validamente soppresso, anche se consta solo di una casa, unicamente dalla Sede Apostolica, alla quale compete pure di disporre dei beni dell'Istituto soppresso, salvaguardando la volontà degli offerenti. Quando si tratta invece della Congregazione di diritto patriarcale o eparchiale, oltre la Sede Apostolica l'atto di soppressione può essere del Patriarca o Arcivescovo Maggiore, entro i confini del territorio della Chiesa a cui presiede, consultati gli interessati e ottenuto il consenso del suo Sinodo permanente e anche della Sede Apostolica (CCEO can. 507 §§1-2). "Le cause per la soppressione devono essere gravi e proporzionate (esaurimento della finalità, assenza di spirito, problemi nel governo, scandalo dato ai fedeli, ecc)"<sup>121</sup>. Il legislatore supremo non prevede la possibilità per un Vescovo eparchiale di porre un atto di soppressione di un Istituto religioso, anche se si tratta di una Congregazione di diritto eparchiale.

Invece la soppressione della casa di un Ordine o una Congregazione, di qualsiasi giurisdizione canonica, è di competenza del rispettivo Superiore Maggiore con il suo consiglio, dopo aver consultato il Vescovo eparchiale del

---

<sup>120</sup> Cfr. D. J. ANDRÉS, *Il diritto dei religiosi...*, p. 97.

<sup>121</sup> G. GIROTTI – J. KHOURY, *Commento al can. 507*, in P. V. PINTO (a cura di), *Commento al Codice dei Canonici delle Chiese Orientali*, Città del Vaticano 2001, p. 418.

luogo<sup>122</sup>, “perché questa è una questione che produce e dà un aspetto pastorale non indifferente che bisogna esaminare con il Vescovo eparchiale”<sup>123</sup>. Non si richiede per la validità dell’atto il consenso del Vescovo interessato ma soltanto la consultazione. La soppressione dell’unica casa di un Ordine oppure di una Congregazione è riservata alla stessa autorità a cui compete, secondo il canone 507, di sopprimere lo stesso Ordine o Congregazione.

## 2. 5. Governo negli Istituti religiosi

“In quanto gli Istituti religiosi appartengono all’anima della Chiesa (dimensione carismatica) e al corpo della Chiesa (dimensione istituzionale), essi sono “chiesa” e devono essere retti dalla potestà di ordine soprannaturale che regge tutta la Chiesa”<sup>124</sup>. Questa affermazione di base ci fa percepire, oltre a un forte elemento ecclesiologico della vita religiosa, il senso di un’unica potestà che unisce nella giusta dipendenza tutte le istituzioni della Chiesa, che per il diritto naturale sono sottoposte alla potestà del Signore, che in secondo luogo si esprime in vari modi e tramite diverse persone fisiche e giuridiche della comunità ecclesiastica.

Trattando il tema del governo negli Istituti religiosi, cioè nei Monasteri *sui iuris*, negli Ordini e nelle Congregazioni, occorre innanzitutto distinguere le competenze delle autorità ecclesiastiche e quelle delle autorità interne di ogni Istituto religioso. Ma è bene distinguere la potestà di governo esterna, con la quale le competenti autorità della Chiesa dispongono ciò che è necessario per organizzare il vissuto e l’attività degli Istituti religiosi nell’insieme della vita ecclesiale, dalla potestà di governo interna, tramite la quale ogni Istituto religioso viene governato in conformità ai propri statuti o tipici<sup>125</sup>. Dunque, i Superiori interni e la gerarchia, devono collaborare per il bene della comunità dei consacrati, rispettando i limiti della propria competenza<sup>126</sup>. La Sede Apostolica sottolinea che “l’autorità dei Superiori proviene dallo Spirito del Signore in connessione con la sacra gerarchia, che

---

<sup>122</sup> Cfr. S. HOLLAND, *New Institutes, Mergers, and Supression*, in AA.VV. *Procedural handbok for Institutes of consecrated life and Societies of apostolic life*, Washington 2001, pp. 31-52.

<sup>123</sup> G. GIROTTI – J. KHOURY, *Commento al can. 510*, in P. V. PINTO (a cura di), *Commento al Codice dei Canonici delle Chiese Orientali*, Città del Vaticano 2001, p. 420.

<sup>124</sup> A. BONI, *Gli istituti religiosi e la loro potestà di governo...*, p. 328.

<sup>125</sup> Cfr. D. CENALMOR – J. MIRAS, *Il diritto della Chiesa...*, p. 184.

<sup>126</sup> Cfr. V. DE PAOLIS, *La vita consacrata nella Chiesa. Autonomia e dipendenza dalla Gerarchia*, in *Periodica de re canonica* 89 (2000), p. 291-315.

ha eretto canonicamente l'Istituto e approvato autenticamente la sua missione specifica" (MR 13)<sup>127</sup>.

La normativa vigente prevede una giusta autonomia di vita, soprattutto di governo interno, per i religiosi di tutte le giurisdizioni, affinché essi possano raggiungere gli obiettivi proposti dai propri fondatori, conservare il loro patrimonio spirituale e dare un adeguato esempio di vita consacrata ai fedeli laici<sup>128</sup>. Innanzitutto va ricordato che tutti gli Istituti di vita religiosa, sia di diritto eparchiale sia di diritto patriarcale sia di diritto pontificio, sono soggetti in modo peculiare all'autorità suprema della Chiesa. Il can. 412 §1 stabilisce che tutti i religiosi sono soggetti al Romano Pontefice come loro Superiore supremo e sono obbligati a mettersi ai suoi ordini anche in forza del voto di obbedienza. "Cioè non solo per il comune dovere di obbedienza che hanno tutti i fedeli, ma anche a motivo del vincolo sacro di obbedienza, per il quale sono obbligati ad obbedire ai Superiori di un Istituto"<sup>129</sup>.

Come tutti gli Istituti religiosi, quelli di diritto pontificio, fermo restando la giusta autonomia loro riconosciuta dal diritto comune, sono soggetti oltre al Romano Pontefice, anche alla Sede Apostolica (cfr. CIC cann. 592 e 593). Secondo l'articolo 56 della PB la competenza su tutti i religiosi delle Chiese Orientali Cattoliche è della Congregazione per le Chiese Orientali, che

"esercita *ad normam iuris* sulle eparchie, sui Vescovi, sul clero, sui monaci e religiosi e sui fedeli delle Chiese Orientali le facoltà che le Congregazioni per i Vescovi, per il Clero, per gli Istituti di vita consacrata e le Società di vita apostolica e per l'Educazione Cattolica hanno sulle diocesi, sui Vescovi, sul clero, sui religiosi e sui fedeli della Chiesa Latina".

Riassumendo l'argomento del rapporto tra i religiosi e la gerarchia ecclesiastica occorre riferirsi alla norma dei cann. 412 e 413 del CCEO, dove viene stabilito che: 1) tutti i religiosi sono soggetti al Romano Pontefice come loro diretto Superiore supremo; 2) i religiosi degli Istituti di diritto pontificio, per quanto riguarda il governo interno e la disciplina religiosa, sono soggetti immediatamente ed esclusivamente alla Sede Apostolica; 3) i religiosi degli Istituti di diritto patriarcale o di diritto eparchiale sono soggetti immediatamente al Patriarca o al Vescovo del luogo; 4) il Patriarca e il

---

<sup>127</sup> SACRA CONGREGATIO PRO RELIGIOSIS ET INSTITUTOS SAECULARIBUS ET SACRA CONGREGATIO PRO EPISCOPIS, *Normae Mutuae Relationes* (14 maggio 1972), in AAS 70 (1978), p. 481.

<sup>128</sup> Cfr. D. CENALMOR – J. MIRAS, *Il diritto della Chiesa...*, p. 184.

<sup>129</sup> *Ibidem*, p. 184.

Vescovo eparchiale non sono Superiori religiosi<sup>130</sup>. La dipendenza dei religiosi degli Istituti di diritto patriarcale e di diritto eparchiale dal rispettivo Patriarca o Vescovo eparchiale è limitata dal diritto stesso; la loro autorità si esercita soltanto *ab extrinseco*<sup>131</sup>.

Qui bisogna anche brevemente accennare all'esistenza degli Istituti religiosi esenti. Per esenzione si intende la immunità riguardo alla giurisdizione del Vescovo del luogo e la sottomissione immediata e diretta al Successore di Pietro<sup>132</sup>.

“Esenzione ha due aspetti complementari: l'immunità, rispetto all'Ordinario del luogo, e la speciale, immediata sottomissione al Romano Pontefice. L'esenzione si fonda nel primato del Papa. Egli allo scopo di attendere meglio alle necessità di tutto il gregge del Signore, guardando all'utilità, può esimere dalla giurisdizione degli Ordinari del luogo e sottomettere alla sua sola autorità qualsiasi Istituto di perfezione e ciascuno dei suoi membri”<sup>133</sup>.

Secondo il livello canonico di appartenenza degli Istituti religiosi, “spetta alla Sede Apostolica, al Patriarca o al Vescovo eparchiale<sup>134</sup> approvare i tipici o gli statuti come pure i cambiamenti in essi introdotti; visitare canonicamente gli Istituti; dare dispensa dai tipici o dagli statuti che esulano dalla potestà dei Superiori religiosi, in singoli casi e ad *modum actus*”<sup>135</sup>.

Sono specialmente riservati alla Sede Apostolica i seguenti atti: 1) dispense dai tipici o dagli statuti degli Istituti religiosi che non sono di diritto eparchiale oppure che sono fuori del territorio della Chiesa Patriarcale o Arcivescovile Maggiore, che non sono nella competenza dei Superiori religiosi e che sono richieste a norma di diritto (cfr. CCEO cann. 414, 566); 2) indulto di lasciare l'Istituto o di passaggio per un religioso professore perpetuo (cfr. CCEO cann. 492 §2, 549 §2, 562 §4)<sup>136</sup>.

Al Patriarca o Arcivescovo Maggiore invece sono riservati: 1) dispense dai tipici o dagli statuti degli Istituti religiosi di diritto patriarcale che hanno la

<sup>130</sup> Cfr. D. M. JAEGER, *Alcuni appunti sui religiosi nel “Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium”*, in K. BHARANIKULANGARA (a cura di), *Il Diritto Canonico Orientale nell'ordinamento ecclesiale*, Città del Vaticano 1995, pp. 178-179.

<sup>131</sup> Cfr. *Ibidem*, p. 179.

<sup>132</sup> Cfr. G. ESCUDERO, *Il nuovo diritto dei religiosi*, Roma 1973, p. 224.

<sup>133</sup> PIO XII, *Allocuzione Annus Sacer* (8 dicembre 1950), in AAS 43 (1951), p. 28.

<sup>134</sup> Cfr. CONGREGAZIONE PER I VESCOVI, *Direttorio per il ministero pastorale dei vescovi*, Città del Vaticano 2004, pp. 107-109.

<sup>135</sup> L. LORUSSO, *Il diritto particolare dei monaci tra ius praecedens e ius vigens*, in *Iura Orientalia III* (2007), p. 91.

<sup>136</sup> Cfr. *Ibidem*, p. 92.

casa principale dentro il territorio della Chiesa a cui presiedono, che superano la potestà dei Superiori religiosi e che sono richieste a norma del diritto (cfr. CCEO can. 414§2); 2) indulto di lasciare l'Istituto per un religioso con i voti temporali, se lo permette il diritto proprio, però entro il territorio della Chiesa Patriarcale o Arcivescovile Maggiore (cfr. CCEO can. 496 §2); 3) indulto di lasciare la Congregazione per un religioso professo perpetuo che ha il domicilio dentro il territorio della rispettiva Chiesa Patriarcale o Arcivescovile Maggiore, dopo la consultazione con il Vescovo eparchiale, se si tratta di una Congregazione di diritto eparchiale (cfr. CCEO can. 549 §2, n1)<sup>137</sup>.

Il Vescovo eparchiale è competente di emanare: 1) dispense dai tipici o dagli statuti degli Istituti di diritto eparchiale, che superano la potestà del rispettivo Superiore interno e che sono richieste a norma del diritto (cfr. CCEO can. 414 §1 n.2); 2) indulto di lasciare il Monastero *sui iuris* per un membro con i voti temporanei (cfr. CCEO can. 496 §2); 3) indulto di separazione dalla Congregazione di diritto eparchiale per un professo perpetuo che ha il domicilio nel suo territorio (cfr. CCEO can. 549 §2, n.2)<sup>138</sup>.

## 2. 5. 1. Governo interno negli Istituti religiosi

Sull'argomento del governo interno negli Istituti religiosi<sup>139</sup> negli ultimi decenni vi sono stati molti interventi magisteriali, che assomigliano alle istruzioni pratiche, che però hanno uno scarso valore giuridico, visto che più spesso sono ripresi gli argomenti di carattere teologico-spirituale. Tra i più importanti possiamo citare il M.P. di Paolo VI *Ecclesiae sanctae*, l'esortazione apostolica di Paolo VI *Evangelica testificatio*, l'esortazione post-sinodale di Giovanni Paolo II *Vita consecrata*, diverse istruzioni della Congregazione per gli IVC e le SVA (come *Elementi essenziali dell'insegnamento della Chiesa sulla vita religiosa* del 31 maggio 1983, *Potissimum insitutioni* del 2 febbraio 1990, *La vita fraterna in comunità* del 2 febbraio 1994, *Ripartire da Cristo* del 19 maggio 2005, *Faciem tuam* dell'11 maggio 2008) e decreti della Congregazione per le Chiese Orientali<sup>140</sup>.

<sup>137</sup> Cfr. Ibidem, p. 92.

<sup>138</sup> Cfr. Ibidem, p. 92.

<sup>139</sup> Cfr. P. MARCUZZI, *Considerazioni sulla natura della potestà degli Istituti di vita consecrata*, in *Salesianum* 46 (1984), p. 773.

<sup>140</sup> Cfr. M. J. ARROBA, *Il Superiore religioso e il servizio dell'ascolto. Limiti del diritto vigente*, in *Commentarium pro religiosis et missionariis*, vol. 94, fasc. I-III, Roma 2013, pp.11-13.

Ogni Istituto religioso è una comunità che persegue un fine, definito dal proprio tipico o dagli statuti, e che si serve dei mezzi adeguati per raggiungerlo. Tra questi mezzi vi è il governo proprio dell'Istituto<sup>141</sup> che esprime il carisma proprio di ogni singolo Istituto e ha come priorità proteggere e promuovere i valori fondamentali e particolari della propria comunità, rappresentarla sul foro esterno, organizzare in modo più adatto il vissuto quotidiano interno e la missione dell'Istituto, promuovere lo sviluppo e la crescita della vita religiosa in generale e quella vissuta nella comunità che si governa. Il diritto comune sottolinea innanzitutto l'aspetto spirituale del governo tra i religiosi, che deve essere visto come un servizio evangelico per i fratelli<sup>142</sup>, come un servizio di carità per tutti i membri della comunità guidata. L'esercizio della potestà di ogni Superiore interno<sup>143</sup> deve essere condotto con senso di responsabilità, perché alla fine si dovrà dare il resoconto a Dio, alla comunità e alla propria coscienza.

La volontà di Dio deve essere il criterio, la misura e il fine del superiorato<sup>144</sup>. Nello stesso tempo l'incarico di governare una comunità di religiosi esige da questi ultimi un senso non soltanto d'obbedienza che proviene dai voti professati ma anche il senso di filiazione spirituale e la prontezza alla collaborazione<sup>145</sup>. Lo spirito di servizio della potestà è un concetto antichissimo nella Chiesa, di origine evangelica, e deve essere applicato a qualsiasi autorità ecclesiastica<sup>146</sup>. Il soggetto dell'autorità deve creare il clima di una "spiritualità di comunione che si traduce in collaborazione e in coordinamento e, soprattutto, in disponibilità a lasciarsi coordinare"<sup>147</sup>.

Come è stato sottolineato nel primo capitolo, ogni potestà e ogni governo ha la sua radice in Dio. Avendo questa provenienza soprannaturale, il senso della parola "governare" deve essere recepito e compreso in due modi, i quali racchiudono però un unico fine: la salvezza delle anime affidate. Dunque: 1) governare per promuovere il bene comune, che nell'ambito di un Istituto religioso significa promuovere il bene di tutti i membri della

<sup>141</sup> Cfr. J. KCOURY, *Commento al can. 617*, in P. V. PINTO (a cura di), *Commento al Codice di Diritto Canonico*, Città del Vaticano 2001, p. 374.

<sup>142</sup> Cfr. M. COSTA, *Il governo del Superiore e il suo consiglio. Dati canonici e rilettura spirituale*, in *Periodica de re canonica* 93 (2004), p. 200.

<sup>143</sup> Cfr. M. DORTEL-CLAUDOT, *De Institutis Vitae Consecratae*, Roma 1986, pp. 118-120.

<sup>144</sup> Cfr. F. D'OSTILIO, *L'esercizio della sacra potestà negli istituti religiosi*, Città del Vaticano 2000, p. 96.

<sup>145</sup> Cfr. G. CABRA, *Autorità e governo*, in *Vita consacrata*, (gennaio 2000), pp. 70-72.

<sup>146</sup> Cfr. D. J. ANDRÉS, *Il diritto dei religiosi...*, p. 98.

<sup>147</sup> G. CABRA, *Autorità e governo*, in *Vita consacrata*, (gennaio 2000), p. 72.

comunità; 2) governare come quella specifica azione di guida di una porzione del popolo di Dio, che prevede l'amministrazione ordinaria e straordinaria, le azioni di controllo, ammonizioni e la possibilità di infliggere le pene adeguate a norma del diritto. Il diritto universale lascia una giusta libertà<sup>148</sup> al diritto proprio di ogni Istituto di stabilire i criteri ed i limiti della funzione di governo sulla base della giurisdizione e del carisma dell'Istituto stesso. Più avanti dedicheremo più spazio all'argomento sulle differenze nel governo interno di diversi tipi di Istituti religiosi.

La normativa canonica vigente rende evidente come il governo interno degli Istituti di vita consacrata "sia eminentemente di due generi: il primo viene esercitato mediante un'autorità di tipo personale, costituita dai Superiori; il secondo invece è di carattere collegiale e viene esercitato attraverso organi pluripersonali"<sup>149</sup>, quali le Sinassi. Queste due forme di governo monastico e religioso sono complementari e nessuna di esse può essere esercitata in modo esclusivo<sup>150</sup> (cfr. PC 14).

### 2. 5. 1. 1. Superiori collegiali

Nei Monasteri *sui iuris*, negli Ordini e nelle Congregazioni, le Sinassi, che sono le assemblee rappresentative delle rispettive comunità, hanno la funzione dei Superiori collegiali e la loro potestà viene determinata dal diritto comune e dai tipici o dagli statuti (CCEO cann. 441 §1, 511 §1). Distinguendo i Superiori fisici dalle Sinassi, il legislatore supremo ha voluto sottolineare due enti di potestà negli Istituti religiosi: il governo personale, che viene svolto dai Superiori Locali, Provinciali o Generali, e il governo collegiale, posto dalle Sinassi. "Fu desiderio del Concilio Vaticano II (PC 14) che fossero messi in risalto, salva restando sempre l'autorità personale dei Superiori, i principi di rappresentanza e di partecipazione di tutti i religiosi nel governo dell'Istituto"<sup>151</sup>.

Nella canonistica cattolica la Sinassi è l'insieme delle persone fisiche che, secondo quanto prescrive il diritto comune e proprio, rappresenta

<sup>148</sup> Cfr. L. SABBARESE, *Diritto Canonico*, Bologna 2015, p. 115.

<sup>149</sup> M. LUISI, *Gli Istituti misti di vita consacrata. Natura, caratteristiche e potestà di governo*, Ariccia 2014, p. 16.

<sup>150</sup> Cfr. PAOLO VI, *Decretum circa regiminis ordinarii rationem et religiosi saecularizati accessum ad officia et beneficia ecclesiastica* (2 febbraio 1972), in AAS 64 (1972), pp. 393-394.

<sup>151</sup> T. RINCÓN, *Comento al can. 631*, in P. LOMBARDÍA, J. I. ARRIETA, (a cura di) *Codice di Diritto Canonico*, vol.I, Roma 1986, p. 469.

legittimamente una comunità di religiosi e, operando in modo collegiale, prende decisioni che si attribuiscono alla persona giuridica da esso rappresentata. La Sinassi rappresenta l'Istituto o una sua parte in modo qualificato e operativo. "Tutte le attività e le forze che agiscono in un Istituto devono esservi rappresentate. È l'assise dove si esprimono il pensiero e la volontà di tutti i membri"<sup>152</sup>. La Sinassi è segno di verità e carità, che significa che è il luogo privilegiato per una revisione della vita e dell'attività di una comunità di religiosi<sup>153</sup>.

La tipologia delle Sinassi viene stabilita secondo la sua rappresentabilità, così che abbiamo le Sinassi che rappresentano: 1) l'intero Istituto religioso (Sinassi di un Monastero *sui iuri* o Sinassi Generale di un Ordine o Congregazione); 2) una parte dell'Istituto (Sinassi Provinciale); 3) una casa religiosa (Sinassi della Casa). Alla Sinassi di un Monastero *sui iuris* e alla Sinassi Generale di un Ordine o una Congregazione, che è nel rispettivo Istituto la suprema autorità a norma del tipico o degli statuti, spetta soprattutto tutelare il patrimonio dell'Istituto, promuovere il suo adeguato rinnovamento, eleggere il Superiore dell'Istituto, trattare gli affari di maggiore importanza e inoltre emanare le norme, che tutti i membri sono tenuti ad osservare (cfr. CIC can. 631). Per diritto universale tale Sinassi "deve costituirsi come suprema autorità, come rappresentazione totale e come segno di unità dell'Istituto"<sup>154</sup>. La Sinassi Provinciale, che non si definisce come suprema autorità della Provincia religiosa, giacché lo è la Sinassi Generale, deve concentrare la sua attenzione innanzitutto "in una ampia attività informativa e consultiva, orientatrice e animatrice, più che nella emanazione di decreti e di norme, benché soltanto siano validi per la Provincia"<sup>155</sup>. La Sinassi della casa religiosa è come un'integrazione dell'autorità del Superiore locale, specialmente in materie di una certa importanza<sup>156</sup>. Queste diverse Sinassi "devono adempiere fedelmente la funzione loro affidata a norma del diritto universale e proprio"<sup>157</sup> (cfr. CIC 633, n.1). Per quanto riguarda la Sinassi Generale, essa è l'autorità suprema all'interno di un Istituto religioso (sia Monastero *sui iuris* sia Ordine o Congregazione), naturalmente quando essa è

---

<sup>152</sup> J. KCOURY, *Commento al can. 631*, in P. V. PINTO (a cura di), *Commento al Codice di Diritto Canonico*, Città del Vaticano 2001, p. 384.

<sup>153</sup> Cfr. *Ibidem*, p. 384.

<sup>154</sup> D. J. ANDRÉS, *Il diritto dei religiosi...*, p. 137.

<sup>155</sup> *Ibidem*, p. 145.

<sup>156</sup> Cfr. *Ibidem*, p. 146.

<sup>157</sup> F. J. EGAÑA, *Capitolo degli Istituti religiosi*, in C. CORRAL, V. DE PAOLIS, G. GHIRLANDA (a cura di), *Nuovo dizionario di diritto canonico*, Milano 1993, p. 121.

in atto, altrimenti l'autorità è soltanto del rispettivo Superiore Generale o Superiore del Monastero *sui iuris*<sup>158</sup>.

Il legislatore supremo lascia ai tipici e agli statuti di stabilire la composizione della Sinassi, il modo di procedere, chi la presiede e la frequenza delle sue riunioni. Nelle Sinassi vi sono i membri di diritto, come prescrive il diritto proprio, ed i membri delegati, che vengono scelti all'interno della comunità secondo la normativa propria. Normalmente tutti i professi perpetui godono di voce attiva e/o passiva, perciò possono essere scelti come membri delegati per una Sinassi della Casa oppure Provinciale o Generale. A tutti deve essere data la possibilità, anche se soltanto attraverso i delegati, di esprimere liberamente e con fiducia le proprie idee, desideri e proposte costruttive<sup>159</sup>. La Sinassi di un Monastero *sui iuris* ha una propria specificità, visto che normalmente è composta da tutti i professi perpetui del Monastero<sup>160</sup>, esclusi quelli che per una grave causa hanno perso la voce attiva presso la comunità.

La Sinassi Generale<sup>161</sup>, a differenza dei Superiori fisici, è un organo di governo con il potere legislativo, visto che ha il diritto di emanare le norme entro la sua competenza e descrivere il potere e le competenze degli stessi Superiori fisici. Le norme emanate durante la Sinassi Generale di un Ordine o Congregazione oppure quella di un Monastero *sui iuris* sono vincolanti per tutti i membri dell'Istituto religioso. I limiti del potere legislativo vengono definiti non soltanto dal diritto comune ma specialmente dal diritto proprio, approvato dalla competente autorità ecclesiastica. Durante il suo svolgimento, la Sinassi, oltre il potere legislativo, gode anche del potere esecutivo e giudiziario, che nel periodo intermedio delega ai competenti Superiori fisici e rispettivi consigli<sup>162</sup>.

Lasciando al diritto proprio il compito di stabilire e determinare le Sinassi Provinciali e Locali, il diritto comune regola soltanto gli aspetti fondamentali della Sinassi Generale (sia di un Ordine sia di una Congregazione) e quella di un Monastero *sui iuris*, che possiamo sintetizzare

---

<sup>158</sup> Cfr. J. KCOURY, *Commento al can. 631*, in P. V. PINTO (a cura di), *Commento al Codice di Diritto Canonico*, Città del Vaticano 2001, p. 384.

<sup>159</sup> Cfr. *Ibidem*, pp. 384-385.

<sup>160</sup> Cfr. L. LORUSSO, *Il diritto particolare dei monaci tra ius præcedens e ius vigens*, in *Iura Orientalia* III (2007), p. 89.

<sup>161</sup> Cfr. G. SCARVAGLIERI, *Significato spirituale e impostazione operativa del Capitolo Generale*, in *Vita consacrata*, (marzo 2002), pp. 273-291.

<sup>162</sup> Come vedremo dopo, il consiglio del Superiore non è un organo rivestito del potere di governo; spetta solo al competente Superiore decidere ed agire, chiedendo il parere o conferma al suo consiglio nei casi previsti dal diritto.

in quattro punti: 1) potestà (tale Sinassi è la Suprema autorità del rispettivo Istituto religioso, con il potere legislativo); 2) competenza (innanzitutto tale Sinassi deve tutelare il patrimonio spirituale dell'Istituto, promuoverne un adeguato rinnovamento, eleggere il Superiore Generale o Superiore del Monastero *sui iuris*, trattare le cause di maggiore importanza); 3) composizione (tutti i membri con i voti perpetui del Monastero per la Sinassi di un Monastero *sui iuris* e delegati stabiliti dagli statuti per la Sinassi Generale); 4) collaborazione con gli altri religiosi (ogni religioso di un Istituto può liberamente esprimere la propria opinione, desiderio e/o proposta durante l'assemblea della Sinassi) (cfr. CIC can. 631)<sup>163</sup>.

L'avviso e la convocazione di una Sinassi sono giuridicamente imprescindibili. Con dovuto anticipo, in conformità ad ogni Sinassi, è necessario dare l'avviso ufficiale al riguardo e convocare tutti i membri che ne devono partecipare. “Tranne che il diritto proprio esiga la convocazione personale, è sufficiente farla attraverso il bollettino ufficiale dell'Istituto”<sup>164</sup> oppure in altro modo prescritto dal tipico o dagli statuti.

## 2. 5. 1. 2. Superiori fisici

Normalmente la vita e missione dei membri di un Istituto religioso o di una parte di esso è affidata al governo personale del Superiore, che si avvale dell'aiuto di un consiglio e di altri organismi e persone che collaborano con lui<sup>165</sup>. Ogni Superiore esercita in spirito di servizio la potestà che ha ricevuto da Dio tramite il ministero della Chiesa secondo l'esempio di Cristo obbediente al Padre (cfr. CIC can. 618).

“Il primo e più importante interlocutore di cui deve avvalersi colui che è costituito in autorità è lo Spirito Santo, con il quale è chiamato a collaborare, rimanendogli il più possibile familiare. Lo Spirito è l'indispensabile compagno di lavoro, senza il quale l'esercizio dell'autorità diventa laico; è il consigliere da introdurre sempre nella sala consigliare. [...] Implicare perciò lo Spirito nei momenti di guida, oggi carichi di travaglio e di ricerca, è indispensabile, se si vuole che il popolo “consacrato” percorra vie giuste, cioè quelle della vita, e

<sup>163</sup> Cfr. F. J. EGAÑA, *Capitolo degli Istituti religiosi*, in C. CORRAL, V. DE PAOLIS, G. GHIRLANDA (a cura di), *Nuovo dizionario di diritto canonico*, Milano 1993, p. 122.

<sup>164</sup> D. J. ANDRÉS, *Il diritto dei religiosi...*, p. 142.

<sup>165</sup> Cfr. S. RECCHI, *Gli Istituti di vita consacrata e le società di vita apostolica*, GRUPPO ITALIANO DOCENTI DI DIRITTO CANONICO (a cura di), *Corso Istituzionale di Diritto Canonico*, Milano 2005, p. 181.

non rimanga invece frenato da sterili nostalgie, insabbiato da pesantezze giuridico-istituzionali”<sup>166</sup>.

Il diritto comune ricorda in modo generale l'importanza dell'aspetto spirituale dell'ufficio del Superiore<sup>167</sup>, che prima di tutto deve vivere in contatto esperienziale con lo Spirito Santo, altrimenti non saprà essere in grado di guidare la comunità dei fratelli affidata alla sua cura. Il suo mandato da Superiore deve costituirsi come una personale esperienza pneumatologica, aperta all'ascolto, al servizio ed alla collaborazione con gli altri per il bene maggiore della comunità dei consacrati e per la salvezza delle loro anime (cfr. PC 14). Soltanto il Superiore che è un fedele operatore dello Spirito saprà in modo idoneo ed appropriato, secondo le norme e lo spirito del diritto vigente, coordinare la vita e l'attività missionaria dei religiosi a lui affidati e potrà riconoscere e valorizzare i loro doni e carismi<sup>168</sup>.

Un Superiore deve sapere entrare in relazione con gli altri, creare e mantenere dei buoni rapporti. “La relazionalità di cui si parla è sia in verticale, con Dio, che in orizzontale, con i fratelli/sorelle”<sup>169</sup>.

“I Superiori però, dovendo rendere conto a Dio delle anime loro affidate (cfr. Eb.13,17), docili alla volontà di Dio nel compimento del dovere, esercitino l'autorità in spirito di servizio a favore dei fratelli, in modo da esprimere la carità con cui Dio li ama. Governino i sudditi come figli di Dio e con il rispetto della persona umana, sviluppando la loro volontaria soggezione. Perciò lascino loro specialmente la dovuta libertà riguardo al sacramento della penitenza e la direzione della coscienza. Guidino i membri a cooperare con obbedienza attiva e responsabile nell'assolvere i propri compiti e nell'assumere delle iniziative. Perciò i Superiori ascoltino volentieri i membri e promuovano la loro collaborazione per il bene dell'Istituto e della Chiesa, ferma restando tuttavia la loro autorità di decidere e di comandare ciò che si deve fare” (PC 15).

L'amministrazione ordinaria della vita quotidiana dei religiosi è un compito importante, ma viene preceduto dall'accompagnamento spirituale dei fratelli nel loro cammino spirituale di crescita e dall'orientamento della loro

---

<sup>166</sup> V. BOSCO, *Il superiore operatore dello Spirito*, in *Vita consacrata*, (agosto/settembre 1991), pp. 631-632.

<sup>167</sup> Cfr. E. GAMBARI, *Il Superiore e la vita spirituale dei religiosi secondo il nuovo Codice*, in *Commentarium pro Religiosis et Missionariis* 69 (1988), pp. 3-7.

<sup>168</sup> Cfr. *Ibidem*, p. 633-636.

<sup>169</sup> U. SARTORIO, *Obbedienza e autorità nella vita consacrata. Un'obbedienza da rifondare, un'autorità da rievangelizzare*, in *Vita consacrata*, (gennaio 2004), p. 29.

missione secondo il carisma del ogni Istituto<sup>170</sup>. La Congregazione per gli IVC e SVA, nel suo documento del 1994, osserva che “l’autorità del Superiore e della Superiora si adopera perché la casa religiosa non sia semplicemente un luogo di residenza, un agglomerato di soggetti, ciascuno dei quali conduce una storia individuale, ma una «comunità in Cristo»” (n. 50)<sup>171</sup>, una vera e propria confraternita legata spiritualmente.

L’identità giuridica di un Superiore religioso non è rilevabile in ragione della sua condizione personale di chierico o di laico, ma solo in ragione del suo incarico spirituale che ricopre nella comunità dei consacrati: il suo incarico è di guidare i membri della comunità affidata al raggiungimento della carità perfetta, cioè della santità, utilizzando tutti i mezzi che la Chiesa propone nell’ambito della propria istituzione religiosa<sup>172</sup>. “Il Superiore deve essere prima di tutto un maestro spirituale (un carismatico). [...] Il Superiore che ha compito di santificare i propri sudditi, deve “costituirsì” per essi come un “sacramento”, che è causa e segno della loro santificazione”<sup>173</sup>.

Esso ha l’incarico di esigere l’adempimento delle norme comuni e proprie dell’Istituto da coloro che sono affidati alla sua cura, però prima deve procedere con l’esempio. Ma il Superiore non soltanto deve santificare i membri della sua comunità con l’esempio della propria vita, deve anche diventare per loro un insegnante della dottrina della santità (cfr. CCEO can. 421). Da qui risulta che ogni Superiore legittimamente istituito dalla competente autorità oppure eletto dalla propria comunità secondo le norme del diritto proprio ha i tre incarichi fondamentali di cui abbiamo parlato dettagliatamente nel primo capitolo: insegnare, santificare e governare i religiosi affidati alla sua cura (cfr. MR 14).

Sintetizzando l’aspetto teologico-spirituale dell’ufficio di Superiore, dobbiamo dire che il ruolo primario di una guida della comunità di religiosi è diventare un mediatore tra Dio e i confratelli e tra i religiosi tra di loro<sup>174</sup> come sottolinea anche la Sede Apostolica nell’apposito documento:

“Compito da considerare oggi sempre più importante, da parte dell’autorità, è quello di accompagnare lungo il cammino della vita le persone ad essa

<sup>170</sup> Cfr. C. PALMÉS, *Il servizio d’autorità in tempo di rifondazione*, in *Vita consacrata*, (marzo 2000), pp. 321-322.

<sup>171</sup> CONGREGAZIONE PER GLI ISTITUTI DI VITA CONSACRATA E SOCIETÀ DI VITA APOSTOLICA, *La vita fraterna in comunità* (2 febbraio 1994), in *EV* 14/345-537.

<sup>172</sup> Cfr. A. BONI, *Gli istituti religiosi e la loro potestà di governo...*, p. 338.

<sup>173</sup> *Ibidem*, p. 338.

<sup>174</sup> Cfr. C. PALMÉS, *Il servizio d’autorità in tempo di rifondazione*, in *Vita consacrata*, (marzo 2000), pp. 321-322.

affidate. Questo compito essa adempie non solo offrendo il suo aiuto per risolvere eventuali problemi o superare possibili crisi, ma anche avendo attenzione alla crescita normale d'ognuno in ogni fase e stagione dell'esistenza, affinché sia garantita quella «giovinezza dello spirito che permane nel tempo» (VC 70) e che rende la persona consacrata sempre più conforme ai «sentimenti che furono in Cristo Gesù» (Fil. 2, 5). Sarà dunque responsabilità dell'autorità tener alto in ognuno il livello della disponibilità formativa, della capacità di imparare dalla vita, della libertà di lasciarsi formare ciascuno dall'altro e di sentirsi ognuno responsabile del cammino di crescita dell'altro» (n. 13)<sup>175</sup>.

Come riassume il documento *Mutuae relationes* i Superiori “hanno il grave compito, assunto come prioritaria responsabilità, di curare con ogni sollecitudine la fedeltà dei confratelli verso il carisma del fondatore” (MR 13). L'esercizio della potestà del Superiore deve essere in conformità alla spiritualità, alla natura, al fine, al carisma e all'indole di un Istituto di vita consacrata<sup>176</sup>.

Dunque, nell'esercizio della potestà, un Superiore esercita l'autorità: 1) *in spirito di servizio*, vuol dire che il Superiore deve caratterizzarsi per uno spirito di dedizione, di umiltà, di rispetto e di amore fraterno; 2) *sul modello di Dio*, cioè il Superiore, in quanto rappresentante di Dio e in quanto esercita un potere che da Lui gli deriva, deve essere sempre in ascolto del Signore e in ogni sua decisione fare riferimento a Lui; 3) *nel rispetto della persona umana*, ossia nel rispetto amoroso del suo confratello (o consorella) che anche è stato creato ad immagine e somiglianza di Dio ; 4) *nel dialogo*, vuol dire che il Superiore deve essere sempre disponibile ad ascoltare l'altra persona e non prendere decisioni arbitrarie; 5) *per il bene dell'Istituto e della Chiesa*, cioè non esercitare il suo potere in una dimensione puramente personale e sapere utilizzare gli organismi di collaborazione e di aiuto<sup>177</sup> (cfr. CIC can. 618).

Per l'aspetto giuridico del governo negli Istituti religiosi, cominciamo con la presentazione dei diversi livelli dell'autorità interna di ciascun Istituto. Il diritto canonico parla di tre competenze differenti all'interno di un Ordine e una Congregazione. L'autorità di governare viene distribuita su tre livelli: locale, provinciale e generale. Tale divisione del potere religioso, visto che deve essere personalizzato, esige la presenza di tre tipi di Superiori: 1) Superiori Locali, che sono alla guida dei religiosi che appartengono a una

<sup>175</sup> CONGREGAZIONE PER GLI ISTITUTI DI VITA CONSACRATA E LE SOCIETÀ DI VITA APOSTOLICA, *Istruzione: Il servizio dell'autorità e l'obbedienza* (11 maggio 2008), in EV 25/384-386.

<sup>176</sup> Cfr. V. DE PAOLIS, *La vita consacrata nella Chiesa...*, pp.184-185.

<sup>177</sup> Cfr. *Ibidem*, pp. 338-342.

casa; 2) Superiori Provinciali, che hanno responsabilità su una Provincia religiosa, che fa parte di un Ordine oppure una Congregazione; 3) Superiori Generali, che stanno alla guida di tutti i religiosi e le Province di un Ordine o una Congregazione.

I Superiori religiosi hanno la potestà che viene data loro dal diritto comune e dal diritto proprio: ogni Superiore ha tutta la potestà di agire, ma solo nell'ambito della sua competenza. Nei diversi casi, il diritto universale rimanda al tipico o agli statuti dei rispettivi Istituti. Però il legislatore supremo invita i Superiori competenti ad assicurarsi che il rispettivo diritto proprio ed anche la propria prassi di governo interno corrispondano coerentemente alle esigenze del principio giuridico di legalità, e sono in conformità con la dottrina teologico-canonica e la sensibilità dell'intera comunità ecclesiale contemporanea<sup>178</sup>. Il n.13 del documento *Mutuae relationes*, che abbiamo già citato, nota che il ruolo del Superiore per analogia è molto simile al ruolo dei Pastori della Chiesa, perché anche essi hanno la competenza e l'autorità di insegnare, di santificare e di governare. "Il loro ufficio pertanto non è limitato semplicemente al potere di governo; ma comprende necessariamente le altre due dimensioni della potestà nella Chiesa, cioè quella di santificare e di insegnare"<sup>179</sup>.

Per qualunque ufficio ecclesiastico si esigono dei requisiti nel candidato. Essi si dividono in due categorie: quelli per la validità dell'ufficio e quelli per la liceità<sup>180</sup>. Per l'ufficio di Superiore in un Ordine oppure una Congregazione il legislatore supremo nel can. 513 del CCEO stabilisce:

“§ 1. *Ut sodales ad officium Superioris valide nominentur aut eligantur, requiritur congruum tempus post professionem perpetuam a statutis determinandum, quod, si de Superioribus maioribus agitur, debet esse saltem decennium a prima professione computandum.*

§ 2. *Si de Superiore generali agitur, praeterea ad validitatem requiritur, ut annos triginta quinque expleverit”.*

Dunque, per una valida nomina oppure elezione all'ufficio di Superiore si richiede nel candidato la presenza di un adeguato tempo dopo la professione perpetua fatta nell'Istituto, che viene determinato dagli statuti. Però, se si tratta del Superiore Provinciale è necessario che il candidato abbia

<sup>178</sup> Cfr. D. M. JAEGER, *Alcuni appunti sui religiosi nel “Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium”*, in K. BHARANIKULANGARA (a cura di), *Il Diritto Canonico Orientale nell'ordinamento ecclesiale*, Città del Vaticano 1995, pp. 184-185.

<sup>179</sup> V. DE PAOLIS, *La vita consacrata nella Chiesa...*, p.194.

<sup>180</sup> Cfr. SACRA CONGREGAZIONE PER I RELIGIOSI, *Decreto: Ad instituenda experimenta* (4 giugno 1970): in AAS 62 (1970), pp. 549-550.

almeno 10 anni dalla prima professione. Invece per l'ufficio di Superiore Generale, oltre ai 10 anni dalla prima professione, è richiesta un'età non inferiore a 35 anni. Gli statuti di ciascun Istituto hanno il diritto di elevare i requisiti sopracitati ma non abbassarli, stabilendo, ad esempio, l'età minima per il Superiore Generale 40 o 45 anni. Per l'ufficio di Superiore di un Monastero *sui iuris* il diritto comune dà la possibilità ai monaci di stabilire nel loro tipico i requisiti *ad validitatem*, però sono richiesti 10 anni di professione e 40 anni d'età (cfr. CCEO can. 442)<sup>181</sup>.

Per gli altri requisiti *ad liceitatem*, si rinvia al tipico o agli statuti di ogni Istituto religioso. Però, se nel diritto proprio mancano le disposizioni al riguardo, si parte dal principio generale di idoneità di cui accenna il can. 940 del CCEO. Perciò ogni Superiore deve possedere almeno i seguenti requisiti per la liceità del suo incarico: 1) stare in comunione con la Chiesa, che non significa soltanto non essere scomunicato ma anche possedere la cattolicità di diritto e di fatto e stare in comunione con altri legittimi Superiori, mantenendo integralmente il magistero della Chiesa Cattolica; 2) avere le qualità di un uomo di Dio, che significa essere in stretto rapporto personale con il Signore, per mezzo della vita di preghiera personale e della partecipazione liturgica della comunità; 3) conoscere i diritti e gli obblighi del proprio stato religioso; 4) essere docile alla volontà di Dio, cioè impegnarsi per il bene degli altri, della Chiesa e dell'Istituto, rispettare e servire il Signore in altre persone, avere una sviluppata capacità di dialogo; 5) conoscere la parola di Dio e l'insegnamento ufficiale della Chiesa, per poter insegnare e guidare la comunità affidata; 6) essere libero dalle condanne per gli abusi sulle persone; 7) amare la vita consacrata e risiedere nella casa religiosa<sup>182</sup>.

L'ufficio di Superiore di un Ordine e di una Congregazione viene conferito a tempo determinato, invece nel Monastero *sui iuris* è eletto a tempo indeterminato, a meno che il tipico non stabilisca diversamente. Anche i Superiori Generali degli Ordini e Congregazioni, se così stabiliscono gli statuti, possono essere eletti o nominati a vita (cfr. CCEO can. 444 §1 e can. 514 §1). Con la formulazione "per uno spazio di tempo conveniente" il legislatore allarga le competenze del diritto proprio di ogni Istituto a determinare la durata dell'incarico di Superiore come pure la possibilità o meno di una rielezione oppure rinomina. Nel can. 514 §3 si invita a precisare la durata dell'ufficio di Superiore e non permettere che esso sia troppo prolungato senza interruzione.

---

<sup>181</sup> Cfr. F. D'OSTILIO, *L'esercizio della sacra potestà negli istituti religiosi*, Città del Vaticano 2000, p. 88.

<sup>182</sup> Cfr. *Ibidem*, pp. 88-89.

Due sono i modi ordinari previsti dal diritto comune per la designazione dell'ufficio di Superiore, di cui parla il can. 515 del CCEO. "La procedura per la designazione dei Superiori è celebrata mediante elezione a norma degli statuti non tralasciando i cann. 947 e 960 circa le elezioni in generale"<sup>183</sup>. Oltre questo, il diritto comune nel can. 445 ricorda ai membri delle Sinassi di eleggere coloro che nel Signore riconoscono veramente degni ed idonei all'ufficio di Superiore, astenendosi da qualunque abuso e specialmente dalla ricerca di voti tanto per se stessi quanto per altri. Dunque i Superiori di un Monastero *sui iuris* ed i Superiori Generali degli Ordini e Congregazioni vengono eletti a norma del diritto. Tutti gli altri Superiori sono designati all'ufficio a norma del tipico o degli statuti.

La legge prevede due modalità di tale designazione: 1) elezione; 2) nomina. Se un Superiore (Locale, Provinciale o di un monastero dipendente) viene eletto, è necessaria la conferma del competente Superiore Maggiore del rispettivo Istituto; se invece viene designato per nomina, è premessa una opportuna consultazione (CCEO can. 515 §2)<sup>184</sup>. "La norma parla soltanto di un'adeguata consultazione, ossia di una consultazione proporzionata al caso, ma non precisa quali e quante persone debbano essere consultate, e se in gruppo o singolarmente"<sup>185</sup>. La mancanza della consultazione richiesta costituisce l'elemento invalidante della nomina stessa per violazione della norma generale. I Superiori validamente e lecitamente eletti o nominati possono essere rimossi dall'ufficio oppure trasferiti ad un altro, prima che sia trascorso il tempo determinato del loro incarico. Tale disciplina viene regolata dai tipici e dagli statuti degli Istituti religiosi (cfr. CCEO can. 514 §2)<sup>186</sup>.

Il can. 446 del CCEO sottolinea l'obbligo per il Superiore di un Monastero *sui iuris* di risiedere nel proprio Monastero e di non allontanarsi se non a norma del tipico e per una giusta causa. "L'obbligo della permanenza in sede è legato all'esplicazione dell'ufficio assegnato. La necessità della presenza del Superiore nel suo Monastero dipenderà notevolmente dalla entità della comunità, dalle sue attività e finalità"<sup>187</sup>. Lo stesso obbligo può essere

<sup>183</sup> G. GIROTTI – J. KHOURY, *Commento al can. 515*, in P. V. PINTO (a cura di), *Commento al Codice dei Canonici delle Chiese Orientali*, Città del Vaticano 2001, p. 423.

<sup>184</sup> Cfr. *Ibidem*, p. 423.

<sup>185</sup> A. CALABRESE, *Istituti di vita consacrata e società di vita apostolica...*, p. 100.

<sup>186</sup> Anche se la norma sull'eventuale rimozione dall'ufficio del Superiore è presente solo per gli ordini e le congregazioni, però per logica può essere applicabile anche ai monaci *mutatis mutandis*.

<sup>187</sup> L. LORUSSO, *Il diritto particolare dei monaci tra ius praecedens e ius vigens*, in *Iura Orientalia* III (2007), p. 100.

anche applicato agli Ordini e alle Congregazioni. Dunque, nei tipici e negli statuti deve essere regolata l'assenza giustificata e quella che non è dovuta a ragioni di ufficio. Ad esempio, il diritto proprio di ogni Istituto religioso può stabilire il tempo per il quale un Superiore può allontanarsi dal proprio Monastero o casa religiosa senza il consenso del suo consiglio o del competente Superiore Maggiore<sup>188</sup>.

## 2. 5. 2. I limiti della potestà di un Superiore

Secondo la normativa canonica vigente il Superiore ha la potestà nella propria comunità, che gli viene attribuita dal diritto comune e dal tipico o dagli statuti del proprio Istituto religioso. Il Superiore non può agire arbitrariamente: egli è al servizio della comunità, del suo spirito e del suo progetto. Nell'esercizio della sua potestà egli ha bisogno di stare in continua comunione con i membri della propria comunità e dell'Istituto<sup>189</sup> e non può oltrepassare i limiti delle sue competenze, definite dal diritto, altrimenti i suoi atti possono essere riconosciuti come abusivi e in certi casi come invalidi. Il legislatore supremo pone diversi limiti sull'esercizio della potestà del Superiore; noi ci soffermiamo soltanto su tre di essi: 1) collaborazione con il consiglio<sup>190</sup>; 2) necessità di un consenso; 3) bisogno di un parere<sup>191</sup>.

Il can. 422 §1 del CCEO stabilisce che i Superiori abbiano un consiglio permanente<sup>192</sup> costituito a norma del tipico o degli statuti, della cui opera si avvalgano nell'esercizio del loro ufficio. La norma impone a un Superiore religioso, come aiuto efficace e costante nel suo governo, un organismo ordinario di sostegno e di collaborazione<sup>193</sup> che nello stesso tempo

---

<sup>188</sup> Cfr. Ibidem, p. 100.

<sup>189</sup> Cfr. V. DE PAOLIS, *La vita consacrata nella Chiesa...*, p. 332.

<sup>190</sup> Cfr. F. IANNONE, *Potestà del Capitolo generale (cann.496, 631 §1)*, in *Commentarium pro Religiosis et Missionariis* 68 (1987), pp. 223-226.

<sup>191</sup> Cfr. G. GHIRLANDA, *Funzione dei Superiori, corresponsabilità e partecipazione*, in *Vita consacrata*, (settembre/ottobre 2012), pp. 441-445.

<sup>192</sup> Cfr. M. DORTEL-CLAUDOT, *Le Strutture di Governo e di partecipazione delle Congregazioni religiose*, Milano 1986, pp. 42-46.

<sup>193</sup> Cfr. P. MICHOWICH, *Il discernimento del Superiore Maggiore quale elemento determinante dei procedimenti amministrativi*, in *Annuario Iuris Canonici* 2 (2015), p. 33; cfr. P. MONETA, *Gli strumenti del governo ecclesiastico: l'atto amministrativo*, in J. I. ARRIETA (a cura di), *Discrezionalità e discernimento nel governo della Chiesa*, Venezia 2008, pp. 94-95.

rappresenta tutti i religiosi della comunità<sup>194</sup>. Il consiglio del Superiore, “senza essere dotato il più delle volte di autorità uguale a quella del Superiore, è chiamato ad ampliare, non ad assorbire, la potestà personale di detto Superiore [...] e a essere garanzia di oggettività, di imparzialità, di collaborazione e di prudenza nel suo governo, soprattutto quando si tratta di questioni gravi”<sup>195</sup>. Secondo il canonista F. Iannone, negli Istituti religiosi clericali di diritto pontificio o patriarcale tale consiglio, insieme con il proprio Superiore-Capo, gode della piena giurisdizione ecclesiastica in tutte le sue funzioni: legislativa, esecutiva, giudiziaria<sup>196</sup>. L’autore sostiene che il consiglio del Superiore degli altri tipi degli Istituti religiosi ha soltanto la potestà esecutiva. Tanti altri canonisti non condividono tale posizione, sostenendo che la potestà legislativa spetta alla Sinassi Generale e non a un Superiore con il proprio consiglio.

Specialmente nell’esercizio della potestà di governo è molto importante il rapporto tra il Superiore e il suo consiglio, che “esprime una forma di elaborazione del processo decisionale che, salvaguardando il principio dell’esercizio personale e non collegiale dell’autorità, apre ad un ascolto qualificato e ad una partecipazione dei confratelli”<sup>197</sup>.

Nei casi che sono prescritti dal diritto i Superiori sono obbligati a chiedere il consenso o il parere. Il consiglio è un gruppo di religiosi di un Istituto “costituito a norma del diritto proprio, che, pur non rappresentando nessuna persona giuridica, aiuta il Superiore nel disimpegno del suo incarico”<sup>198</sup>. Le funzioni, i compiti e le competenze del consiglio permanente del Superiore vengono definiti in modo generale dal diritto comune, invece in modo specifico nei tipici o statuti, visto che le sue caratteristiche devono

---

<sup>194</sup> Cfr. M. ALDEGANI, *Il Superiore Maggiore e il suo Consiglio: un servizio di comunione e di corresponsabilità*, in AA.VV. *Il Superiore Maggiore e il suo Consiglio: un servizio di comunione e di corresponsabilità*, Roma 2006, pp. 11-16.

<sup>195</sup> D. J. ANDRÉS, *Le forme di vita consacrata. Commento teologico-giuridico al codice di diritto canonico*, Roma 2014, p. 188.

<sup>196</sup> Cfr. F. IANNONE, *Potestà del Capitolo generale (cann.496, 631 §1)*, in *Commentarium pro Religiosis et Missionariis* 68 (1987), pp. 244; cfr. A. TABERA, *Il diritto dei religiosi*, Roma 1961, p. 84.

<sup>197</sup> G. DAL PIAZ, *Il Superiore Provinciale ed il suo Consiglio. Un’indagine promossa dalla CISM*, in AA.VV. *Il Superiore Maggiore e il suo Consiglio...*, p. 41.

<sup>198</sup> F. J. EGAÑA, *Consiglio degli Istituti religiosi*, in C. CORRAL, V. DE PAOLIS, G. GHIRLANDA (a cura di), *Nuovo dizionario di diritto canonico*, Milano 1993, p. 298.

essere conformi all'indole e alle finalità del singolo Istituto religioso (cfr. CIC can. 633 §2)<sup>199</sup>.

La natura del consiglio è del tutto differente da quella della Sinassi: quest'ultima, come abbiamo notato sopra, è un organo collegiale di governo, rivestito del potere legislativo, esecutivo e giudiziario. Il consiglio invece non è un organismo autonomo, ha il carattere ausiliare, di collaborazione e di aiuto, privo della potestà di governo, che sempre deve fare riferimento al proprio Superiore. Dunque, non essendo un organo di governo collegiale<sup>200</sup>, il consiglio non può vincolare la decisione del Superiore, a cui esclusivamente spetta il compito di agire e di prendere le decisioni<sup>201</sup>. Però questo carattere puramente ausiliare e partecipativo non deve influire negativamente sul rapporto tra il Superiore e il suo consiglio, visto che il motivo della loro stretta collaborazione<sup>202</sup> è il bene comune dei religiosi della comunità. "Scopo del lavoro del consiglio è di garantire i Superiori, almeno per le decisioni più importanti, dal pericolo di imprudenza o di non adeguata informazione"<sup>203</sup>. Va sottolineato che "il voto del consiglio non rappresenta mai una decisione collegiale, ma un avallo (consenso) o un aiuto (parere) per la decisione che il Superiore deve prendere"<sup>204</sup>.

Il consiglio permanente non è soltanto un grande aiuto per un Superiore nel suo esercizio del potere di governare la comunità, un'opzione da scegliere, ma costituisce un obbligo giuridico per la legittima autorità, visto che i Superiori sono obbligati nei casi prescritti dal diritto comune a chiederne il consenso o il parere (il consiglio), a norma del can. 934 del CCEO. Il legislatore supremo usando nel can. 422 §1 del CCEO la parola *habeant* non lascia nessun dubbio sull'obbligo per ogni Superiore, che guida la comunità di

---

<sup>199</sup> Cfr. P. Etzi, *Il Consiglio del Superiore religioso. Normativa e dibattiti (cann. 627 e 127)*, in *Vita consacrata*, (giugno 2003), p. 613.

<sup>200</sup> Per un approfondimento dell'argomento vedi l'articolo: A. GARDINI, *Un Consiglio per il Superiore: problematiche e prospettive di interazione consiliare*, in AA.VV. *Il Superiore Maggiore e il suo Consiglio...*, pp. 57-81.

<sup>201</sup> Cfr. M. COSTA, *Il governo del Superiore e il suo consiglio. Dati canonici e rilettura spirituale*, in *Periodica de re canonica* 93 (2004), pp. 217-219.

<sup>202</sup> Il tema della collaborazione e corresponsabilità del consiglio del Superiore è approfondita in: G. TACCONI, *Risignificare un servizio per il Superiore Maggiore: condizioni e possibilità di un esercizio della corresponsabilità a livello consigliare*, in AA.VV. *Il Superiore Maggiore e il suo Consiglio...*, pp. 83-120.

<sup>203</sup> P. Etzi, *Il Consiglio del Superiore religioso. Normativa e dibattiti (cann. 627 e 127)*, in *Vita consacrata*, (giugno 2003), p. 615.

<sup>204</sup> P. Etzi, *Il Consiglio del Superiore religioso. Normativa e dibattiti (cann. 627 e 127)*, in *Vita consacrata*, (giugno 2003), p. 616.

almeno sei o più religiosi (cfr. CCEO can. 422 §2), di costituire il proprio consiglio<sup>205</sup>.

L'obbligo non si esaurisce solo costituendo il proprio consiglio, perché il Superiore munito di tale organo di sostegno deve utilizzarlo secondo la vigente normativa canonica<sup>206</sup>. Quando il diritto comune oppure quello proprio stabilisce che per porre un atto giuridico il Superiore competente deve chiedere il consenso di una maggioranza o il parere del proprio consiglio, in questi casi il gruppo deve essere convocato a norma del can. 948, a meno che non sia disposto diversamente dal diritto particolare per i casi stabiliti dallo stesso diritto nei quali si tratta solamente di chiedere un parere.

“Quando il Superiore convoca il consiglio per una materia, per la quale il diritto comune o particolare impongono il voto di consenso, egli non deve votare insieme con i consiglieri, e la decisione sarà quella che risulterà dalla maggioranza dei voti (in caso di parità dei voti cfr. can. 924)”<sup>207</sup>. Ci sono canonisti che chiamano tali atti giuridici come collegiali, visto che sulla decisione del Superiore ha avuto influenza il consenso della maggioranza dei consiglieri<sup>208</sup>. Nei casi quando il diritto esige di avere solo il parere, pure in tali casi il Superiore non deve votare, ma per validità della sua decisione, anche se sarà contraria al parere della maggioranza dei consiglieri, deve ascoltarli<sup>209</sup>.

Il diritto prevede i casi di voto deliberativo e di voto consultivo. Se il diritto esige il consenso, è invalido l'atto giuridico dell'autorità che non richiede il consenso delle persone che devono darlo, oppure che agisce contro il loro voto o il voto di qualcuno. “Il Superiore non può agire senza averlo ottenuto dalla maggioranza assoluta dei voti presenti o dalla maggioranza stabilita dagli statuti particolari”<sup>210</sup>. Il consenso deve essere dato nel modo previsto dal diritto, cioè è necessario che si giunga ad una votazione: non basta che i consiglieri vengano ad esprimere il loro parere liberamente in una discussione tra di loro, ma è necessario che arrivino ad una votazione formale, anche se l'esito può apparire chiaro per la posizione dei consiglieri sull'argomento<sup>211</sup>. Bisogna però sottolineare che il consenso ottenuto non è

---

<sup>205</sup> Cfr. D. J. ANDRÉS, *Le forme di vita consacrata...*, pp. 190-191.

<sup>206</sup> Cfr. *Ibidem*, p. 190.

<sup>207</sup> P. V. PINTO, *Commento al can. 934 §1*, in P. V. PINTO (a cura di), *Commento al Codice dei Canonici delle Chiese Orientali*, Città del Vaticano 2001, p. 801.

<sup>208</sup> Cfr. *Ibidem*, p. 801.

<sup>209</sup> Tanti altri canonisti sostengono che il Superiore vota assieme al suo consiglio.

<sup>210</sup> M. COSTA, *Il governo del Superiore e il suo consiglio. Dati canonici e rilettura spirituale*, in *Periodica de re canonica* 93 (2004), p. 218.

<sup>211</sup> Cfr. *Ibidem*, p. 219.

sempre vincolante per il Superiore, che comunque in diversi casi potrebbe decidere diversamente, nel senso che potrebbe cambiare la propria scelta iniziale e rovesciarla, presentando al consiglio un'altra proposta. Il Superiore non è obbligato a procedere nella linea indicata dal proprio consiglio per il fatto che quest'ultimo non è un organo di governo collegiale ma soltanto di aiuto e collaborazione<sup>212</sup>.

Se il diritto esige invece il parere, è invalido l'atto giuridico dell'autorità che non consulta le stesse persone. "Il Superiore non può agire in modo che la sua decisione sia un atto giuridicamente valido solo se non convoca affatto il consiglio oppure se lo convoca parzialmente non facendo pervenire a tutti i consiglieri l'invito alla riunione di consiglio"<sup>213</sup>. Comunque l'autorità non è obbligata ad accedere al loro parere, anche se concorde, tuttavia, senza una ragione prevalente da valutare con giudizio proprio, non si dovrebbe discostare dal loro parere specialmente se concorde.

A coloro a cui viene richiesto il consenso o il parere, l'autorità competente che necessita del consenso o del parere deve fornire le necessarie informazioni sul caso e tutelare in ogni modo la loro manifestazione di pensiero (cfr. CCEO can. 934 §3). Qui si tratta non soltanto di un semplice auspicio del legislatore supremo ma dell'obbligo grave posto al Superiore. Nello stesso tempo i consiglieri hanno il dovere di esprimere sinceramente il loro parere e inoltre di osservare il segreto; quest'obbligo può anche essere fatto valere dall'autorità con le rispettive norme particolari (cfr. CCEO can. 934 §4).

## 2. 6. La potestà ex-dominativa dei Superiori religiosi

Per lunghi secoli il Superiore nella comunità monastica, secondo l'esempio della *potestas* di un *paterfamilias* nelle relazioni familiari dell'epoca del diritto romano, esercitava sui propri sudditi il potere al posto di Dio che vincolava i monaci e proibiva a loro di agire o decidere qualcosa senza il permesso del proprio Superiore. I monaci ed i religiosi erano tenuti alla soggezione verso il proprio Superiore quasi come un figlio oppure un servo. "Ma se lo stato di soggezione cui è investito il religioso viene posto in relazione con Dio, allora possiamo dire che questa è come "schiavitù", perché tutto è per rendere culto e servizio a Dio, attraverso la sottomissione a colui

---

<sup>212</sup> Cfr. Ibidem, p. 219.

<sup>213</sup> Ibidem, p. 219.

che di Dio fa le veci”<sup>214</sup>. Il concetto di tale potestà<sup>215</sup> entrò prima nel Codice latino del 1917, dove nel can. 501 §1<sup>216</sup> tale ampio potere veniva chiamato come potestà dominativa dei Superiori, che permetteva loro di imporre precetti e fare ricorso a rimedi penali, imporre penitenze, concedere dispense dalle regole di tipico, statuto o costituzioni dell’Istituto, imporre pene in relazione al diritto dell’Istituto, richiamare da un incarico pubblico, ecc.<sup>217</sup>

La medesima disciplina è stata applicata anche presso le Chiese Orientali Cattoliche, come notiamo nella norma del can. 26 del *Motu Proprio Postquam Apostolicis Litteris* di Pio XII<sup>218</sup>, dove si riconosce ai Superiori e alle Sinassi la potestà dominativa sui propri sudditi, riconoscendo che a questa si aggiunge la *potestas iurisdictionis* se si tratta dei Monasteri *sui iuris*, Ordini o Congregazioni clericali di diritto pontificio o patriarcale. Con la promulgazione nel 1952 di una parte importante della codificazione orientale:

“si può agevolmente considerare come la potestà dominativa abbia, almeno nella legislazione orientale, una propria normativa regolante il suo esercizio; questo porta ancora una volta ad affermare l’impossibilità di considerare la *potestas dominativa* come una potestà di natura privata, che trova la sua unica scaturigine nel voto di obbedienza dei sudditi, ma come una potestà pubblica concessa ai Superiori dall’ autorità ecclesiastica competente”<sup>219</sup>.

Negli anni successivi, quando si svolgevano i lavori della *PCCICOR* sulla codificazione della disciplina orientale, il tema della potestà dominativa viene riesaminato. Nello Schema sui monaci e altri religiosi, approvato nel marzo 1976, si sottolineava che i Superiori e le Sinassi godevano della potestà dominativa secondo il diritto comune e gli statuti. Ai Superiori dei Monasteri *sui iuris* inoltre si riconosceva pure la *potestas regiminis exsecutiva tantum in casibus iure expresis*, invece ai Superiori degli Ordini e delle Congregazioni clericali veniva riconosciuta anche la potestà *ecclesiastica regiminis* sia in foro interno che in foro esterno; infine ai Superiori degli Ordini e delle

<sup>214</sup> F. PANIZZOLO, *La potestà di governo nella vita consacrata...*, pp. 55-56.

<sup>215</sup> Per approfondire l’argomento vedi: J. L. GUTIÉRREZ, *Dalla potestà dominativa alla giurisdizione*, in *Ephemerides Iuris Canonici* 39 (1983), pp. 79-82.

<sup>216</sup> CIC '17 can. 501 §1: *Superiores et Capitula, ad normam constitutionum et iuris communis, potestatem habent dominativam in subditos; in religione autem clericali exempta, habent iurisdictionem ecclesiasticam tam pro foro interno, quam pro externo.*

<sup>217</sup> Cfr. *Ibidem*, p. 110.

<sup>218</sup> Cfr. PIO XII, *Motu Proprio Postquam Apostolicis Litteris* (9 febbraio 1952), in *AAS* 44 (1952), pp. 65-150.

<sup>219</sup> Cfr. M. LUISI, *Gli Istituti misti di vita consacrata...*, pp. 62-64.

Congregazioni non clericali si riconosceva solo la potestà dominativa<sup>220</sup> e si puntualizzava che essi in nessun modo potevano essere denominati come Gerarchi<sup>221</sup>. “Successivamente però alcuni consultori proposero una revisione dei canoni con l’obiettivo di evitare il termine *potestas dominativa* e di restringere la *potestas regiminis* ai soli chierici”<sup>222</sup>. Così si decise di sostituire l’espressione *potestas dominativa* con *potestas religiosa publica*, invece *potestas regiminis exsecutiva* divenne *potestas ecclesiastica regiminis*<sup>223</sup>. Tuttavia neanche la nuova espressione è entrata nel nuovo CCEO: la *PCCICOR* non ritiene rilevante un’ulteriore specificazione della potestà esercitata nell’orizzonte degli Istituti di vita consacrata orientali, per non limitarla nel suo esercizio<sup>224</sup>.

Alcuni autori, come Balmès, Raus, Vermeesh e altri, affermavano che il fondamento giuridico di tale potestà era il voto solenne di obbedienza emesso tramite un atto pubblico. Proprio per questo successivamente tale potere del Superiore veniva anche chiamato *potestas ex voto oboedientiae*<sup>225</sup>. Invece altri, come Wernz, Cocchi, Cruesen, Fanfani, Sipos e Laurentius, consideravano all’origine di questa potestà la professione monastica o religiosa, che sarebbe analoga al potere di un *paterfamilias* nella propria casa. Però si è giustamente notato che la potestà dominativa aveva estensione alquanto maggiore del voto di obbedienza o della professione<sup>226</sup>, in quanto agiva pure nelle società dove non si emettevano i voti e poteva obbligare non solo i singoli soggetti ma anche gruppi di persone consacrate<sup>227</sup>. Secondo quelli che sostenevano la seconda opinione “con il termine potestà dominativa veniva denominato quel potere di comandare, ordinare e dirigere che, prescindendo dal voto di obbedienza, avevano tutti i Superiori religiosi”<sup>228</sup>.

Un’altra discussione tra i canonisti veniva fatta intorno alla questione della potestà sulla base della differenza tra Superiori chierici e Superiori non-chierici. Dagli studi di A. Gutiérrez notiamo come l’autore, pur ammettendo la distinzione tra queste due tipologie di Superiori, negava ogni tipo di

<sup>220</sup> Cfr. Ibidem, pp. 110- 111.

<sup>221</sup> Cfr. *Nuntia* 8 (1976), p. 54.

<sup>222</sup> M. LUISI, *Gli Istituti misti di vita consacrata...*, p. 112.

<sup>223</sup> Cfr. *Nuntia* 21 (1985), pp. 73-74.

<sup>224</sup> Cfr. M. LUISI, *Gli Istituti misti di vita consacrata...*, pp. 112-115.

<sup>225</sup> Cfr. F. IANNONE, *Il Capitolo Generale: saggio storico-giuridico*, Roma 1988, pp. 134-135.

<sup>226</sup> Cfr. J. BEYER, *Il diritto della vita consacrata*, Milano 1989, p. 123.

<sup>227</sup> Cfr. F. PANIZZOLO, *La potestà di governo nella vita consacrata...*, pp. 49-63.

<sup>228</sup> D. BOREK, *La costituzione e l’applicazione delle pene canoniche negli Istituti Religiosi clericali di diritto pontificio secondo CIC 1983*, in *Annuario Iuris Canonici* 1 (2014), pp. 107-108.

differenza qualitativa nell'esercizio della potestà di tali Superiori, sostenendo la loro partecipazione alla potestà di regime, con i limiti posti dal diritto comune e proprio. Di posizione opposta era P. G. Marcuzzi, vista la presenza della norma che proibiva alle persone laiche di accedere agli uffici il cui esercizio richiede la potestà d'ordine<sup>229</sup>. Marcuzzi, sulla distinzione tra sacerdozio comune e sacerdozio gerarchico, sosteneva dunque la distinzione tra due potestà: la prima che deriva dal sacerdozio comune, della quale partecipano tutti i fedeli, e la seconda che si appoggia sul sacerdozio ministeriale<sup>230</sup>. L'autore sostiene che "non esiste una potestà speciale, propria degli Istituti di vita consacrata, diversa per natura dalla potestà comune e dalla potestà sacra, anche se si può affermare che tale potestà, oltre al fondamento e al titolo del sacramento, battesimo o ordine sacro, ricevuto, è posseduta ed è esercitata per un nuovo e speciale titolo"<sup>231</sup>. Però la sua posizione al riguardo non sembra abbastanza condivisa, visto che l'autore sottovaluta il forte legame tra potestà di governo e potestà d'ordine.

Sulla natura ecclesiale della potestà dominativa dei Superiori si è espresso un altro illustre giurista, Beyer, affermando l'esistenza dell'autorità propria dei Superiori sui membri del proprio Istituto, concessa loro dalla Chiesa che "non può essere chiamata potestà domestica, né conviene chiamarla dominativa, anche se promana dal potere di cui dispongono i Superiori. Dovrebbe piuttosto essere detta spirituale, in quanto scaturisce dal dono dello Spirito Santo"<sup>232</sup>.

Il can. 501 §1 del CIC '17 e il can. 26 del PAL si esprimevano con i termini di *potestà dominativa* e di *giurisdizione ecclesiastica*, mostrando che la prima è comune a tutti i Superiori monastici e religiosi, invece la seconda appartiene ai Superiori degli Istituti clericali esenti<sup>233</sup>. Il legislatore supremo non ha voluto specificare la natura, l'origine, il fondamento e l'ambito di applicazione della potestà dominativa, ma solo ha evidenziato i soggetti attivi e passivi di tale potere<sup>234</sup>.

La legislazione canonica attuale non parla più della potestà dominativa dei Superiori, anche il termine stesso è scomparso dai Codici in vigore;

---

<sup>229</sup> Cfr. P.G. MARCUZZI, *Distinzione della "Potestas regiminis" in legislativa, esecutiva e giudiziaria*, in *Salesianum* 43 (1981), pp. 274-304.

<sup>230</sup> Cfr. F. IANNONE, *Il Capitolo Generale: saggio storico-giuridico*, Roma 1988, pp. 136-141.

<sup>231</sup> *Ibidem*, p. 137.

<sup>232</sup> *Ibidem*, p. 138.

<sup>233</sup> Cfr. PIO XII, *Motu Proprio Postquam Apostolicis Litteris* (9 febbraio 1952), in *AAS* 44 (1952), p. 74.

<sup>234</sup> Cfr. M. LUISI, *Gli Istituti misti di vita consacrata...*, pp. 17-18.

soltanto si sottolinea che i Superiori hanno la potestà nella propria comunità che viene loro attribuita dal diritto comune e dal tipico o dagli statuti del proprio Istituto (cfr. CCEO can. 441 §1 e can. 511 §1; CIC can. 596 §1). Però, proseguendo, nota che i Superiori negli Istituti religiosi clericali di diritto pontificio o patriarcale (Monasteri *sui iuris*, Ordini, Congregazioni e Società di vita comune a guisa dei religiosi) godono inoltre della potestà ecclesiastica di governo, concessa loro dalla Chiesa<sup>235</sup> (cfr. CCEO can. 441 §2 e can. 511 §2; CIC can. 596 §2). Dunque, ciò che divide oggi i canonisti che approfondiscono questo argomento è il ritenere che la potestà di cui nei cann. 441 §1 e 511 §1 è diversa ontologicamente in tutto o in parte da quella di cui parlano i cann. 441 §2 e 511 §2<sup>236</sup>.

“Circa la natura della potestà dei Superiori e delle Sinassi c’è stata una lunga discussione nella *PCCICOR*<sup>237</sup>”. Come frutto di queste dispute canoniche abbiamo nella legislazione orientale attuale due canoni al riguardo: il primo è il can. 441 che descrive la potestà nell’ambito dei Monasteri *sui iuris*; il secondo è il can. 511 che parla della potestà negli Ordini e Congregazioni. Dopo un ulteriore studio, tenendo conto anche del nuovo CIC latino nel frattempo promulgato, il can. 441 §1 afferma che i Superiori e le Sinassi di un Monastero *sui iuris* hanno quella potestà che viene determinata dal diritto comune e dal tipico. La potestà di governo, invece, viene attribuita ai Superiori di un Monastero *sui iuris* fin dove essa è a loro espressamente concessa dal diritto comune oppure dall’autorità ecclesiastica alla quale sono direttamente soggetti, fermo restando il can. 979 che ribadisce che sono abili alla potestà di governo coloro che sono validamente costituiti nell’ordine sacro (cfr. 441 §2).

Anche presso gli Ordini e le Congregazioni possiamo notare i cosiddetti veri livelli della sacra potestà nella sua espressione. Il can. 511 §1 sottolinea che i Superiori degli Istituti appena citati hanno quella potestà che viene loro data dal diritto comune e dagli statuti propri. Invece, negli Ordini e nelle Congregazioni clericali di diritto pontificio oppure patriarcale i Superiori e le Sinassi hanno anche la potestà di governo per il foro esterno e quello interno (cfr. can. 511 §2)<sup>238</sup>.

---

<sup>235</sup> *Capitolo d’Istituti Religiosi* in L. CHIAPPETTA, *Prontuario di Diritto Canonico e Concordatario*, Roma 1994, p. 152.

<sup>236</sup> Cfr. M. LUISI, *Gli Istituti misti di vita consacrata...*, pp. 56-57. Qui non approfondiamo questo dibattito, ma lo lasciamo per le ulteriori ricerche.

<sup>237</sup> D. SALACHAS, *La vita consacrata nel Codice dei Canonici delle Chiese Orientali...*, p. 105.

<sup>238</sup> Cfr. E. GAMBARI, *I religiosi nel Codice*, Milano 1986, pp. 77-78; A. CELEGHIN, *Sacra Potestas: Quaestio post-Conciliaris*, in *Periodica* 74 (1985), pp. 223-225.

“Nel §1 si menziona, dunque, la potestà di cui godono tutti i Superiori e le Sinassi sui loro religiosi che è definita dal diritto comune e dagli statuti. Si tratta di potestà pubblica di governo nella Chiesa, in quanto esercitata in società pubbliche, come sono gli Ordini e le Congregazioni, in connessione con l'autorità ecclesiastica, che ha canonicamente eretto questi Istituti religiosi e autenticamente approvato la loro specifica missione nella Chiesa. [...] Nel §2 si menziona inoltre la potestà ecclesiastica di governo (*potestas regiminis*) che è propria dei Superiori e delle Sinassi degli Ordini e delle Congregazioni clericali di diritto pontificio o patriarcale. In questi Istituti la potestà di governo viene ricevuta ed esercitata in modo più pieno, in modo che si applichino tutti i canoni circa la potestà di governo, che si trovano nel Titolo XXI del CCEO, in quanto si tratta di potestà ordinaria almeno esecutiva, tanto per il foro esterno che per quello interno”<sup>239</sup>.

Questa potestà di cui godono i Superiori degli Ordini e delle Congregazioni clericali di diritto pontificio o patriarcale è paragonabile<sup>240</sup> con quella di un Vescovo locale. Se un Istituto religioso è clericale, esso deve essere governato, come abbiamo visto nel capitolo precedente, solo da Superiori chierici. In tempi recenti non pochi Istituti hanno chiesto alla competente autorità della Chiesa una deroga a tale norma, ottenendo la risposta positiva soltanto in quei casi in cui si trattava dei Superiori locali; invece la disposizione non è flessibile nel caso dei Superiori Maggiori che in ragione della loro *potestas regiminis* devono essere chierici<sup>241</sup>.

---

<sup>239</sup> D. SALACHAS, *La vita consacrata nel Codice dei Canonici delle Chiese Orientali...*, pp. 207-208.

<sup>240</sup> I canonisti dell'ambito latino, tra cui D.J. Andrés, sostengono che non si può indenticare pienamente la potestà del vescovo di luogo con quella del Superiore Maggiore. Per l'approfondimento dell'argomento si invita a consultare: D.J. ANDRÉS, *Los Superiores religiosos de lo religiosos según el Código: (IV) Estatuto específico de lo Superiores mayores ordinarios*, in *Commentarium pro Religiosis et Missionariis* 79 (1998), pp. 161-162.

<sup>241</sup> cfr. V. DE PAOLIS, *La vita consacrata nella Chiesa...*, p. 240.

## CAPITOLO III

# SUPERIORI MAGGIORI E LORO POTESTÀ

### Premessa

Nel capitolo precedente abbiamo visto la diversità della vita consacrata e la normativa attuale sulla potestà di cui godono i Superiori dei vari Istituti di vita consacrata. In modo generale abbiamo sottolineato che l'ufficio di un Superiore, nella sua tripartizione quale Superiore Locale, Provinciale e Generale, si differenzia nei doveri e nei diritti anche secondo la tipologia dell'Istituto stesso, visto che ci sono gli Istituti laicali e clericali, di diritto pontificio, patriarcale ed eparchiale, Monasteri *sui iuris*, Ordini e Congregazioni. Il secondo capitolo ci serve come base solida per poter osservare in modo più dettagliato la potestà del Superiore Maggiore in tutte le sue sfumature. Soltanto dopo aver esaminato la tipologia della vita consacrata e la diversità degli Istituti religiosi e dopo aver considerato l'ufficio del Superiore religioso in generale, possiamo passare allo studio più specifico dell'incarico del Superiore Maggiore.

Dunque, nel presente capitolo innanzitutto prenderemo in considerazione diversi aspetti dell'ufficio del Superiore Maggiore e la sua potestà ordinaria; esamineremo i suoi diritti ed i doveri pertinenti all'incarico, come ad esempio la visita canonica, la formazione dei propri sudditi e l'amministrazione dei beni temporali dell'Istituto ed approfondiremo l'argomento dei limiti di tale potere. All'inizio daremo uno sguardo veloce anche alla costituzione dell'ufficio ed ai requisiti *ad validitatem* e *ad liceitatem* del Superiore Maggiore. Proseguendo esamineremo vari atti che sono di sua competenza: ammissione al noviziato e ai voti perpetui, lettere dimissorie, escaustrazione, passaggio, dimissione, espulsione ed altro. Accenneremo pure al fatto che un Superiore Maggiore può essere un Gerarca, anche se non è un Gerarca del luogo, e alla fine ricorderemo le facoltà speciali del Superiore Maggiore.

*In primis* però dobbiamo soffermarci sull'aspetto terminologico e vedere cosa intende il legislatore supremo usando il termine "Superiore

Maggiore”, chi sono i Superiori Maggiori nella legislazione canonica vigente e in che cosa si differenziano da tutti gli altri Superiori.

### 3. 1. L’ufficio del Superiore Maggiore

Come in altri casi, anche qui il Codice Orientale rimane fedele al principio giuridico *omnis definitio in iure periculosa est* e dunque non dà una definizione del Superiore Maggiore, però nel can. 418 §1 ci presenta un elenco di quelli che secondo la normativa canonica rientrano in questa categoria:

*“Superiores maiores sunt Praeses confoederationis monasticae, Superior Monasterii sui iuris, Superior generalis Ordinis vel Congregationis, Superior provincialis, eorundem vicarii aliique ad instar provincialium potestatem habentes itemque ii, qui, si praedicti desunt, interim legitime succedunt in officium.”*

In tale prospettiva possiamo affermare che i Superiori Maggiori sono coloro che reggono tutto l’Istituto oppure una parte di esso, sia una Provincia che una Confederazione monastica o Monastero *sui iuris*, e parimenti i loro rispettivi vicari (cfr. anche CIC can. 620). I Superiori Maggiori non sono coloro che hanno l’autorità ecclesiastica esterna su un Istituto religioso, come Patriarchi, Arcivescovi Maggiori o Vescovi del luogo, ma coloro che dall’interno hanno una potestà a cui sono immediatamente soggetti monaci o religiosi del medesimo Istituto e che “esercitano una responsabilità propria ed un ruolo particolare nella vita dell’Istituto”<sup>1</sup>. Dal canone vediamo che ci sono sei tipi di Superiori Maggiori<sup>2</sup>: 1) il Preside di una Confederazione monastica; 2) il Superiore di un Monastero *sui iuris*; 3) il Superiore Generale di un Ordine oppure di una Congregazione; 4) il Superiore Provinciale; 5) il Superiore a guisa del Superiore Provinciale; 6) i Vicari dei Superiori suddetti quando legittimamente li sostituiscono nell’ufficio<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> G. GIROTTI – J. KHOURY, *Commento al can. 418*, in P. V. PINTO (a cura di), *Commento al Codice dei Canonici delle Chiese Orientali*, Città del Vaticano 2001, p. 368.

<sup>2</sup> Il can. 620 del CIC invece prevede cinque categorie del Superiore Maggiore: 1) il Preposto al governo di un Istituto religioso, 2) il Superiore che governa una Provincia religiosa o una parte dell’Istituto equiparata ad una Provincia, 3) il Superiore che dirige un monastero autonomo, 4) i vicari dei suddetti Superiori, 5) l’Abate primate e il Superiore di una Congregazione monastica.

<sup>3</sup> L’argomento sui vicari si può approfondire in: <http://docplayer.it/12776402-Capitolo-i-l-autorita-del-superiore-provinciale-come-superiore-maggiore.html> p. 1 [19:30, 2 gennaio 2017].

Dunque, si può dedurre che il titolo di Superiore Maggiore va attribuito solo a coloro che sono prima di tutto Superiori. Se uno non è Superiore manca del presupposto generale e dei requisiti fondamentali per ricoprire tale incarico<sup>4</sup>. “Conseguentemente i vicari, quando non sono Superiori, nel caso cioè che non esercitano le funzioni di Superiore, non godono delle facoltà concesse al Superiore Maggiore”<sup>5</sup>. Proprio per questa ragione il Legislatore precisa nel can. 418 §1, aggiungendo alla norma la frase “nel frattempo succedono legittimamente nell’ufficio”. Sulla base dello stesso ragionamento si nota che anche i consiglieri provinciali o generali non sono considerati come Superiori Maggiori, perché svolgono il loro incarico non da Superiori ma soltanto da collaboratori di un Superiore. Da questo affermiamo che un Superiore Maggiore assieme con i suoi consiglieri non si qualificano come un’assemblea dei Superiori Maggiori.

L’ultima considerazione generale riguarda l’attribuzione di alcune facoltà ai Superiori Maggiori da parte del legislatore supremo, a norma del can. 418. Nel caso quando il diritto comune attribuisce una facoltà ai Superiori Maggiori, vuol dire che tutte e sei le categorie sopracitate, certamente se sono in carica, la acquisiscono e non pare che il diritto proprio può limitare tale facoltà a qualche categoria dei Superiori Maggiori. Per esempio, se il diritto comune dà qualche diritto ai Superiori Maggiori, dunque, sia i Superiori Generali sia quelli Provinciali sono soggetti di tale diritto; non è ammissibile che il diritto proprio di un Istituto di vita consacrata possa limitare le facoltà di un Superiore Provinciale concesse dal diritto universale, a meno che non si dispone diversamente nella stessa legislazione comune<sup>6</sup>.

Inoltre va notata la differenza delle facoltà di un Superiore Generale, Provinciale o di un Superiore di qualche Monastero *sui iuris* da quelle di un Preside di una Confederazione monastica. Si tratta del fatto che il Preside di una Confederazione monastica<sup>7</sup> è in certo senso limitato nelle sue funzioni dal Superiore Maggiore di quell’ente confederato, in considerazione dei diversi *tipikon* dei Monasteri confederati e della presenza di altri Superiori Maggiori, cioè i Superiori dei confederati Monasteri *sui iuris*. La Confederazione monastica rispetta l’autonomia di ogni suo Monastero *sui iuris* e il rispettivo diritto proprio di ognuno. “Nel caso che esista una Confederazione, i

---

<sup>4</sup> Cfr. V. DE PAOLIS, *La vita consacrata nella Chiesa...*, p. 349.

<sup>5</sup> Ibidem, p. 349-350.

<sup>6</sup> Cfr. Ibidem, p. 350.

<sup>7</sup> Per approfondire il tema della costituzione di una conferenza monastica vedi: D. SALACHAS, *La vita consacrata nel Codice dei Canonici delle Chiese Orientali...*, p. 70.

Monasteri non perdono la loro autonomia”<sup>8</sup>. Dunque, il Preside di una Confederazione monastica opera secondo le prescrizioni canoniche sia del diritto comune e del diritto proprio del Monastero *sui iuris*, sia dello statuto della Confederazione stessa (cfr. can. 441 §3).

Il Superiore che governa l'intero Istituto di vita consacrata, cioè tutte le Province, tutte le case e tutti i membri del medesimo Istituto (cfr. CIC can. 622), viene chiamato nel CCEO “Superiore Generale”<sup>9</sup>; è un Superiore religioso che non ha “al di sopra di sé altra autorità interna all'Istituto se non quella del Capitolo Generale”<sup>10</sup>, cioè della Sinassi Generale, e del Romano Pontefice<sup>11</sup>. Al Superiore Generale è equiparato il Superiore di un Monastero *sui iuris*, visto che anche lui governa sull'istituto intero. Sotto la giurisdizione del Superiore del Monastero *sui iuris* sono soggetti anche tutti i membri degli eventuali monasteri filiali e sussidiari. “Il fatto che abbia potestà su tutto l'Istituto non significa che abbia ogni potestà e che la possa esercitare come crede”<sup>12</sup>, ma la può esercitare solo secondo la normativa comune e il diritto proprio dell'Istituto<sup>13</sup>.

Il Superiore Provinciale è invece quel Superiore che governa una Provincia religiosa (ved. CCEO can. 508 §1), eretta dalla competente autorità dell'Istituto e che comprende un insieme di case religiose su un territorio circoscritto, flessibilmente inteso, oppure una parte dell'Istituto religioso, equiparata alla Provincia<sup>14</sup>.

---

<sup>8</sup> Ibidem, p. 71.

<sup>9</sup> Nel CIC invece, dal momento che riserva l'espressione “Superiore Supremo” al Romano Pontefice, viene chiamato “Moderatore Supremo” (cfr. can. 622).

<sup>10</sup> F. J. EGAÑA, *Superiore Religioso*, in C. CORRAL, V. DE PAOLIS, G. GHIRLANDA (a cura di), *Nuovo dizionario di diritto canonico*, Milano 1993, p. 1049.

<sup>11</sup> Cfr. D. SALACHAS, *La vita consacrata nel Codice dei Canonici delle Chiese Orientali...*, p. 72.

<sup>12</sup> V. DE PAOLIS, *La vita consacrata nella Chiesa...*, p. 348.

<sup>13</sup> Per approfondire l'argomento delle “circostrizioni” degli Istituti di vita consacrata vedi: P. L. NAVA, “Circostrizioni” degli Istituti religiosi. *Elementi per una rilettura*, in *Vita consacrata*, (novembre/dicembre 2012), pp. 496-517.

<sup>14</sup> Cfr. F.J. EGAÑA, *Superiore Religioso*, in C. CORRAL, V. DE PAOLIS, G. GHIRLANDA (a cura di), *Nuovo dizionario di diritto canonico*, Milano 1993, p. 1049.

### 3. 2. La costituzione dell'ufficio ed i requisiti di un Superiore Maggiore

Secondo la legislazione ecclesiastica vigente la costituzione dell'ufficio di Superiore Maggiore avviene in due modi: per elezione<sup>15</sup> oppure tramite nomina: dipende di che Superiore Maggiore si tratta. Il tema è stato parzialmente trattato nel secondo capitolo, dove abbiamo parlato dei Superiori fisici; invece qui vogliamo approfondire l'argomento, facendo chiarezza specialmente sulla costituzione dell'ufficio di ogni categoria di Superiore Maggiore.

Il can. 443 §1 del CCEO stabilisce che il Superiore di un Monastero *sui iuris*, nella sua qualità di Superiore Maggiore, viene eletto nella Sinassi Generale riunita a norma del tipico del Monastero *sui iuris* e con osservanza dei cann. 947-960 sull'elezione. Oltre a questo, il Vescovo eparchiale ha il diritto di presiedere alla Sinassi elettiva personalmente oppure tramite un suo delegato. Secondo l'antica tradizione monastica il Superiore di un Monastero veniva eletto a tempo indeterminato, cioè a vita. Il legislatore supremo ha voluto rimanere nella stessa linea disciplinare, permettendo ai monaci di eleggere il proprio Superiore a vita, stabilendo: "L'ufficio di Superiore di un Monastero *sui iuris* conferito a tempo indeterminato, a meno che il tipico non stabilisca diversamente" (ved. can. 444 §1). Dunque, le norme del tipico di ogni Monastero *sui iuris* possono regolare autonomamente tutto quello che riguarda la durata dell'ufficio del proprio Superiore. Invece i Superiori dei monasteri sussidiari e filiali, se il tipico non prescrive diversamente, sono costituiti a un tempo determinato e conveniente (cfr. can. 444 §2).

Nel caso quando si tratta di eleggere il Superiore di un Monastero *sui iuris* confederato, il diritto di presiedere questa Sinassi spetta al Preside della Confederazione monastica (ved. can. 443 §2)<sup>16</sup>. "Inoltre, nell'elezione del Superiore di un Monastero stauropégiaco, la presidenza spetta al Patriarca, personalmente o per mezzo di un altro, poiché nei Monasteri stauropégiaci egli ha gli stessi diritti e doveri del Vescovo eparchiale (cfr. cann. 101 e 486 §2)"<sup>17</sup>. Secondo la stessa logica avviene l'elezione del Superiore di un Monastero *sui iuri* di diritto pontificio: un rappresentante della Sede

---

<sup>15</sup> Cfr. P. L. NAVA, *Elezioni capitolari e consultazioni preliminari*, in *Vita consacrata*, (luglio/agosto 2012), pp. 206-212.

<sup>16</sup> Cfr. G. GIROTTI – J. KHOURY, *Commento al can. 443*, in P. V. PINTO (a cura di), *Commento al Codice dei Canonici delle Chiese Orientali*, Città del Vaticano 2001, pp. 381.

<sup>17</sup> D. SALACHAS, *La vita consacrata nel Codice dei Canonici delle Chiese Orientali...*, p. 72.

Apostolica presiede la Sinassi elettiva, visto che questo Istituto monastico è soggetto esclusivamente ed immediatamente alla Sede Apostolica (ved. can. 413)<sup>18</sup>.

Il diritto comune non regola invece la costituzione dell'ufficio dello stesso Preside dei Monasteri *sui iuris* confederati, lasciando che questo argomento sia precisato negli statuti di ogni Confederazione monastica. Però, vista la procedura della costituzione del Superiore di un Monastero *sui iuris*, che avviene tramite l'elezione, sembra discutibile la possibilità della nomina del Preside di una Confederazione monastica. La durata dell'ufficio di un Preside viene regolata dagli statuti propri di ogni Confederazione.

Il Superiore Generale di un Ordine o una Congregazione, secondo il can. 515 §1, viene designato mediante elezione a norma degli statuti<sup>19</sup>, non tralasciando i cann. 947- 960 che riguardano le elezioni in generale, come anche il can. 445 che ricorda ai membri delle Sinassi “di eleggere coloro che nel Signore riconoscono veramente degni ed idonei all'ufficio di Superiore, astenendosi da qualunque abuso e specialmente dalla ricerca di voti tanto per se stessi quanto per altri”. Il Superiore Generale svolge il suo incarico “per uno spazio di tempo determinato, a meno che gli statuti non stabiliscono diversamente” (can. 514 §1).

Il Superiore Provinciale, il quale ha sotto la sua giurisdizione tutti i membri di una parte dell'Ordine o della Congregazione, viene designato a norma degli statuti, vuol dire che può essere sia eletto sia nominato<sup>20</sup>. Se lo statuto stabilisce che il Superiore Provinciale viene eletto durante la Sinassi Provinciale, è necessaria la conferma del Superiore Generale, con eventuale consenso del suo consiglio; se invece esso viene nominato, il diritto comune richiede *ad validitatem* un'opportuna consultazione (cfr. can. 515 §2). Ad esempio, negli statuti potrebbe essere sottolineato che una tale nomina necessita un consenso oppure un parere del rispettivo consiglio<sup>21</sup>. L'ufficio del Provinciale deve essere sempre a tempo determinato (cfr. can. 514 §1). Il Codice affida allo *ius particulare* (agli statuti) “ la determinazione dei termini della durata *in officio*, e anche la possibilità o meno di una rielezione anche

---

<sup>18</sup> La posizione contraria viene presentata da vari canonisti, tra cui: C. PUJOL, *La vita religiosa orientale. Commento al Codice del diritto canonico orientale (canoni 410-572)*, Roma 1994, pp. 176-177.

<sup>19</sup> Cfr. J. BEYER, *Verso un nuovo diritto degli Istituti di vita consacrata*, Milano 1976, p. 55.

<sup>20</sup> Cfr. T. RINCÓN, *Commento ai cann. 625-626*, in P. LOMBARDIA, J. I. ARRIETA, (a cura di) *Codice di Diritto Canonico*, vol.I, Roma 1986, p. 465.

<sup>21</sup> Cfr. D. SALACHAS, *La vita consacrata nel Codice dei Canonici delle Chiese Orientali...*, p. 213.

dopo il secondo mandato già compiuto”<sup>22</sup>. Proprio negli statuti si deve provvedere con delle norme opportune che i Superiori Provinciali “costituiti a un tempo determinato non rimangono troppo a lungo in uffici di governo senza interruzione (cfr. can. 514 §3)<sup>23</sup>”.

La durata dell’incarico e la procedura per la designazione di altri Superiori Maggiori, cioè il Superiore a guisa del Superiore provinciale, avviene nello stesso modo come nel caso di un Superiore Provinciale, rispettando la normativa comune e il diritto proprio di ciascun Istituto.

Qui bisogna anche ricordare che nella legislazione vigente esiste un’altra modalità in cui la provvisione dell’ufficio ecclesiastico può essere fatta. Si tratta di libero conferimento dalla superiore autorità della Chiesa (cfr. can. 939). In presenza della giusta causa che richiede l’intervento dell’autorità ecclesiastica superiore; il Romano Pontefice, essendo il Superiore Maggiore interno di ogni Istituto di vita religiosa (cfr. can. 412 §1), teoricamente ha la competenza di nominare i Superiori Maggiori di qualsiasi grado per un Istituto, a prescindere dalla procedura dell’elezione riportata negli statuti.

Il diritto rispetta la stabilità dell’ufficio del Superiore, nonostante ciò, mentre dura l’ufficio, i Superiori Maggiori costituiti a tempo determinato possono essere rimossi o trasferiti per ragioni e secondo le modalità previsti dal diritto comune e da quello proprio di ogni Istituto di vita consacrata (cfr. can. 514 §2). Viene anche sottolineata la volontà del legislatore che i religiosi siano disponibili e sempre pronti a lasciare il loro ufficio di governo e ricoprire un altro, che l’autorità competente della Chiesa gli affida per il bene maggiore dell’Istituto e dell’intera comunità ecclesiastica.

Riguardo ai requisiti canonici, di cui abbiamo già trattato nel capitolo precedente, basta solo ricordare la presenza dei cann. 442 e 513, dove il legislatore supremo richiede per validità dell’ufficio del Superiore Maggiore tre cose: 1) adeguato tempo dopo la professione perpetua<sup>24</sup> (senza precisare quanti anni di tale professione deve avere il candidato); 2) compiuti 35 o 40 anni di età<sup>25</sup>; 3) almeno 10 anni dalla prima professione (temporanea). I tipici e gli statuti possono richiedere di più, cioè alzare l’età o il tempo dopo la prima professione, invece non possono diminuire i requisiti già stabiliti. Oltre a questi, ci sono altri requisiti per la valida elezione o nomina di un monaco o religioso all’ufficio di Superiore Maggiore, che vengono riportati dal diritto

---

<sup>22</sup> Ibidem, p. 212.

<sup>23</sup> F.J. EGAÑA, *Superiore Religioso*, in C. CORRAL, V. DE PAOLIS, G. GHIRLANDA (a cura di), *Nuovo dizionario di diritto canonico*, Milano 1993, p. 1051.

<sup>24</sup> Cfr. *Nuntia* 16 (1983), p. 33.

<sup>25</sup> Cfr. *Nuntia* 4 (1977), p. 12.

comune: CCEO can. 940 §1 e CIC can. 149 §1. Per poter abbracciare tale incarico il candidato prima di tutto deve essere nella comunione della Chiesa e possedere l'idoneità, vuol dire essere dotato delle qualità necessarie e richieste per tale ufficio dalle norme di diritto. "Un fedele punito con scomunica maggiore non può validamente accedere agli uffici ecclesiastici (cfr. can. 1434 §3)"<sup>26</sup>, soprattutto a quello di Superiore Maggiore di una comunità religiosa. Quando il provveduto manca delle qualità richieste *ad validitatem* l'elezione o la nomina di tale Superiore è nulla (cfr. can. 940 §2).

Invece i requisiti *ad liceitatem* non sono indicati nei Codici, però possono essere tratti da diversi canoni dei due Codici. Già dal can. 940 §1, che appena abbiamo citato, deduciamo il primo elemento necessario per la liceità dell'ufficio: il Superiore Maggiore "non solo non deve essere scomunicato, (altrimenti la sua designazione sarebbe invalida), ma essere in comunione gerarchica con i legittimi Pastori e Superiori, accettando il magistero e partecipare realmente ai mezzi di salvezza"<sup>27</sup>.

Proseguendo vediamo che i Superiori Maggiori devono essere anche distinti di: 1) buona condotta, reputazione e docilità alla volontà del Signore nella guida di tutti i membri della comunità (cfr. CIC can. 601); 2) virtù umane, avendo la buona conoscenza della persona umana in generale ed ascoltando i propri sudditi (CIC 618); 3) volontà per costruire una comunità di fratelli/sorelle, aiutando i membri con il proprio esempio e l'esortazione "a conseguire il fine dello stato religioso" (CCEO can. 421), provvedendo alle necessità personali di ogni fratello/sorella (cfr. CIC 619); 4) flessibilità e spirito di adattamento, ascoltando i consigli ed i pareri dei propri consiglieri (cfr. CCEO can. 422 e CIC can. 627); 5) integrità nella dottrina e sincerità nella vita religiosa (cfr. CCEO can. 445 e CIC can. 625); 6) stabilità, per poter risiedere nel proprio monastero o casa religiosa (cfr. CCEO can. 446 e CIC can. 629); 7) spirito di responsabilità e paternità spirituale verso i propri sudditi, riconoscendo la loro giusta libertà nella direzione spirituale e nell'accostarsi ai sacramenti, specialmente alla confessione (CCEO can. 538-539 e CIC can. 630)<sup>28</sup>.

---

<sup>26</sup> P. V. PINTO, *Commento al can. 940 §1*, in P. V. PINTO (a cura di), *Commento al Codice dei Canonici delle Chiese Orientali*, Città del Vaticano 2001, p. 806.

<sup>27</sup> L. LORUSSO, *Obblighi e diritti dei Superiori, Appunti per il seminario DL 3007 presso Pontificia Università Urbaniana*, Roma A.A. 2009-2010, pp. 1-2.

<sup>28</sup> Cfr. T.N. TRAN, *Esercizio della potestà dei Superiori Religiosi a norma del canone 618*, Roma 2014, pp. 142-143.

### 3. 3. Il Superiore Maggiore in qualità di Gerarca

Come vedremo in questo paragrafo non tutti i Superiori Maggiori sono Gerarchi. La differenza nella potestà di cui gode un Superiore Maggiore dipende dalla tipologia dell'Istituto religioso nel quale egli esercita la sua missione di Superiore. Tuttavia, prima di trattare il tema del Superiore Maggiore in qualità di Gerarca<sup>29</sup>, è necessario fare un breve *excursus* storico, che ci permette di allargare il nostro sguardo e vedere lo sviluppo della subordinazione e dello sganciamento della vita religiosa dal potere del Vescovo durante la storia.

I primi monaci, non essendo chierici, erano quasi completamente sotto l'autorità del Vescovo locale, specialmente in tutto ciò che riguardava la vita liturgica. Essi, insieme agli altri fedeli, partecipavano alle preghiere presiedute dal clero del luogo o dal Vescovo stesso. Però, con il passare del tempo, crescendo in numero e organizzando meglio la vita dei monasteri, i monaci sempre più spesso accedevano al presbiterato per poter soddisfare in modo migliore i bisogni spirituali della propria comunità. In breve questo fatto dell'ordinazione dei monaci portò ad un progressivo processo di distacco e d'indipendenza dei monasteri dai Vescovi locali, creando all'inizio una forte tensione e tante controversie intraecclesiali<sup>30</sup>.

Per rimediare e porre fine ai conflitti sono intervenuti i Padri del Concilio di Calcedonia (anno 451), stabilendo nel can. 4 che le istituzioni monastiche sono soggette in linea di principio alla giurisdizione del Vescovo. La decisione calcedonense tempestivamente trovò applicazione anche nella normativa occidentale<sup>31</sup>. Il Concilio di Orléans nel 511, dispone al can. 19 che gli abati, in virtù dell'umiltà religiosa, sono sottoposti ai Vescovi locali e vengono da questi corretti quando le regole monastiche sono trasgredite. Invece gli altri monaci rimanevano completamente sotto l'autorità del proprio Superiore Abate.

Tuttavia, più o meno dal sec. VIII, sotto l'influsso notevole del diritto germanico, si può notare una limitazione del potere episcopale sui monaci<sup>32</sup> e una certa attenuazione delle giurisdizione episcopale sulla vita monastica. In

<sup>29</sup> Nell'ambito occidentale si adopera il termine "Ordinario".

<sup>30</sup> Cfr. B. ESPOSITO, *Il Superiore Maggiore in quanto Ordinario: alcune riflessioni sull'evoluzione storica degli aspetti ecclesiologici e canonici e sulle prospettive future*, in *Religiosi in Italia*, n.9 (2004), pp. 38-39.

<sup>31</sup> Cfr. B. ESPOSITO, *Il Superiore Maggiore in quanto Ordinario...* p. 39.

<sup>32</sup> Cfr. V. POLONIO, *Il monachesimo nel Medioevo italico*, in G.M. CANTARELLA – V. POLONIO – R. RUSCONI, *Chiesa, chiese, movimenti religiosi*, Bari 2001, pp. 101-102.

quel tempo cominciò un periodo difficile nelle relazioni tra il monachesimo e la gerarchia episcopale<sup>33</sup>. “D’altra parte, non bisogna dimenticare che i Concili, particolari ed ecumenici, celebrati in tutto questo periodo, videro protagonisti molti monaci, sia perché molti dei vescovi e papi provenivano dal monachesimo, sia perché molti vescovi si servivano della consulenza di questi”<sup>34</sup>.

Nel frattempo, nei secc. XII-XIII, nascono i religiosi che non sono legati ad un unico monastero o casa religiosa, e in conseguenza i rispettivi Superiori acquisivano sempre maggiore autonomia nel governo interno dal Vescovo locale. Oltre a questo, visto il loro stile di vita caratterizzato fortemente dall’universalità della Chiesa e la missione più attiva, sempre più spesso i monaci furono consacrati presbiteri. Fino al CIC del 1917 si possono notare le differenze a riguardo presso le diverse Chiese particolari<sup>35</sup>, però una cosa è chiara: non era emanata ancora una normativa che abbracciasse tutti i monaci e religiosi e stabilisse norme soddisfacenti sia per i religiosi, sia per la gerarchia episcopale.

Il CIC’17 nel can. 615 stabiliva che i religiosi regolari, cioè quelli che appartenevano agli Ordini, sono sottoposti ai propri Superiori e nello stesso tempo sono sottratti dalla potestà del Vescovo di luogo, salvo restando i casi espressamente previsti dal diritto. Quella esenzione non era assoluta, in quanto stabiliva dei limiti, prima di tutto per quanto riguardava l’esercizio presbiterale nei confronti dei laici. Il CIC’17 nel can 501 §1 stabiliva che certi Superiori religiosi, oltre la potestà dominativa, godevano della giurisdizione ecclesiale sia nel foro interno sia in quello esterno. In altre parole il diritto permetteva ad essi, nei confronti dei propri religiosi, in linea di principio, l’esercizio della stessa potestà che hanno i Vescovi del luogo, cioè Ordinari del luogo, nei confronti di tutti i fedeli loro affidati<sup>36</sup>.

Anche nell’ambito orientale vediamo più meno la stessa normativa, con gli adattamenti al mondo delle Chiese Orientali Cattoliche. Nel PAL nel can. 26, come abbiamo visto nel capitolo precedente, il legislatore stabiliva che i Superiori e le Sinassi avevano la potestà dominativa sui propri sudditi a norma del diritto comune e degli statuti. Oltre a questo, nei Monasteri *sui iuris*, negli Ordini e Congregazioni clericali esenti essi godevano anche della potestà di giurisdizione sia in foro interno sia in quello esterno. A tutti gli

---

<sup>33</sup> Cfr. B. ESPOSITO, *Il Superiore Maggiore in quanto Ordinario...* pp. 40-41.

<sup>34</sup> Ibidem, p. 42.

<sup>35</sup> Cfr. Ibidem, pp. 44-46.

<sup>36</sup> Cfr. Ibidem, pp. 45-49.

altri Superiori e le Sinassi si attribuiva un potere circoscritto dal diritto comune e quello proprio (cfr. PAL can. 26 §1-2)<sup>37</sup>.

Il diritto vigente non parla più della potestà dominativa del Superiore sui propri monaci e religiosi, però distingue che i Superiori Maggiori dei Monasteri *sui iuris*, degli Ordini o delle Congregazioni clericali di diritto pontificio o patriarcale hanno una potestà maggiore rispetto a tutti gli altri Superiori. Questa potestà dà ai titolari il diritto di chiamarsi Gerarchi, anche se non Gerarchi del luogo, e comporta che ogni volta che nel diritto comune si parli di un Gerarca o Ordinario<sup>38</sup> si intendono anche i Superiori Maggiori dei sopranominati Istituti religiosi clericali di diritto pontificio o patriarcale<sup>39</sup>. Il legislatore, stabilendo che i suddetti Superiori Maggiori sono Gerarchi, “di fatto li equipara ai Vescovi per tutto ciò che riguarda la vita della comunità”<sup>40</sup>, fatta salva la dipendenza dal Vescovo eparchiale o diocesano di cui nel can. 415 §1, cioè nelle cose che riguardano la celebrazione pubblica del culto divino, la predicazione della parola di Dio al popolo, l’educazione religiosa e morale dei fedeli cristiani, specialmente dei bambini, l’istruzione catechistica e liturgica, il decoro dello stato clericale e varie opere che si riferiscono all’apostolato.

Il Gerarca è colui che esercita potestà ordinaria di governo a norma del diritto, annessa ad un ufficio *ipso iure*, e dunque non legata alle caratteristiche personali del titolare. Tale potere non sussiste in se stesso ma è inseparabilmente legato all’ufficio<sup>41</sup>. “La potestà annessa all’ufficio denota che quest’ultimo comporta doveri e diritti stabiliti per legge e che colui al quale tale ufficio venga concesso deve adempierli, delineando in tal modo la potestà annessa all’ufficio che può essere propria o vicaria ma in nessun modo delegata”<sup>42</sup>.

Il legislatore supremo ha voluto dare agli Istituti religiosi e ai loro Superiori Maggiori una notevole autonomia nel governo interno, però ha posto pure dei giusti limiti e determinazioni. “La vita monastica e religiosa ha una dimensione ecclesiologica e nessuno è indipendente dalla legittima autorità, la quale interviene approvando ed erigendo l’Istituto, le sue

<sup>37</sup> Cfr. PIO XII, *Motu Proprio Postquam Apostolicis Litteris* (9 febbraio 1952), in AAS 44 (1952), p. 74.

<sup>38</sup> Cfr. A. VERA VELASCO, *El concepto de Ordinario en el Código de Derecho Canónico de 1983*, Roma 2001, p. 3-5.

<sup>39</sup> Cfr. V. DE PAOLIS, *La vita consacrata nella Chiesa...*, p. 241.

<sup>40</sup> *Ibidem*, p. 241.

<sup>41</sup> Cfr. J. GARCIA MARTÍN, *Le norme generali del Codex Iuris Canonici*, Roma 2004, p. 520.

<sup>42</sup> F. PANIZZOLO, *La potestà di governo nella vita consacrata...*, p. 251.

costituzioni<sup>43</sup> o la loro modifica<sup>44</sup>. Per questo nel can. 413 viene espressamente stabilito che per quanto riguarda il governo interno e la disciplina religiosa, gli Istituti, se non è disposto diversamente dal diritto: 1) se sono di diritto pontificio, sono soggetti immediatamente ed esclusivamente alla Sede Apostolica e non dipendono né dal Patriarca né dal Vescovo eparchiale; 2) se invece sono di diritto patriarcale o eparchiale, sono soggetti immediatamente al Patriarca o Vescovo eparchiale; però, in base al principio espresso nel can. 412 §1, anche essi sono soggetti al Romano Pontefice.

“Inoltre, la disposizione conclusiva del can. 413 stabilisce il can. 418 §2 come chiave di interpretazione qualitativamente limitativa delle “dipendenza” o soggezione di certi Istituti religiosi in relazione al Patriarca e al Vescovo eparchiale. La “qualità” di questa soggezione o “dipendenza” non può mai essere tale da costituire i predetti Gerarchi “Superiori” propri, ossia “Superiori interni”, dei religiosi. La loro autorità è *ab extrinseco*, dall’esterno, da garanti dell’autentica vissuta della vita religiosa propria dei vari Istituti, e non comprende, per esempio, il potere di “rifare” le istituzioni della vita religiosa, o di disporre liberamente dei religiosi per perseguire fini estranei a quelli propri dei rispettivi Istituti religiosi, anche rispondenti alla missione, agli orizzonti e alle preoccupazioni proprie della stessa autorità gerarchica”<sup>45</sup>.

Dunque, tutti gli Istituti religiosi, essendo una parte integrale della Chiesa, non hanno un vissuto parallelo e distaccato dalle altre realtà ecclesiastiche, ma comunque godono dell’autonomia nel governo interno. Alla luce di quanto è già stato detto riguardo ai Superiori Maggiori in quanto Gerarchi, possiamo ribadire “che esso realizza perfettamente, vista la natura propria di questi Istituti, la figura di ufficio ecclesiastico di governo, ed in quanto tale appartiene all’*organizzazione* gerarchica della Chiesa. Attraverso loro si realizza a pieno titolo una partecipazione della vita consacrata alla struttura gerarchica della Chiesa”<sup>46</sup>. Però è necessario ricordare che questa potestà di cui sono dotati i Superiori Maggiori dei Monasteri *sui iuris*, degli Ordini e delle Congregazioni clericali di diritto pontificio o patriarcale deve essere vissuta ed esercitata *nella* Chiesa e *per* la Chiesa. “Quindi non in modo

---

<sup>43</sup> Nell’ambito del diritto orientale più spesso si adopera la terminologia appropriata: al posto di “costituzioni” utilizziamo “tipico” o “statuti”.

<sup>44</sup> G. GIROTTI – J. KHOURY, *Commento al can. 413*, in P. V. PINTO (a cura di), *Commento al Codice dei Canonici delle Chiese Orientali*, Città del Vaticano 2001, pp. 364-365.

<sup>45</sup> D. M. JAEGER, *Alcuni appunti sui religiosi nel “Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium”*, in K. BHARANIKULANGARA (a cura di), *Il Diritto Canonico Orientale nell’ordinamento ecclesiale*, Città del Vaticano 1995, pp. 179-180.

<sup>46</sup> B. ESPOSITO, *Il Superiore Maggiore in quanto Ordinario...* p. 78.

assoluto indipendente e competitivo, ma in spirito di servizio della Chiesa, nella continua ricerca della volontà di Dio<sup>47</sup>, evitando le discordie con i Gerarchi del luogo, visto che sempre si tratta di unica potestà che Cristo ha concesso alla sua Chiesa.

Con tale potestà i Superiori Maggiori in quanto Gerarchi acquisiscono i diritti particolari sia in foro interno sia in quello esterno, di cui parleremo in seguito.

### 3. 4. I diritti e gli obblighi di un Superiore Maggiore

Anche i Superiori Maggiori, essendo i Gerarchi, hanno il dovere-diritto di insegnare, santificare e governare. Essi vengono definiti come i maestri di spirito nella propria comunità, le guide alla santificazione e gli organizzatori della vita comunitaria<sup>48</sup>.

Oltre i diritti ed obblighi comuni a tutti i Superiori religiosi<sup>49</sup>, il CCEO sottolinea sia i diritti e doveri che spettano ai Superiori Maggiori di ogni Istituto religioso sia quelli dei Superiori Maggiori Gerarchi, sia in modo esplicito sia in quello implicito. Visto che hanno tanto da dire i tipici e gli statuti di ogni Istituto religioso, potendo restringere o allargare il potere del proprio Superiore Maggiore, sempre però nei limiti del diritto comune, qui non faremo un elenco dettagliato con gli approfondimenti canonici di ogni diritto e dovere, perché sarebbe impossibile farlo, ma tratteremo quelli che a nostro parere sembrano più importanti e che necessitano di una maggiore attenzione.

Il Titolo XII del CCEO, come vedremo più avanti, parla prima di tutto di diritti ed obblighi di tutti i Superiori Maggiori: l'ammissione al noviziato, l'esclusione o l'espulsione di un proprio suddito, l'amministrazione dei beni temporali dell'Istituto ed altro. Senza dubbio anche i Superiori che non sono Gerarchi hanno una vasta competenza nei confronti dei membri del proprio Istituto, che viene espressa nei diversi doveri e diritti, riconosciuti dalla competente autorità della Chiesa.

I diritti e doveri di un Superiore Maggiore molto spesso si incrociano. Ad esempio, quando si parla dei beni temporali di un Istituto religioso, si può

---

<sup>47</sup> Ibidem, p. 79.

<sup>48</sup> Cfr. G. GHIRLANDA, *Servizio dell'autorità e obbedienza nella vita religiosa - 1*, in *Vita consacrata*, (gennaio/febbraio 2013), pp. 68-72.

<sup>49</sup> Cfr. A. OKOYE, *The office of a religious superior in the light of the universal law and the proper law of the congregation of the daughters of divine love*, in *Commentarium pro Religiosis et Missionariis* 94 (2013), pp. 220-222.

accennare al dovere del Superiore di vigilare e di amministrare tali beni, però nello stesso tempo è evidente che questo obbligo è anche un diritto, visto che dà al Superiore le facoltà di emanare varie istruzioni e disposizioni sull'amministrazione dei beni del proprio Istituto. La stessa cosa avviene anche quando viene toccata la parte penale: il Superiore ha l'obbligo e nello stesso tempo il diritto di avviare un processo penale, a norma del diritto comune e quello proprio<sup>50</sup>.

Proseguendo, vogliamo prima dare uno sguardo generale su quei diritti che spettano ai Superiori Maggiori nella loro qualità di Gerarchi e soffermarci su alcuni di loro e poi passeremo ad alcuni doveri di tutti i Superiori Maggiori.

Tutti i diritti e doveri di un Gerarca presente nel CCEO, sia in foro interno che in foro esterno, sono propri anche dei Superiori Maggiori di Monasteri *sui iuris*, degli Ordini e delle Congregazioni clericali di diritto pontificio o patriarcale. Di solito questi diritti e doveri non sono presenti nel Titolo XII del CCEO che tratta in modo specifico il tema dei monaci ed altri religiosi, ma sono dispersi in vari Titoli tematici.

Dunque, trattando dei diritti vogliamo soffermarci specialmente sui diritti di un Superiore Maggiore in quanto Gerarca: 1) la facoltà di dispensare dalle leggi ecclesiastiche (ved. can. 1538 §§1-2); 2) il diritto di dispensare dalle irregolarità e dagli impedimenti (ved. can. 767 §§1-3); 3) la facoltà di imporre le pene ai propri sudditi (ved. can. 1468 §§1-2). Altri diritti verranno toccati in modo implicito quando approfondiremo i doveri del Superiore Maggiore.

### **3. 4. 1. Il diritto di dispensare dalle leggi ecclesiastiche**

“L'imperatività della legge canonica comporta sempre un obbligo morale, cioè, una necessità oggettiva, imposta alla volontà, nella coscienza e di fronte a Dio. Ma la legge è solita avere anche certi effetti giuridici”<sup>51</sup> che provvedono un dovere giuridico di rispettarla. La legge della Chiesa ha un carattere imperativo che comporta il dovere dei propri destinatari a conoscerla ed osservarla, specialmente se si tratta della legge divina. Ma ci sono i casi speciali quando un soggetto viene liberato dall'obbligo della legge<sup>52</sup>.

<sup>50</sup> Cfr. V. DE PAOLIS, *La vita consacrata nella Chiesa...*, pp. 240-242.

<sup>51</sup> D. CENALMOR – J. MIRAS, *Il diritto della Chiesa...*, p. 105.

<sup>52</sup> Cfr. P. G. MARCUZZI, *Normativa canonica*, in AA.VV. *Il diritto nel mistero della Chiesa*, vol I, Roma 1979, p. 269.

Tra i provvedimenti amministrativi la dispensa è un atto probabilmente più frequente ed appartiene alla potestà esecutiva e, se si tratta di un potere delegato dalla Sinassi, anche legislativa di un Superiore, con cui si cerca il bene del beneficiario. “In senso strettamente giuridico e riferito principalmente alla legge, è l’esonero dalla legge in caso particolare”<sup>53</sup>. La facoltà di dispensare è radicalmente legata alla potestà di giurisdizione, cioè di governo, con cui il Superiore competente esonera un suo suddito oppure un gruppo di persone o tutta la comunità, dove esso esercita il suo servizio di Superiore, dall’obbligatorietà di una norma positiva. In quel caso la norma giuridica continua a essere in se stessa vigente per tutti i casi non raggiunti dalla dispensa, vuol dire che la norma stessa non è revocata. Si può dire che con la dispensa si sospendono piuttosto gli effetti dell’obbligatorietà della norma in un caso speciale, che permette all’interessato (un soggetto unico o un gruppo di persone) di comportarsi come se tale norma non fosse vigente<sup>54</sup>. “Lo spirito personalista del diritto canonico trova nella dispensa la speciale flessibilità del principio fondamentale che le leggi sono per le persone e non le persone per le leggi”<sup>55</sup>.

L’autore della dispensa è, *in primis*, il legislatore stesso, poi naturalmente il suo successore, “il suo Superiore in autorità e infine colui che ne viene delegato”<sup>56</sup>. Anche i Superiori Maggiori sono competenti a dispensare i propri sudditi, sempre però nei limiti della propria competenza circoscritta dal diritto. Subito va notato che i Superiori Maggiori, avendo la facoltà di concedere una dispensa, non sono però competenti in modo ordinario di dispensare dalle leggi universali (cfr. can. 1538), “nemmeno in un caso particolare, a meno che sia stata loro concessa esplicitamente o implicitamente tale facoltà”<sup>57</sup>, o nei casi previsti dal diritto.

La dispensa viene concessa mediante un atto amministrativo posto dal Superiore competente e produce una situazione giuridica favorevole, al di fuori della regolamentazione generale<sup>58</sup>. Questo allentamento di una legge

---

<sup>53</sup> L. VELA, *Dispensa*, in C. CORRAL, V. DE PAOLIS, G. GHIRLANDA (a cura di), *Nuovo dizionario di diritto canonico*, Milano 1993, p. 420.

<sup>54</sup> Cfr. *Ibidem*, p. 420.

<sup>55</sup> *Ibidem*, p. 420.

<sup>56</sup> P. G. MARCUZZI, *Normativa canonica*, in AA.VV. *Il diritto nel mistero della Chiesa*, vol I, Roma 1979, p. 269.

<sup>57</sup> *Ibidem*, p. 270.

<sup>58</sup> Cfr. J. MIRAS – J. CANOSA – E. BAURA, *Compendio di diritto amministrativo canonico*, Roma 2009, pp. 290-292.

meramente ecclesiastica<sup>59</sup> in un caso speciale, come lo descrive il can. 1536 §1, può essere concesso soltanto in presenza di una giusta e ragionevole causa, tenendo conto delle circostanze del caso presente e della gravità della legge dalla quale si dispensa. “Ci vuole insomma un motivo serio per concedere la dispensa, proprio perché si tratta di andare contro la legge; per questo l’autore della dispensa deve tener conto anche della gravità della legge da cui è chiesto di dispensare”<sup>60</sup>. Assenza di un motivo valido, cioè giusto e ragionevole, sarebbe un abuso del potere e comporterebbe l’illeceità ma in certi casi anche l’invalidità della dispensa stessa. Il legislatore supremo ha voluto sottolineare nel Codice che il bene spirituale dei fedeli cristiani, nel nostro caso dei monaci e religiosi, è una giusta e ragionevole causa (cfr. can. 1536 §2)<sup>61</sup>.

“La giustezza e la razionalità vanno misurate in rapporto alle circostanze del caso e alla rilevanza o gravità della legge, dalla quale si viene dispensati. [...] La mancanza o l’insufficienza della causa rendono la dispensa sempre illecita, anche se data dallo stesso legislatore; è anche invalida, ma solo se è data da un Superiore che non abbia competenza sulla legge stessa. Per non creare problemi di coscienza e situazioni giuridiche incerte, il legislatore stabilisce tuttavia che in caso di dubbio sulla sufficienza della causa, la dispensa è lecita e valida”<sup>62</sup>.

Trattando il tema della potestà dei Superiori Maggiori, qui siamo interrogati sulla questione della loro facoltà nel dispensare: dove sono i limiti del potere di un Superiore quando si tratta di dispensare i propri sudditi da qualche norma? Dunque, vogliamo ribadire che si tratta prima di tutto del foro “meramente ecclesiastico” della dispensa<sup>63</sup>, cioè che nessun Superiore può applicare il diritto di dispensare se si tratta di una legge divina. Inoltre, non sono soggetti a dispensa le norme in quanto determinano ciò che è essenzialmente costitutivo degli istituti oppure degli atti giuridici, né le leggi processuali e penali (cfr. CCEO can. 1537). “Gli istituti e gli atti giuridici sono il risultato di un insieme di leggi che li configurano e li determinano. Tali sono per es. gli istituti della vita consacrata, o del matrimonio, o dei

---

<sup>59</sup> Solo dalla legge positiva è possibile ottenere la dispensa. Non si può dispensare dalle leggi divine o naturali.

<sup>60</sup> P. G. MARCUZZI, *Normativa canonica*, in AA.VV. *Il diritto nel mistero della Chiesa*, vol I, Roma 1979, p. 271.

<sup>61</sup> Cfr. *Ibidem*, pp. 241-243.

<sup>62</sup> V. DE PAOLIS, *Commento al can. 1536*, in P. V. PINTO (a cura di), *Commento al Codice dei Canonici delle Chiese Orientali*, Città del Vaticano 2001, p. 1192.

<sup>63</sup> В. Д. ПОСПИШЛ, *Східне Католицьке Право*, Львів 2006, p. 566.

Dicasteri della Curia Romana”<sup>64</sup>. Anche un decreto, una sentenza e un precetto entrano sotto questa categoria di leggi. Qui si tratta ovviamente delle leggi che regolano tali istituti e atti giuridici, e nello stesso tempo sono determinative dell’essenza stessa di essi, “al punto che se si eliminassero tali leggi, l’istituto o l’atto giuridico muterebbero la loro natura”<sup>65</sup>. Dunque, il Superiore di un Istituto di vita consacrata, non essendo legislatore, non può dispensare dalle norme positive che costituiscono l’essenza dell’Istituto. Da qui possiamo dedurre che un Superiore Maggiore nella sua qualità di Gerarca ha la facoltà di dispensare i propri sudditi dalle norme positive del tipico o degli statuti che non determinano l’essenza dell’Istituto, tranne quelle processuali e penali.

In secondo luogo va notato “l’ambito della competenza”, che viene circoscritto dal legislatore supremo nel diritto comune oppure è deducibile dalla natura stessa dell’incarico (ad esempio, si sa che un Superiore Provinciale esercita la sua potestà entro i limiti della Provincia che governa). Il soggetto attivo delle norme, cioè il legislatore, ha diritto anche di avocare a sé la competenza di un’eventuale dispensa. Tale avocazione comporta che un’eventuale dispensa del Superiore, che non è il legislatore, sia nulla<sup>66</sup>. Allora, nei tipici o negli statuti degli Istituti possono essere presenti le clausole che proibiscono ai rispettivi Superiori Maggiori di dispensare da qualche legge ecclesiastica, avocando tale diritto al legislatore stesso o alla suprema autorità della Chiesa.

### 3. 4. 2. Il diritto di dispensare dagli impedimenti

L’attuale legislazione comune dà al Gerarca di un Istituto di vita consacrata, cioè a un Superiore Maggiore di un Istituto clericale di diritto pontificio o patriarcale, il diritto di dispensare i propri sudditi dagli impedimenti<sup>67</sup> a ricevere o a esercitare gli ordini sacri, eccetto quelli previsti dal can. 767 §1 n. 1-2 (cfr. CIC can. 1047 §4). In questi casi, più che in altre

---

<sup>64</sup> V. DE PAOLIS, *Commento al can. 1536*, in P. V. PINTO (a cura di), *Commento al Codice dei Canonici delle Chiese Orientali*, Città del Vaticano 2001, p. 1192.

<sup>65</sup> *Ibidem*, p. 1192.

<sup>66</sup> Cfr. *Ibidem*, pp. 1192-1193.

<sup>67</sup> Qui si tratta di irregolarità permanenti che rendono illecito, anche se valido, l’accesso agli ordini sacri e il loro esercizio. Per approfondire l’argomento si può consultare: E. OLIVARES, *Irregolarità e impedimenti per ordini sacri*, in C. CORRAL, V. DE PAOLIS, G. GHIRLANDA (a cura di), *Nuovo dizionario di diritto canonico*, Milano 1993, pp. 593-595.

situazioni dove si chiede la dispensa, emerge la necessità della giusta e ragionevole causa.

Il legislatore nel can. 762 §1 spiega che il soggetto è impedito dal ricevere gli ordini sacri, se: 1) è colpito da qualche forma di demenza o da altra infermità psichica, che, secondo le perizie degli esperti, lo rende inabile a svolgere correttamente il ministero diaconale e/o sacerdotale; 2) ha commesso il delitto di apostasia, di eresia o di scisma; 3) ha attentato il matrimonio, anche se solo civile, sia che egli fosse impedito a celebrare il matrimonio canonico dall'esistente vincolo matrimoniale o dall'ordine sacro oppure dal voto pubblico perpetuo di castità, sia con una donna unita in un vincolo matrimoniale valido o legata dallo stesso voto di castità; 4) ha commesso, secondo la sentenza, omicidio volontario; 5) ha procurato un aborto conseguendone l'effetto oppure ha collaborato positivamente ad esso; 6) ha mutilato gravemente e dolosamente se stesso o un'altra persona oppure ha tentato di togliersi la vita; 7) ha posto un atto di ordine riservato a colui che è costituito nell'ordine dell'episcopato o del presbiterato, sia essendone privo o avendo la proibizione di esercitarlo per qualche pena canonica; 8) sta esercitando un ufficio o l'amministrazione proibita ai chierici; 9) è un neofita, a meno che, secondo l'opinione del proprio Gerarca, sia sufficientemente sperimentato<sup>68</sup>.

Invece nel can. 763 abbiamo l'elenco di quelli che sono impediti ad esercitare gli ordini sacri. Si tratta di quello che 1) ha ricevuto l'ordinazione mentre aveva un impedimento a ricevere gli ordini sacri; 2) ha commesso i delitti o gli atti di apostasia, di eresia o di scisma; 3) ha celebrato il matrimonio, anche solo civilmente; 4) ha commesso omicidio volontario; 5) ha procurato un aborto conseguendone l'effetto oppure ha cooperato positivamente ad esso; 6) ha mutilato gravemente e dolosamente se stesso o un altro o ha provato il suicidio; 7) ha posto un atto di ordine riservato a colui che è costituito nell'ordine dell'episcopato o del presbiterato, sia essendone privo o avendo la proibizione di esercitarlo per qualche pena canonica; 8) è colpito da una demenza o un'altra malattia psichica, che lo rende inabile all'esercizio degli ordini sacri<sup>69</sup>.

Nel can. 767 §1, oltre ai Vescovi eparchiali, si dà anche ai Superiori Maggiori degli Istituti di vita consacrata clericali di diritto pontificio o patriarcale il diritto di dispensare i propri sudditi da questi impedimenti, eccettuati i seguenti: 1) se il fatto su cui è fondato l'impedimento è stato

---

<sup>68</sup> Cfr. *Ibidem*, pp. 593-595.

<sup>69</sup> Cfr. *Ibidem*, pp. 593-595.

deferito al foro giudiziario<sup>70</sup>; 2) oppure se si tratta del delitto di apostasia, di eresia o di scisma, dell'attentato al matrimonio, di cui sopra, dell'omicidio volontario, dell'aborto procurato con effetto oppure della collaborazione positiva ad esso. Tale dispensa può essere per il singolo impedimento oppure generale: alla domanda dell'interessato il Superiore competente può rispondere con la dispensa generale da tutti gli impedimenti indicati, anche per quelli ommessi in buona fede, ma non per quelli taciuti volutamente (cfr. can. 768 §1).

### 3. 4. 3. Il diritto di imporre le pene

“Le pene possono essere costituite per legge, sia universale che particolare, o per precetto”<sup>71</sup>. Soggetto attivo o autore delle leggi penali è in primo luogo colui che ha la potestà legislativa. “Il principio è dettato dalla natura della norma penale, la quale è pur sempre una legge, e qualsiasi legge non può essere emanata se non da chi ha la potestà legislativa”<sup>72</sup>. Il legislatore supremo delle leggi, anche quelli penali, è il Romano Pontefice, che legifera per tutta la Chiesa. Però la potestà di emanare le leggi penali spetta anche al Collegio dei Vescovi uniti con il suo Capo (cioè al Concilio Ecumenico), ai Concili particolari, ai Sinodi dei Vescovi, ai Vescovi diocesani o eparchiali e in certi casi pure alle Conferenze Episcopali. E come abbiamo accennato nel capitolo precedente, tra coloro che hanno tale potestà sono anche le Sinassi Generali degli Istituti religiosi clericali di diritto pontificio o patriarcale, perché la potestà di emanare le norme fa parte della potestà di giurisdizione<sup>73</sup>.

Quando invece parliamo del precetto penale, che è un decreto singolare con una annessa penale, con il quale si impone direttamente e legittimamente a una persona oppure ad un gruppo di persone di fare o di omettere qualcosa, si nota che anche i rispettivi Superiori Maggiori sono competenti ad emanarli, sempre però nei limiti stabiliti dalla legge comune e dai propri tipici o statuti.

<sup>70</sup> D. SALACHAS, *Commento al can. 767*, in P. V. PINTO (a cura di), *Commento al Codice dei Canonici delle Chiese Orientali*, Città del Vaticano 2001, p. 641.

<sup>71</sup> G. GHIRLANDA, *Legge e precetto penali*, in C. CORRAL, V. DE PAOLIS, G. GHIRLANDA (a cura di), *Nuovo dizionario di diritto canonico*, Milano 1993, p. 630.

<sup>72</sup> A. CALABRESE, *Diritto penale canonico*, Città del Vaticano 1996, p. 11.

<sup>73</sup> Cfr. A. CALABRESE, *Istituti di vita consacrata e società di vita apostolica...*, pp. 61-67; cfr. V. DE PAOLIS, *De sanctionibus in Ecclesia*, Roma 1986, p. 52.

Il legislatore supremo invita i Superiori a ricorrere al precetto penale soltanto in caso di vera necessità e dopo un'attenta e matura riflessione<sup>74</sup>.

Dopo questa breve premessa vogliamo ricordare che il diritto penale delle Chiese Orientali Cattoliche ha un carattere non espiatorio ma medicinale, perciò tutte le pene che vengono imposte dall'autorità competente tendono a raggiungere un unico obiettivo finale: la salvezza del delinquente, che necessita anche del suo cambiamento e, giuridicamente parlando, del suo riavvicinamento alla legalità<sup>75</sup>. Dunque non si perseguono in nessun modo gli scopi di vendetta o retribuzione<sup>76</sup>. Il Superiore “da un lato deve mirare al bene del fedele imputato di reato; da un altro deve proteggere la comunità dall'indisciplina e dallo scandalo”<sup>77</sup>. Per questo il legislatore nel primo canone penale del Codice, il can. 1401, sottolinea che coloro che hanno ricevuto da Dio la potestà di sciogliere e di legare devono procurare la medicina adatta alla malattia di quanti hanno peccato e trasgredito la legge, in modo tale che il reo “guarisce” e ritorna sulla retta via<sup>78</sup>. “Data la natura del fine ultimo, ogni pena canonica, nella sua comminazione, applicazione e remissione, deve considerare il delinquente *uti singulus*, avendo in ogni momento della pena un ruolo fondamentale la contumacia del delinquente o la sua rottura”<sup>79</sup>.

Imporre le pene è un potere esecutivo che spetta ai Superiori Maggiori, in modo particolare a quelli degli Istituti religiosi clericali di diritto pontificio o patriarcale, perché la figura del Gerarca in entrambi i Codici è “presentata come colui che ha il compito di promuovere e proteggere la disciplina ecclesiastica”<sup>80</sup>. Il legislatore dà a tutti i Gerarchi il diritto di indagare con cautela personalmente o tramite una persona idonea sui fatti e sulle circostanze di eventuali delitti dei propri sudditi (CCEO can. 1468; CIC 1717). E solo dopo gli accertamenti necessari il Superiore competente può

<sup>74</sup> Cfr. G. GHIRLANDA, *Legge e precetto penali*, in C. CORRAL, V. DE PAOLIS, G. GHIRLANDA (a cura di), *Nuovo dizionario di diritto canonico*, Milano 1993, pp. 630-632.

<sup>75</sup> V. DE PAOLIS, *Commento al Titolo XXVII: De sanctionibus poenalibus in Ecclesia*, in P. V. PINTO (a cura di), *Commento al Codice dei Canonici delle Chiese Orientali*, Città del Vaticano 2001, pp. 1104-1105.

<sup>76</sup> J. ARIAS, *Commento al can. 1312*, in P. LOMBARDÍA, J. I. ARRIETA, (a cura di) *Codice di Diritto Canonico*, vol. II, Roma 1987, p. 936.

<sup>77</sup> B.F. PIGHIN, *Diritto penale canonico*, Venezia 2008, p. 225.

<sup>78</sup> Per approfondire il tema della tipologia delle pene nelle quali possono incorrere i religiosi: К. КОРЧАГІН, *Карне право Української Католицької Церкви. Історично-юридичний нарис*, Рим 1981, pp. 69-106.

<sup>79</sup> J. ARIAS, *Commento al can. 1312*, in P. LOMBARDÍA, J. I. ARRIETA, (a cura di) *Codice di Diritto Canonico*, vol. II, Roma 1987, pp. 936-937.

<sup>80</sup> M. MACCARELLI, *Commento al Libro VII, Parte IV: De processu poenali*, in P. V. PINTO (a cura di), *Commento al Codice di Diritto Canonico*, Città del Vaticano 2001, p. 992.

infliggere la pena stabilita. Le preve indagini sono nella competenza di ogni Superiore Maggiore (cfr. can. 1468 §1), invece l'infliggere la pena potrebbe essere limitato dal tipico o dagli statuti di ogni singolo Istituto. Vuol dire che il diritto proprio potrebbe in certi casi proibire al Superiore Maggiore punire con una pena canonica il suo suddito senza il consenso o il parere del proprio consiglio.

Imponendo le pene i Superiori Maggiori devono ricordare che anche ogni loro suddito, secondo la legge comune, è protetto dalla legislazione canonica. Perciò chi è incorso in una delle pene canoniche ha il diritto di: 1) fare un ricorso e rivendicare il proprio diritto (se è stato privato) o difendere il proprio stato; 2) essere giudicato secondo le prescrizioni canoniche; 3) essere rappresentato, se è necessario, da un difensore ecclesiastico<sup>81</sup>.

L'ultimo aspetto che qui vogliamo sottolineare riguarda il modo di applicare le pene. Il diritto prevede due vie da seguire per irrogare una pena canonica: 1) giudiziale: mediante il giudizio penale prescritto nei cann. 1468-1482, fermo restando la potestà coercitiva del giudice nei casi espressi dal diritto (cfr. can. 1402 §1); 2) amministrativa: mediante decreto extragiudiziario a norma dei cann. 1486-1487, purché non si tratti di privazione di ufficio, di titolo, di insegne o di sospensione per oltre un anno, di riduzione a un grado inferiore, di deposizione o di scomunica maggiore (cfr. can. 1402 §2). Risulta tuttavia evidente che il can. 1402 impone il modo giudiziale con maggiore rigore<sup>82</sup>. Il modo amministrativo di infliggere una pena viene ammesso se: 1) esistano cause gravi contro il processo giudiziario, 2) sono prove certe del delitto; 3) non si tratta delle pene elencate nel can. 1402 §2<sup>83</sup>.

Da qui risulta che un Superiore Maggiore nella sua qualità di Gerarca ha il diritto di applicare le pene canoniche ai propri sudditi sia in via giudiziale sia in quella amministrativa. In caso si proceda con un decreto extragiudiziario il Superiore deve verificare la presenza dei tre "requisiti" necessari sopraelencati. In tutti gli altri casi, come il modo ordinario, deve percorrere la via giudiziale. Va ricordato che per i religiosi di un Istituto religioso clericale di diritto pontificio o patriarcale il processo giudiziale in prima istanza è, in caso ordinario, presso il proprio Superiore Provinciale, o durante la sua assenza presso il rispettivo Vicario, con il consiglio.

<sup>81</sup> Cfr. P. FANELLA, *Il rapporto Superiore – Suddito negli Istituti di vita consacrata*, Roma 2000, p. 43.

<sup>82</sup> Cfr. V. DE PAOLIS, *Commento al can. 1402*, in P. V. PINTO (a cura di), *Commento al Codice dei Canonici delle Chiese Orientali*, Città del Vaticano 2001, p. 1108.

<sup>83</sup> Cfr. *Ibidem*, p. 1108.

L'eventuale appello viene presentato al Superiore Generale con il suo consiglio, che costituiscono anche la seconda e successiva istanza.

### 3. 4. 4. L'obbligo della visita canonica

Ogni Superiore è segno e promotore dell'unità dell'Istituto o della comunità che presiede. Perché possa costruire veramente la comunità, deve curare in modo particolare i rapporti interpersonali e la comunicazione con i propri sudditi. Dunque, emerge chiara l'importanza dei vari contatti tra Superiore ed altri religiosi, specialmente tramite colloqui personali, visite pastorali e canoniche<sup>84</sup>. Trattando il tema dell'istituto della visita canonica passiamo dai diritti agli obblighi di un Superiore. Qui tratteremo uno dei doveri fondamentali che riguarda l'obbligo del contatto vivo del Superiore con i membri dell'Istituto religioso<sup>85</sup>.

La visita canonica è “un segno della presenza del Signore che visita il suo popolo nella pace”<sup>86</sup>. Con tale segno il Superiore competente esercita il proprio ministero, quello cioè di essere immagine di Gesù Cristo Buon Pastore che sempre cura il gregge che la Chiesa gli ha affidato con l'insegnamento, la santificazione e il governo, animato da vera carità e spirito di fratellanza<sup>87</sup>. La Congregazione per i Vescovi in un direttorio ricorda il vero senso di tale visita, dicendo che essa è una delle forme, collaudate dall'esperienza della storia, con cui il Superiore mantiene vivi contatti personali con i propri sudditi; è l'occasione per ravvivare le energie dei religiosi, lodarli, incoraggiarli e consolarli, è anche l'occasione per richiamarli al rinnovamento della propria vita religiosa, secondo lo spirito del fondatore, e ad imitazione di Cristo più sincera e ad un'azione apostolica più intensa<sup>88</sup>.

La visita canonica non è una semplice visita occasionale o amichevole del Superiore. In senso proprio, essa è un complesso istituto giuridico prescritto dal diritto comune ed elaborato nel diritto proprio di ogni Istituto

<sup>84</sup> Cfr. V. DE PAOLIS, *La vita consacrata nella Chiesa...*, p. 376.

<sup>85</sup> Cfr. G. GIROTTI – J. KHOURY, *Commento al can. 420*, in P. V. PINTO (a cura di), *Commento al Codice dei Canonici delle Chiese Orientali*, Città del Vaticano 2001, p. 370.

<sup>86</sup> GIOVANNI PAOLO II, *Esort. ap. post-sinodale Pastores gregis* (16 ottobre 2003), n. 46, in *EV* 22/845.

<sup>87</sup> Cfr. M. SLOBODYAN, *La visita canonica del Vescovo eparchiale. Le norme del CCEO e la loro applicazione nella situazione attuale della Chiesa Ucraina Greco-Cattolica*, Roma 2013, p. 48.

<sup>88</sup> CONGREGAZIONE PER I VESCOVI, *Dirett. Apostolorum successores* (22 febbraio 2004), n. 200, in *EV* 22/2118.

religioso. Con tale visita il Superiore controlla l'osservanza della legge sia nel governo interno della comunità che nella condotta dei singoli religiosi. "È un'investigazione del "foro esterno". Il suo ruolo non è necessariamente di punire e correggere gli abusi o le infrazioni, ma sorvegliare e rafforzare i rapporti che esistono tra l'autorità o suoi rappresentanti e gli inferiori"<sup>89</sup>. Dunque, lo scopo primario di tale visita è il miglioramento del rapporto Superiore-sudditi e lo stimolo per la crescita spirituale della comunità nell'unità e nella carità fraterna. Ci sono anche altri obbiettivi della visita, secondo l'intenzione del visitatore: 1) il consolidamento della comunità; 2) l'ottenimento delle informazioni particolari sulla vita e sulla crescita della comunità; 3) l'esortazione, diretta a sottolineare e correggere gli abusi oppure di prevenire gli errori; 4) la riforma, quando si tende a migliorare l'andamento della comunità su vari punti di vista; 5) la verifica amministrativa, che prevede una analisi accurata della parte amministrativa ed economica della comunità<sup>90</sup>. Inoltre, bisogna sottolineare che tra gli obbiettivi della visita canonica troviamo anche la verifica della vita pastorale dei religiosi, se si tratta delle comunità che non sono esclusivamente contemplative<sup>91</sup>.

Nell'ambito degli Istituti di vita consacrata, la visita canonica spetta non a tutti i Superiori religiosi, ma solo a quelli che hanno l'obbligo giuridico di visitare le comunità loro affidate. Il can. 415 prevede che il Vescovo eparchiale ha l'obbligo di fare le visite canoniche nei singoli Monasteri e nelle case religiose di tutti gli Ordini e le Congregazioni di qualsiasi stato giuridico che stanno nel suo territorio. Tale visita del Vescovo eparchiale riguarda specialmente sei realtà: 1) la celebrazione pubblica del culto divino; 2) la predicazione della parola di Dio fatta al popolo; 3) l'educazione religiosa e morale fatta dai religiosi al popolo, specialmente ai fanciulli; 4) l'istruzione catechistica e liturgica al fedeli loro affidati; 5) il decoro dello stato clericale; 6) le varie opere d'apostolato (cfr. can. 415 §1). È diritto e dovere del Vescovo eparchiale visitare i singoli Monasteri e le case degli Ordini e delle Congregazioni di qualsiasi stato giuridico che hanno sede nel suo territorio per quanto riguarda queste sei cose, ogniqualvolta vi compie la visita canonica o tutte le volte che, a sua opinione, lo consigliano cause gravi (cfr. can. 415 §2).

---

<sup>89</sup> M. SLOBODYAN, *La visita canonica del Vescovo eparchiale...*, pp. 11-12.

<sup>90</sup> Cfr. *Ibidem*, pp. 11-13.

<sup>91</sup> Cfr. P. ZUBIETA, *Il governo provinciale nelle Costituzioni O.C.D.*, in [http://www.ocd.pcn.net/doc/chile\\_conf2\\_it.pdf](http://www.ocd.pcn.net/doc/chile_conf2_it.pdf) p. 7 [20:10, 2 gennaio 2017].

Però, qui ci interessa di più l'obbligo dei Superiori Maggiori, visto che la visita canonica spetta in particolar modo ai Superiori interni di un Istituto<sup>92</sup>. Secondo le prescrizioni del diritto vigente “i Superiori Maggiori, destinati dal tipico o dagli statuti, all’incarico di visitatoti, devono visitare tutte le case a loro soggette, personalmente o per mezzo di altri se sono legittimamente impediti”<sup>93</sup>. Da qui risulta che tutti i Superiori Provinciali e a loro equiparati, come anche i loro Vicari in carico, sono obbligati sia dal diritto comune che da quello proprio a visitare tutte le case a loro soggette nel modo e tempo stabiliti dal proprio tipico o dagli statuti. Anche i Superiori Generali, come anche i Superiori a loro equiparati ed i loro Vicari in carica, devono visitare tutte le case religiose dell’Istituto che governano nel modo e tempo descritto dal diritto proprio<sup>94</sup>.

Il diritto pone ai Superiori Maggiori l'obbligo di fare le visite canoniche almeno ogni cinque anni. Il Superiore competente, personalmente o tramite un legittimo delegato, nell’arco di cinque anni, oppure più spesso se così viene prescritto dal diritto proprio, deve visitare tutte le case religiose a lui soggette. Altrimenti il Vescovo del luogo lo ammonisce della sua trascuratezza e il diritto di tale visita passa allo stesso Vescovo (cfr. can. 420 §3).

Gli elementi principali che caratterizzano la visita canonica sono i seguenti: 1) il preavviso della visita, che permette ai membri della comunità di prepararsi adeguatamente al colloquio con il visitatore; 2) lo scopo specifico, che consiste nella verifica scrupolosa e molto attenta da parte del visitatore dell’attuale situazione della comunità e di tutti i suoi membri; 3) la durata un po’ prolungata, che permetta al visitatore di incontrare ogni membro che abita nella casa religiosa; 4) l’adempimento delle formalità ben precise: ispezione dei libri (previsti dal diritto comune e da quello proprio), verifica della situazione economica ed amministrazione dei beni temporali, controllo delle attività dei vari membri; 5) l’*iter* della visita più giuridico con le conclusioni istituzionali<sup>95</sup>.

Il tipico o gli statuti possono precisare l’*iter* della visita canonica presso le case dell’Istituto, imponendo al visitatore una verifica approfondita di alcuni settori della vita comunitaria, i colloqui personali con tutti i membri, incontri con tutta la comunità insieme e stabilendo l’elenco preciso dei libri

---

<sup>92</sup> Cfr. V. DE PAOLIS, *La vita consacrata nella Chiesa...*, pp. 376-377.

<sup>93</sup> G. GIROTTI – J. KHOURY, *Commento al can. 420*, in P. V. PINTO (a cura di), *Commento al Codice dei Canonici delle Chiese Orientali*, Città del Vaticano 2001, p. 370.

<sup>94</sup> Cfr. J. KCOURY, *Commento al can. 628*, in P. V. PINTO (a cura di), *Commento al Codice di Diritto Canonico*, Città del Vaticano 2001, p. 382.

<sup>95</sup> Cfr. M. SLOBODYAN, *La visita canonica del Vescovo eparchiale...*, pp. 96-98.

che devono essere sottoposti al visitatore. Inoltre nel diritto proprio potrebbe essere prevista la cornice liturgica per tale visita<sup>96</sup>.

### 3. 4. 5. L'obbligo della formazione dei propri religiosi

La formazione religiosa è un itinerario sistematico di asceti e di conoscenza, che un religioso compie sotto la guida dei padri spirituali, maestri e professori specialmente designati a ciò e spesso con l'ausilio dei rispettivi piani d'insegnamento e crescita spirituale stabiliti dai propri Superiori competenti<sup>97</sup>.

“Il fine primario della formazione è quello di permettere ai candidati alla vita religiosa ed ai giovani professi di scoprire prima, di assimilare ed approfondire poi, in che cosa consista l'identità del religioso. Solo a queste condizioni la persona consacrata a Dio si inserirà nel mondo come un testimone significativo, efficace e fedele”<sup>98</sup>.

Il decreto del Vaticano II sul rinnovamento della vita religiosa *Perfectae caritatis* pone il dovere di provvedere all'adeguata formazione dei propri membri ai Superiori competenti<sup>99</sup> che devono scegliere diligentemente come maestri, padri spirituali, confessori ed professori presso gli Istituti religiosi le persone adatte e ben preparate (cfr. PC 18).

Nei cann. 471 e 536, con cui il legislatore comincia l'argomento della formazione dei religiosi presso i Monasteri *sui iuris* e presso gli Ordini e Congregazioni, emerge il principio di giusta autonomia che permette agli Istituti religiosi di provvedere in modo migliore alla formazione dei propri membri, rispettando lo spirito del fondatore e la missione di ogni Istituto. Il diritto comune lascia ai rispettivi tipici e agli statuti determinare il metodo di tale formazione in modo tale che i religiosi siano incitati permanentemente a

<sup>96</sup> Di ciò parleremo nel prossimo capitolo, visto che presso l'Ordine Basiliano di San Giosafat esiste tale cornice liturgica.

<sup>97</sup> Cfr. *Статут Василянського Чину Святого Йосафата. Історія, правила, статут, додатки*, Жовква 2010, пр. 18, р. 103; per approfondire l'argomento: cfr. R. MCDERMOTT, *Procedures for formation: canons 646-661*, in AA.VV. *Procedural handbook for Institutes of consecrated life and Societies of apostolic life*, Washington 2001, pp. 95-110; cfr. M. P. JOYNCE, *The Sacrament of Order*, in AA.VV. *Procedural handbook for Institutes of consecrated life and Societies of apostolic life*, Washington 2001, pp. 219-240.

<sup>98</sup> CONGREGAZIONE PER GLI ISTITUTI DI VITA CONSACRATA E SOCIETÀ DI VITA APOSTOLICA, *Direttive sulla formazione negli Istituti religiosi* (2 febbraio 1992), in EV 12/7.

<sup>99</sup> Qui si tratta di Superiori sia esterni che interni, sia collegiali che fisici. Tutti, ognuno secondo le proprie competenze, hanno la responsabilità nella formazione dei religiosi.

conseguire più pienamente una vita di santità, sviluppando le proprie doti con lo studio della Sacra Scrittura e delle scienze teologiche, con l'acquisto della cultura umana secondo le necessità del nostro tempo, per poter svolgere al meglio gli incarichi e gli uffici che in futuro saranno loro affidati dal proprio Istituto.

Parlando della formazione religiosa, che comprende fundamentalmente la dimensione spirituale e intellettuale, dobbiamo distinguere tra formazione iniziale e quella permanente, come anche tra formazione per sviluppare qualche dote professionale e formazione per ricevere gli ordini sacri, che spetta evidentemente agli Istituti religiosi maschili, specialmente quelli clericali<sup>100</sup>.

Dunque, compete alle Sinassi Generali e Provinciali, visto che essi sono gli organi legislativi e hanno le competenze di emanare il diritto più-particolare, l'elaborazione dei piani formativi dei propri Istituti, seguendo i criteri del diritto comune e le direttive della Sede Apostolica e della propria Chiesa *sui iuris*. I canoni sopracitati, oltre a dare la giusta autonomia ai religiosi, stabiliscono un precetto per tutti gli Istituti di avere nei loro tipici o negli statuti le norme che circoscrivono la formazione dei loro membri.

La formazione iniziale abbraccia il primo periodo della vita consacrata di un religioso. Tale periodo non è concretamente stabilito dal diritto orientale, invece il CIC impone che "*in singulis institutis, post primam professionem sodalium institutio perficiatur ad vitam instituti propriam plenius ducendam et ad eius missionem aptius proseguendam*" (can. 659 §1). Da qui risulta che la formazione iniziale include tutto il tempo fino alla prima professione nell'Istituto, cioè dall'ammissione alla fine del noviziato<sup>101</sup>. In questi anni, che possono variare secondo l'ordinamento proprio dell'Istituto, i religiosi vengono istruiti nella vita cristiana più radicale, nella Sacra Scrittura, nel Catechismo, nella storia del proprio Istituto e cercano di apprendere lo spirito del loro fondatore, il significato dei voti religiosi e tanto altro. La formazione iniziale si svolge sotto la speciale cura di un membro sperimentato nella vita consacrata, secondo il modo determinato dal tipico o dagli statuti (cfr. can. 518), con una speciale attenzione al periodo del noviziato per il quale il diritto comune indica delle direttive (cfr. can. 522 §1).

Il piano della formazione iniziale è di competenza delle Sinassi di un Istituto, invece i Superiori Maggiori sono responsabili del suo adempimento,

---

<sup>100</sup> Non possiamo escludere che presso gli Istituti religiosi maschili non clericali ci sono i membri che, per esigenza dell'Istituto, si preparino al sacerdozio.

<sup>101</sup> Cfr. J. KHOURY, *Commento al can. 659 §1*, in P. V. PINTO (a cura di), *Commento al Codice di Diritto Canonico*, Città del Vaticano 2001, p. 408.

visto che appartiene loro assegnare e/o approvare i maestri dei novizi, i confessori ed altri responsabili della formazione iniziale (cfr. PC 18).

Dopo la prima professione la formazione religiosa non viene interrotta o completamente conclusa, ma si continua in modo tale che i religiosi possano condurre più integralmente la vita propria dell'Istituto e rendersi meglio idonei a realizzare la missione secondo lo spirito del fondatore (cfr. CIC can. 659 §1, CCEO cann. 471 §1 e 536 §1). “Tutti i religiosi che hanno emesso la loro prima professione, devono acquistare una formazione approfondita, che tenda a perfezionare scienza e virtù [...] tutto per il bene personale e per l’apostolato”<sup>102</sup>. Queste parole di J. Khoury ci aiutano a capire lo scopo della formazione permanente che consiste prima di tutto nell’approfondimento delle cose già imparate<sup>103</sup> e delle proprie virtù per poter arrivare alla santità. Ogni religioso che con la prima professione ha dimostrato il serio desiderio di continuare sulla via della consacrazione religiosa non può fermarsi nella crescita intellettuale e specialmente quella spirituale ma ha il dovere morale di progredire, sviluppando le proprie doti e le virtù<sup>104</sup>.

I punti costitutivi del piano della formazione permanente dei religiosi, che nel Codice vengono chiamati “il metodo” (cfr. cann. 471 §1 e 536 §1), vengono posti nei rispettivi tipici o negli statuti. Dalla struttura del CCEO e dai canoni che trattano la formazione dei religiosi possiamo dedurre il forte collegamento tra la formazione permanente e la disciplina interna di ogni Istituto che include la vita liturgica e sacramenti, conferenze e ritiri spirituali, la clausura e l’abito religioso, l’assenza dalla comunità (cfr. cann. 471-480 e 536-543). Un approfondimento troviamo del CIC dove il legislatore stabilisce che la formazione permanente deve essere sistematica, adeguata alla recettività dei membri, spirituale ed apostolica, dottrinale e insieme pratica, e portare prima di tutto alla crescita spirituale ma anche al conseguimento dei titoli convenienti, sia ecclesiastici sia civili, secondo l’opportunità e le necessità della comunità stessa (cfr. can. 660 §1).

Riguardo la formazione permanente possiamo evidenziare tre livelli di responsabilità: 1) personale di ogni religioso; 2) dei Superiori Maggiori; 3) delle Sinassi (nei tipici e negli statuti). Per tutta la vita i religiosi hanno il dovere di proseguire assiduamente nella propria formazione spirituale,

---

<sup>102</sup> Ibidem, pp. 408-409.

<sup>103</sup> Cfr. A. AMATO, *Riflessioni e orientamenti sulla formazione oggi: dalla “Pastores dabo vobis”*, in *Seminarium* 36 (1996), p. 253.

<sup>104</sup> Cfr. O. ЛЕВИЦЬКИЙ, *Формування духовенства за нормами партикулярного права УГКЦ*, Івано-Франківськ 2016, pp. 113-119.

intellettuale, pastorale e umana<sup>105</sup>, invece l'obbligo dei Superiori, specialmente di quelli Maggiori, consiste nel procurare per loro i mezzi necessari e il tempo (CIC can. 661)<sup>106</sup>. Il compito dei tipici e degli statuti è piuttosto di stabilire i principi per la formazione permanente dei propri religiosi, tenendo presente lo spirito del fondatore e le necessità attuali dell'Istituto.

L'attenzione particolare viene data alla formazione dei religiosi che si preparano a ricevere gli ordini sacri<sup>107</sup>. Dai Codici vediamo che tale formazione è una parte integrale della formazione permanente dei religiosi e viene regolata dalle norme del diritto comune e dai piani degli studi dei rispettivi Istituti (cfr. CCEO cann. 471 §2 e 536 §2; CIC 659 §3). Visto che oltre gli obblighi della vita consacrata questi religiosi osserveranno i doveri dell'ordinazione, essi devono essere adeguatamente preparati su diversi aspetti. La formazione sacerdotale dei religiosi, data l'intrinseca unità del sacerdozio cattolico, deve essere concordata con la formazione sacerdotale presso i seminari eparchiali<sup>108</sup>. Tale formazione, secondo Giovanni Paolo II, deve abbracciare le varie dimensioni, specialmente quella umana, cristiana, missionaria, spirituale, intellettuale e pastorale<sup>109</sup>.

Dunque, la responsabilità dei Superiori Maggiori per quanto riguarda la formazione sacerdotale dei propri membri è generalmente incorniciata dai canoni del CCEO. Nel caso della formazione sacerdotale dei monaci il diritto prevede due possibilità; essa deve essere fatta: 1) secondo il piano di formazione dei chierici di cui nel can. 330 nello stesso Monastero, se esso ha una casa di studi organizzata a norma del can. 340 §1; 2) in un altro seminario o istituto di studi superiori approvato dall'autorità ecclesiastica competente, sotto la guida di un esperto moderatore (cfr. can. 471 §2). Se si tratta della formazione dei religiosi di un Ordine oppure di una Congregazione ci sono pure due alternative; essa deve essere fatta: 1) secondo il piano di formazione

---

<sup>105</sup> Cfr. N. K. GILBERT, *Analyse canonique de l'identite de la Congregation des Freres Josephites de Kinzambi*, Roma 1997. p. 109.

<sup>106</sup> Cfr. J. KHOURY, *Commento al can. 659 §1*, in P. V. PINTO (a cura di), *Commento al Codice di Diritto Canonico*, Città del Vaticano 2001, pp. 408-409.

<sup>107</sup> L'argomento della formazione sacerdotale viene approfondito in: CONGREGAZIONE PER IL CLERO, *Il dono della vocazione presbiterale. Ratio Fundamentalibus Institutionis Sacerdotalis*, Città del Vaticano 2016.

<sup>108</sup> L'approfondimento di questo argomento troviamo nel decreto del Concilio Vaticano II sulla formazione sacerdotale *Optatam Totius* e nell'esort. ap. post-sinodale di Giovanni Paolo II *Vita Consacrata*.

<sup>109</sup> Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Esort. Ap. post-sinodale Pastores Dabo Vobis* (25 marzo 1992), in AAS 84 (1992), p. 657-804.

dei chierici di cui nel can. 330, nella sede degli studi dell'Ordine o della Congregazione, organizzata a norma del can. 340 §1 e approvata dalla Sinassi Generale o dai Superiori Maggiori a norma degli statuti; 2) in un altro seminario oppure in un istituto di studi superiori approvato dall'autorità ecclesiastica competente, sotto la guida di un esperto moderatore (cfr. can. 536 §2). Questa formazione viene anche regolata dal piano di studi proprio dell'Istituto religioso.

“Nelle Chiese Patriarcali e Arcivescovili Maggiori spetta al Sinodo dei Vescovi e nelle Chiese Metropolitane *sui iuris* al Consiglio dei Gerarchi emanare un piano di formazione dei chierici nel quale si deve spiegare più dettagliatamente il diritto comune per i seminari situati entro i confini del territorio della propria Chiesa; in tutti gli altri casi invece tocca al Vescovo eparchiale preparare un simile piano, proprio della sua eparchia”<sup>110</sup>.

I Superiori Maggiori sono i primi responsabili per far osservare nei seminari dell'Istituto i rispettivi piani di formazione dei chierici, che vengono emanati dalla competente autorità e sono comuni a tutti i seminari del territorio. Certamente i tipici e gli statuti possono provvedere alle aggiunte a tali piani, per conformare i piani formativi allo spirito dell'Istituto. Da qui vediamo che grande responsabilità nella formazione sacerdotale dei religiosi spetta alle Sinassi e ai Superiori Maggiori degli Istituti di vita consacrata, specialmente se si tratta di sistemare una propria casa di studi, ma anche nell'organizzare una adeguata formazione in un'alternativa istituzione, non appartenente all'Istituto. Inoltre ai Superiori Maggiori spetta di scegliere ed assegnare le persone adatte e ben preparate all'insegnamento presso i seminari religiosi come anche provvedere al sostentamento dei propri seminari e delle persone incaricate nella formazione (cfr. cann. 340 e 341)<sup>111</sup>.

### **3. 4. 6. L'obbligo di amministrare di beni temporali dell'Istituto**

La Chiesa per procurare il bene spirituale degli uomini ha bisogno di possedere e usare i beni temporali in modo in cui lo richiede la propria missione nel mondo<sup>112</sup>. Perciò è suo diritto nativo e indipendente dal potere

<sup>110</sup> D. SALACHAS, *La vita consacrata nel Codice dei Canonici delle Chiese Orientali...*, p. 141.

<sup>111</sup> Cfr. L. SABBARESE, *Commento al cann. 340-341*, in P. V. PINTO (a cura di), *Commento al Codice dei Canonici delle Chiese Orientali*, Città del Vaticano 2001, pp. 301-303.

<sup>112</sup> Cfr. FRANCESCO, *Il messaggio ai partecipanti del secondo simposio internazionale sulla gestione economica degli Istituti di vita consacrata* (25 novembre 2016), in *L'Osservatore*

civile di acquistare, possedere, amministrare ed alienare quei beni per i fini propri (cfr. can. 1007 §1). Il Codice considera necessario di precisare che soggetto ecclesiastico di acquistare, possedere, amministrare ed alienare tali beni è qualsiasi persona giuridica della Chiesa (cfr. can. 1009 §1). Però è necessario di sottolineare che tutti i beni temporali che sono in possesso delle persone giuridiche della Chiesa sono beni ecclesiastici, di cui il supremo amministratore ed economo è il Romano Pontefice (cfr. cann. 1009 §2 e 1008 §1).

Nella sua qualità di persona giuridica della Chiesa, ogni Istituto di vita consacrata necessita dei beni temporali per raggiungere i propri fini<sup>113</sup>. “La personalità giuridica si ottiene, qui, per il diritto stesso, e presuppone l’erezione legittima dall’autorità ecclesiastica competente che esercita la potestà di governo, necessaria per erigere un ente qualsiasi, avente personalità giuridica”<sup>114</sup>. Nei tipici e negli statuti si stabiliscano delle norme sull’uso e sull’amministrazione di tali beni dell’Istituto in modo da favorire, esprimere e tutelare la propria povertà (cfr. can. 424).

L’amministrazione dei beni di un Istituto religioso<sup>115</sup> appartiene al governo dell’Istituto<sup>116</sup>. In modo sintetico si può dire che “l’amministrazione è un atto che si esercita sui beni già acquistati e che sono già nell’ambito della propria disponibilità, esclusa l’alienazione”<sup>117</sup>. È vero però che nella pratica l’acquisto viene considerato un atto di amministrazione, anche se straordinario, quando è al di là di certi limiti”<sup>118</sup>. Per questo nel Codice troviamo il principio che afferma che l’amministrazione dei beni temporali di una persona giuridica della Chiesa spetta a colui che la governa

Romano, 27 novembre 2016, p. 8; l’approfondimento in: cfr. D. J. WARD, *Temporal goods*, in AA.VV. *Procedural handbok for Institutes of consecrated life and Societies of apostolic life*, Washington 2001, pp. 195-208.

<sup>113</sup> Cfr. D. J. ANDRÉS, *Quaestiones canonicae de iure religiosorum. Studia in memoriam J. Ochoa CMF. Excerpta e commentarium pro religiosis*, Roma 1990, pp. 216-217.

<sup>114</sup> D. SALACHAS, *La vita consacrata nel Codice dei Canonici delle Chiese Orientali...*, p. 84.

<sup>115</sup> Per approfondire l’argomento dell’amministrazione presso gli Istituti religiosi si consiglia: V. DE PAOLIS, *Ricerca di nuovi modelli per gli istituti di vita consacrata nella amministrazione dei loro beni e nella gestione delle opere nella realtà attuale: proposte di soluzioni e valutazione*, in G. CALLOCCHIA (a cura di), *Appunti per la gestione del patrimonio degli enti ecclesiastici*, Roma 2012, pp. 15-67.

<sup>116</sup> Cfr. R. J. KASLYN, *Procedures for governance in general*, in AA.VV. *Procedural handbok for Institutes of consecrated life and Societies of apostolic life*, Washington 2001, pp. 1-30.

<sup>117</sup> Cfr. A. REMOSI, *L’alienazione di beni ecclesiastici di Istituti di vita consacrata e Società di vita apostolica*, in *Vita consacrata*, (novembre/dicembre 2011), pp. 591-600.

<sup>118</sup> V. DE PAOLIS, *La vita consacrata nella Chiesa...*, p. 413.

immediatamente, a meno che non viene disposto diversamente dal diritto comune o quello proprio (cfr. can. 1023)<sup>119</sup>.

Generalmente, a meno che il diritto non prescrive altro, i Superiori Maggiori degli Istituti religiosi di qualsiasi stato giuridico (dunque, anche quelli di diritto eparchiale) sono amministratori dei beni temporali della persona giuridica che governano e hanno le stesse facoltà che ha un Vescovo eparchiale nei confronti dei beni della sua eparchia<sup>120</sup>. Dunque, il Superiore Generale è l'amministratore di tutti i beni dell'Istituto che governa, invece il Superiore Provinciale solo dei beni della propria Provincia<sup>121</sup>.

I Superiori Maggiori, adempiendo il proprio dovere nell'amministrare dei beni temporali del proprio Istituto, devono tener presente che ci sono due tipi di amministrazione: 1) ordinaria; 2) straordinaria, che supera i limiti e il modo dell'amministrazione quotidiana. Nei tipici e negli statuti devono essere determinati gli atti eccedenti i limiti e il modo dell'ordinaria amministrazione dei beni. Qualora nel diritto proprio non ci fosse nessuna annotazione, spetta all'autorità a cui la persona giuridica è immediatamente soggetta, determinare tali atti, dopo aver consultato un consiglio competente (cfr. can 1024 §2 ). Vista la libertà nel determinare tali limiti degli atti di amministrazione, a volte ciò che viene considerato per una persona giuridica come straordinario, per l'altra può essere ordinario<sup>122</sup>.

Detto questo precisiamo che il compito dei Superiori Maggiori non consiste nell'esercitare concretamente, cioè di persona, quest'amministrazione. Il diritto comune stabilisce che per poter amministrare i beni dell'Istituto intero o di una sua parte, essi devono nominare un economo<sup>123</sup>, che svolge il suo incarico sotto la direzione del Superiore Maggiore diretto (cfr. cann. 447 §1 e 516 §1). L'economista generale amministra i beni dell'intero Istituto religioso, invece l'economista provinciale viene nominato per la gestione di quei beni temporali che appartengono ad una Provincia religiosa. Tutta questa amministrazione viene svolta sotto la direzione e sorveglianza del rispettivo Superiore Maggiore che non può coprire l'ufficio di economista personalmente (cfr. cann. 447 §2 e 516 §2). La

---

<sup>119</sup>Cfr. *Ibidem*, pp. 397-400.

<sup>120</sup> Cfr. S. RECCHI (ed.), *Novità e tradizione nella vita consacrata. Riflessioni teologiche e prospettive giuridiche*, Milano 2004, pp. 270-271.

<sup>121</sup> Le case religiose sono persone giuridiche e come tali possono acquistare, possedere, amministrare ed alienare i propri beni, a meno che tale capacità non venga esclusa oppure limitata dal proprio tipico o dagli statuti.

<sup>122</sup> Cfr. V. DE PAOLIS, *La vita consacrata nella Chiesa...*, p. 419.

<sup>123</sup> Cfr. A. JIMÉNEZ, *Principi della relazione tra Superiore ed economista*, in *Vita consacrata*, (novembre/dicembre 2011), pp. 574-585.

distinzione tra due uffici non elimina la responsabilità del Superiore Maggiore in campo amministrativo; in fondo, anche se lui non gestisce personalmente i beni del proprio Istituto che governa o di una parte di questo, egli è il primo responsabile di tutti gli atti di tale amministrazione che riguardano la sfera decretativa e di indirizzo dell'attività amministrativa dell'ente<sup>124</sup>.

L'amministrazione ordinaria permette ai Superiori Maggiori di stipulare dei contratti giuridici nei limiti della propria competenza stabiliti dal tipico o dagli statuti. Sotto la responsabilità dei Superiori Maggiori ed i rispettivi economi, gli eventuali contratti vengano stipulati secondo l'ordinamento civile del territorio dove avvengono (cfr. can. 1034). L'attenzione particolare viene data ai contratti dell'alienazione dei beni di un Istituto religioso<sup>125</sup>, che si paragona all'amministrazione straordinaria. Visto che tutti i beni di una persona giuridica ecclesiastica sono beni della Chiesa, il legislatore ha voluto proteggerli con delle norme specifiche al riguardo.

Va notato che l'alienazione in senso stretto è un trasferimento del dominio diretto dalla persona giuridica ad un altro titolare<sup>126</sup>. "Abbiamo invece l'alienazione in senso largo quando, pur senza trasferire il dominio diretto della cosa, si concede un diritto reale sulla stessa, in modo che il dominio diretto ne rimane diminuito"<sup>127</sup>. Perciò l'alienazione è anche una permuta, un censo, una ipoteca, un pegno o una rinuncia a un diritto dell'Istituto.

Dunque, per poter alienare un bene che per legittima assegnazione costituisce il patrimonio stabile dell'Istituto, il Superiore Maggiore necessita di: 1) una giusta causa, che dimostra l'utilità dell'alienazione; 2) la stima della cosa da alienare, fatta da un perito per iscritto; 3) il consenso scritto dell'autorità competente, se questo viene richiesto dal diritto (cfr. can. 1035 §1).

Se il valore dei beni ecclesiastici, di cui si propone l'alienazione, è contenuto tra la somma minima e la somma massima stabilita dal Sinodo dei Vescovi della Chiesa Patriarcale o dalla Sede Apostolica, si richiede il consenso dell'autorità determinata nel tipico o negli statuti (cfr. 1036 §1). Se invece il valore di tali beni eccede la somma massima, ma non del doppio, e si tratta degli enti religiosi situati dentro il territorio della Chiesa Patriarcale,

---

<sup>124</sup> Cfr. S. RECCHI (ed.), *Novità e tradizione nella vita consacrata...*, pp. 271-273.

<sup>125</sup> Cfr. Y. SUGAWARA, *Amministrazione e alienazione dei beni temporali degli Istituti religiosi nel Codice (can. 638)*, in *Periodica de re canonica* 89 (2000), pp. 265-268.

<sup>126</sup> Cfr. V. DE PAOLIS, *Alienazione*, in C. CORRAL, V. DE PAOLIS, G. GHIRLANDA (a cura di), *Nuovo dizionario di diritto canonico*, Milano 1993, pp. 8-13.

<sup>127</sup> *Ibidem*, p. 11.

anche di diritto pontificio, per procedere all'alienazione il rispettivo Superiore Maggiore ha bisogno del consenso del competente Patriarca, dato con il consenso del Sinodo permanente (cfr. can. 1036 §2). Però, se, il valore della cosa proposta per l'alienazione eccede del doppio la somma massima stabilita dal rispettivo Sinodo dei Vescovi della Chiesa Patriarcale e se si tratta delle cose preziose oppure di ex-voto donati all'Istituto, il Superiore Maggiore necessita del consenso del competente Patriarca, però con il consenso non del Sinodo permanente ma del Sinodo dei Vescovi della Chiesa Patriarcale (cfr. can. 1036 §3). In tutti gli altri casi, come per esempio l'alienazione di una cosa preziosa o di ex-voto fuori del territorio della Chiesa patriarcale oppure se il valore eccede la somma stabilita o approvata dalla stessa Sede Apostolica, il Superiore Maggiore deve ottenere il consenso della Sede Apostolica (cfr. can. 1036 §4).

### **3. 5. Le facoltà ordinarie del Superiore Maggiore**

I Superiori Maggiori esercitano la propria potestà nello spirito di servizio, riconoscendo che l'hanno ricevuta non dagli uomini ma dal Signore<sup>128</sup>. Questo principio di base, di cui abbiamo già trattato precedentemente, esclude il presupposto che il potere di tali Superiori deriva dall'intera comunità dei religiosi o da una parte di essi. Il riconoscimento dell'origine divina della potestà di un Superiore Maggiore ha almeno due conseguenze fondamentali per il suo esercizio: 1) l'obbligo di esercitare il potere sui propri sudditi nello spirito evangelico di paternità e fratellanza; 2) il dovere di guidare per il bene della comunità, con le norme di diritto comune e di diritto proprio, evitando di soddisfare ad ogni costo i desideri dei propri elettori o di colui che lo ha nominato.

“Adempiendo al proprio incarico, i Superiori devono adoperare tutta la loro forza e intelligenza, seguire le leggi del diritto canonico e le costituzioni dell'Istituto, esercitare la loro potestà in spirito di servizio, ricordando di essere soltanto mediatori della volontà di Dio, mentre il centro e il capo della comunità è Cristo: in questo senso tutti sono uguali come fratelli e sorelle. Ma c'è un punto cruciale che differenzia i Superiori dagli altri ed è il diritto di prendere l'ultima decisione”<sup>129</sup>.

Questo non è solo un diritto che spetta ai Superiori ma anche un compito loro affidato nel guidare la propria comunità. Parlando dell'esercizio

---

<sup>128</sup> Cfr. A. CALABRESE, *Istituti di vita consacrata e società di vita apostolica...*, p. 98.

<sup>129</sup> TRAN, *Esercizio della potestà dei Superiori Religiosi...*, p. 230.

di tale potestà, l'ordinamento canonico ci permette di dividere tutte le funzioni di un Superiore Maggiore in due gruppi<sup>130</sup>: le facoltà ordinarie e quelle straordinarie.

Le facoltà ordinarie<sup>131</sup> di un Superiore Maggiore sono “una forma di potere giuridico concesso stabilmente per esercitare alcuni compiti collegati al proprio ufficio”<sup>132</sup>. Tali facoltà vengono esercitate dal titolare in virtù del proprio ufficio di Superiore, in altre parole *ipso iure*, e normalmente sono caratterizzati da una base normativa di sottofondo che regola il loro esercizio oppure, non avendo le norme a riguardo, sono giuridicamente in competenza del Superiore sulla base della natura del proprio ufficio. Più in avanti ci soffermeremo dettagliatamente su alcune delle facoltà ordinarie che spettano a un Superiore Maggiore, ad esempio, l'ammissione all'Istituto ed al noviziato, ammissione alla prima professione ed alla professione perpetua, emanazione delle lettere dimissorie per i propri sudditi, escaustrazione, separazione o dimissione di un membro dall'Istituto.

Le facoltà straordinarie di un Superiore Maggiore vengono concesse al titolare da una competente autorità ecclesiastica. Se si tratta, ad esempio, dell'Istituto religioso di diritto patriarcale tale autorità competente è il rispettivo Patriarca o la Sede Apostolica, invece per gli Istituti di diritto pontificio è solo il Romano Pontefice o l'organo competente della Sede Apostolica. Lo scopo primario di concedere ai titolari le facoltà straordinarie è “di rendere il loro ufficio più spedito, nell'intento di rendere più facile il governo interno degli Istituti nonché di dare loro prova della benevolenza pontificia”<sup>133</sup>.

---

<sup>130</sup> Nel Capitolo I abbiamo detto che tutte le funzioni si dividono in tre gruppi: legislativa, esecutiva e giudiziale. Qui invece facciamo un altro tipo di divisione, che non riguarda direttamente la natura dell'atto di un Superiore.

<sup>131</sup> Non confondere con le facoltà abituali che non sono concesse *ipso iure* con l'ufficio di Superiore, ma vengono concesse nella forma di delega. Per approfondire: V. DE PAOLIS – A. D'AURIA, *Le norme generali. Commento al Codice di Diritto Canonico*, Roma 2008, pp. 460-461.

<sup>132</sup> D. CENALMOR – J. MIRAS, *Il diritto della Chiesa...*, p. 214.

<sup>133</sup> M. LUISI, *Gli Istituti misti di vita consacrata...*, p. 69.

### 3. 5. 1. L'ammissione nell'Istituto religioso

Per poter diventare definitivamente membro di un Istituto religioso il candidato necessita di passare un periodo di prova<sup>134</sup> che normalmente consiste in tre tappe: il postulato<sup>135</sup>, il noviziato e il periodo di professione temporanea. Dunque, quando parliamo dell'ammissione del candidato ad un Istituto religioso, intendiamo l'inizio della prima tappa delle prove previste<sup>136</sup>.

“Il postulato è una prova previa, di durata variabile che ha per oggetto: 1) permettere di formare un giudizio sull'attitudine e sulla vocazione del candidato; 2) comprovare il grado dell'istruzione religiosa e 3) eventualmente completarla nella misura conveniente; 4) infine fare gradualmente il passaggio dalla vita secolare a quella propria del noviziato”<sup>137</sup>.

Il legislatore supremo stabilisce che per essere ammesso in un Monastero *sui iuris*, in un Ordine oppure in una Congregazione si richiede dal candidato che esso sia mosso da retta intenzione, sia idoneo a condurre la vita religiosa nella comunità e non sia trattenuto da alcun impedimento stabilito dal diritto (cfr. CCEO can. 448).

Il diritto proprio di ogni singolo Istituto può legiferare le ulteriori norme sull'ammissione e stabilire le figure responsabili per la verifica delle caratteristiche necessarie del candidato per la vita religiosa e per il suo iniziale accompagnamento spirituale<sup>138</sup>. “Spetta al diritto proprio fissare la competenza, non esistendo alcun inconveniente che la si attribuisca ad un Superiore Locale, o ad un formatore, o ad un mero componente del gruppo vocazionale”<sup>139</sup>. Però l'ultimo responsabile sempre è il Superiore Maggiore, in concreto è il Superiore di un Monastero *sui iuris* oppure il Superiore Provinciale di un Ordine o di una Congregazione o quello Generale. Esclusivamente a loro spetta il diritto di decidere se il candidato può essere ammesso o meno.

<sup>134</sup> Per l'approfondire l'argomento dei criteri del postulato si raccomanda cfr. SACRA CONGREGAZIONE PER I RELIGIOSI E GLI ISTITUTI SECOLARI, *Istruzione Renovationis causam* (6 gennaio 1969), in AAS 61 (1969) pp. 103-120.

<sup>135</sup> Il termine è meno usato nell'ambito del diritto delle Chiese Orientali Cattoliche.

<sup>136</sup> Cfr. SACRA CONGREGAZIONE PER I RELIGIOSI E GLI ISTITUTI SECOLARI, *Istruzione Renovationis causam* (6 gennaio 1969), in AAS 61 (1969), n. 10, p. 112.

<sup>137</sup> G. ESCUDERO, *Il nuovo diritto dei religiosi*, ... p. 120.

<sup>138</sup> Cfr. E. J. GAVIN, *Membership: fully incorporated members*, in AA.VV. *Procedural handbook for Institutes of consecrated life and Societies of apostolic life*, Washington 2001, pp. 111-133.

<sup>139</sup> D. J. ANDRÉS, *Le forme di vita consacrata...*, p. 299.

Se il diritto proprio dell'Istituto non definisce il luogo, l'abito ed altre particolarità del postulato, tutto questo è nella competenza del rispettivo Superiore Maggiore, il quale prima di tutto deve provvedere che i candidati siano affidati alla direzione di religiosi provati e preparati, i quali abbiano la stretta collaborazione con il Maestro dei novizi per poter assicurare la continuità della formazione. Se si tratta degli Ordini o Congregazioni, spesso il postulato si farà nella casa dei novizi, per poter assicurare questa necessaria continuità della formazione dei candidati<sup>140</sup>.

La prima tappa della prova si considera finita con l'ammissione al noviziato nel tempo e nel modo prescritti oppure se il candidato lascia l'Istituto per volontà propria o per la decisione del rispettivo Superiore. L'interruzione del postulato in qualsiasi momento e la decisione che il candidato deve lasciare la comunità è nella competenza del Superiore Maggiore e dei religiosi responsabili da lui nominati, secondo le norme del tipico o degli statuti<sup>141</sup>.

### 3. 5. 2. L'ammissione al noviziato

Dopo il tempo determinato dal tipico o dagli statuti trascorso sotto la cura speciale di un membro sperimentato, il candidato può essere ammesso dal Superiore Maggiore dell'Istituto<sup>142</sup> al noviziato, che viene definito come "*spatium temporis, quo candidatus, antequam ad professionem religiosam admittatur, instituitur in vita religiosa, eius animus studio statutorum informatur, in iis quae ad vota et virtutes pertinent edocetur, et opportunis experimentis eius idoneitas probatur*"<sup>143</sup>. Proprio a lui, secondo la normativa vigente (cfr. CCEO cann. 453 §1 e 519), spetta il diritto di ammettere il candidato a norma del tipico o degli statuti per iniziare il noviziato canonico<sup>144</sup>. Questo diritto esclusivo, visto che è annesso alla potestà ordinaria, il Superiore Maggiore lo può esercitare sia personalmente, sia delegarlo a un suo vicario, secondo le prescrizioni del diritto proprio

<sup>140</sup> Cfr. G. ESCUDERO, *Il nuovo diritto dei religiosi*, ... p. 124.

<sup>141</sup> Cfr. *Ibidem*, p. 124.

<sup>142</sup> A riguardo dell'ammissione al noviziato presso un Ordine o una Congregazione, il can. 519 del CCEO permette che negli statuti di ogni Istituto viene definito di che Superiore Maggiore si tratta.

<sup>143</sup> C. PUJOL, *De religiosis orientalibus ad normam vigentis iuris*, ... p. 254.

<sup>144</sup> Cfr. D. M. HYNOS, *Admission of candidates, canons 641-645*, in AA.VV. *Procedural handbok for Institutes of consecrated life and Societies of apostolic life*, Washington 2001, pp. 63-94.

dell'Istituto<sup>145</sup>. Non sembra che il Superiore Maggiore possa delegare questo suo diritto abitualmente e per ogni caso, “poiché non sarebbe ammissibile che il Superiore si facesse sostituire sistematicamente in una funzione delicata e frequente, oltre che importante, che gli è stata conferita in base alla presunzione del possesso delle qualità richieste per quel diritto”<sup>146</sup>.

Pur essendo un diritto esclusivo del Superiore Maggiore, ma non assoluto, il Codice pone dei limiti, cioè esige che il Superiore Maggiore di un Monastero *sui iuris* chieda il parere del suo consiglio; invece se si tratta di un Ordine o una Congregazione, si rinvia agli statuti (cfr. CCEO cann. 453 § e 519). Nella competenza del Superiore Maggiore è il verificare, prima della decisione sull'ammissione del candidato, la presenza delle qualità necessarie per il candidato: la salute fisica e psichica, l'indole adatta alla vita consacrata e la maturità sufficiente per poter assumere gli obblighi dei futuri voti religiosi<sup>147</sup>.

“Si chiede ai Superiori di agire prudentemente nell'ammissione dei candidati, e di assicurarsi prima di prendere una decisione di certe condizioni inerenti la persona del candidato. Si tratta di condizioni concernenti la salute fisica e psichica, il carattere e la maturità. [...] Gli Istituti faranno attenzione alle malattie ereditarie, o che si potrebbero sviluppare nell'età, o per il genere di vita delle persone consacrate. [...] Più delicata è la questione della salute morale o psichica del candidato”<sup>148</sup>.

L'indole, che deve essere adatta alla vita consacrata, include tre elementi fondamentali: 1) il carattere, cioè la singolarità individuale del candidato; 2) il temperamento che manifesta il carattere in modo esteriore; 3) la personalità, cioè il complesso delle tendenze fisiche e mentali che distinguono un individuo dalle altre persone e che definiscono il suo comportamento nell'ambito in cui vive<sup>149</sup>. Invece la maturità sufficiente, che pure viene richiesta, riguarda “la capacità di stare nel proprio mondo, storia ed ambiente, ma in un modo dinamico e costruttivo, adattandosi al bene che

---

<sup>145</sup> Cfr. G. GIROTTI – J. KHOURY, *Commento al can. 519*, in P. V. PINTO (a cura di), *Commento al Codice dei Canonici delle Chiese Orientali*, Città del Vaticano 2001, pp. 424-425.

<sup>146</sup> D. J. ANDRÉS, *Le forme di vita consacrata...*, p. 300.

<sup>147</sup> Cfr. A. CALABRESE, *Istituti di vita consacrata e società di vita apostolica...*, pp. 172-173.

<sup>148</sup> J. KHOURY, *Commento al can. 642*, in P. V. PINTO (a cura di), *Commento al Codice di Diritto Canonico*, Città del Vaticano 2001, pp. 392-393.

<sup>149</sup> Cfr. D. J. ANDRÉS, *Le forme di vita consacrata...*, p. 305.

interessa e si assimila, come al male dal quale uno si difende positivamente”<sup>150</sup>.

Il legislatore supremo stabilisce i criteri sia *ad validitatem*, sia *ad liceitatem*. Nel can. 450 viene prescritto che il Superiore Maggiore non può validamente ammettere un candidato al noviziato se quello è: 1) acattolico<sup>151</sup>, cioè non nella piena comunione con la Chiesa Cattolica; 2) punito da una pena canonica per il delitto di eresia, apostasia, scisma<sup>152</sup> (eccetto le pene di cui nel CCEO can. 1426 § 1); 3) colpevole per un delitto del quale è legittimamente accusato e su cui pende una grave pena canonica; 4) minore della età richiesta dal diritto; 5) indotti nell’Istituto da violenza, da timore grave o da dolo, o colui che il Superiore riceve indotto allo stesso modo; 6) il coniuge mentre dura il suo matrimonio; 7) legato dalla professione religiosa o altro vincolo sacro in un Istituto di vita consacrata, a meno che non si tratti di un legittimo passaggio (cfr. CCEO can. 450)<sup>153</sup>.

“L’ammissione al noviziato di un candidato che non è idoneo, che cioè non è cattolico, non ha la retta intenzione, non è preparato, non possiede la salute, l’indole adatta o la maturità sufficiente relativa al genere di vita proprio di un determinato Istituto religioso, a seconda dei casi è invalida o, anche se valida, nuoce a quell’Istituto religioso e, quindi, alla Chiesa, ad allo stesso tempo all’aspirante”<sup>154</sup>.

Il diritto pone pure le norme sulla lecita ammissione del candidato al noviziato. Il Superiore Maggiore non può ammettere lecitamente al noviziato di un Istituto religioso di un’altra Chiesa *sui iuris* senza la licenza della Sede Apostolica, a meno che non si tratti di un candidato che è stato destinato ad un monastero dipendente o una Provincia oppure una casa religiosa ascritta a questa Chiesa *sui iuris* (cfr. CCEO cann. 432 e 451 §1; ved. OE 6). “Tale previa licenza non può essere presunta, e può essere richiesta o dal candidato stesso o dal Superiore”<sup>155</sup> dell’Istituto religioso. Colui che è stato

<sup>150</sup> Ibidem, p. 306.

<sup>151</sup> Sugli eventuali candidati ortodossi vedere: cfr. *Nuntia* 16 (1983), p. 38.

<sup>152</sup> Cfr. G. GIROTTI – J. KHOURY, *Commento al can. 450*, in P. V. PINTO (a cura di), *Commento al Codice dei Canonici delle Chiese Orientali*, Città del Vaticano 2001, pp. 384-385.

<sup>153</sup> Cfr. Ibidem, p. 385: il fidanzamento, la vedovanza, la nullità del vincolo matrimoniale non sono impedimenti per l’ammissione canonica al noviziato; lo è invece il divorzio civile perché il legame matrimoniale sussiste ancora.

<sup>154</sup> W. K. KIWIOR, *I requisiti soggettivi per l’ammissione al noviziato nell’attuale legislazione canonica (cann. 597 e 642)*, Roma 1988, p. 120.

<sup>155</sup> Ibidem, p. 120; la competenza di concedere tale licenza è della Congregazione per le Chiese Orientali (ved. PB art. 58).

legittimamente ammesso al noviziato in un Monastero o una Provincia o una casa religiosa di un'altra Chiesa *sui iuris* “è tenuto ad osservare fedelmente il proprio rito; invece se intende cambiare rito, si richiede il consenso della Santa Sede per validità del passaggio (can. 32 §1)”<sup>156</sup>.

Nel can. 452 §1 viene proibita l'ammissione al noviziato dei chierici ascritti a un'eparchia o un'esarcato. L'eventuale ammissione sarebbe illecita senza un previo consulto con il Vescovo eparchiale del candidato-chierico. “Questo perché la testimonianza del Vescovo eparchiale è la più autorevole per il Superiore che deve ammettere al noviziato circa la sua idoneità, la buona e piena libertà del chierico”<sup>157</sup>. Nel caso in cui il Vescovo eparchiale è contrario, l'ammissione sarà valida e lecita, a meno che tale ammissione possa produrre un grave danno alle anime che sono state affidate al chierico che vorrebbe intraprendere la vita religiosa.

Non possono essere ammessi lecitamente al noviziato anche i genitori la cui opera è necessaria per crescere, nutrire ed educare i figli, come pure i figli che hanno l'obbligo morale di provvedere ai propri genitori o nonni, i quali si trovano in grave difficoltà. Tale impedimento *ad liceitatem* proviene dal diritto naturale sintetizzato nel quarto comandamento<sup>158</sup>. La dottrina stabilisce che tale impedimento non deve limitare o influire sulla decisione del Superiore Maggiore se: “1) neanche restando nel mondo si potrà soccorrerli; 2) v'è pericolo certo di perversione; 3) entrando nella Religione possono soccorrerli; 4) vi sono altri figli che vogliono e possono soccorrerli”<sup>159</sup>.

Riassumendo possiamo notare che il diritto comune stabilisce i requisiti necessari affinché un candidato possa essere ammesso dal Superiore Maggiore al noviziato in un Istituto religioso: 1) essere in piena comunione con la Chiesa Cattolica<sup>160</sup>; 2) avere retta intenzione; 3) possedere le qualità richieste dal diritto comune e quello proprio; 4) essere privo di qualsiasi impedimento vincolante; 5) non essere sotto alcuna pena canonica; 6) avere l'adeguata preparazione iniziale<sup>161</sup>.

Alla fine è necessario sottolineare che, secondo il diritto vigente, l'ammissione al noviziato è un diritto e non un dovere del Superiore

<sup>156</sup> G. GIROTTI – J. KHOURY, *Commento al can. 451*, in P. V. PINTO (a cura di), *Commento al Codice dei Canonici delle Chiese Orientali*, Città del Vaticano 2001, p. 385.

<sup>157</sup> *Ibidem*, p. 386.

<sup>158</sup> Cfr. G. ESCUDERO, *Il nuovo diritto dei religiosi...*, pp. 129-131.

<sup>159</sup> *Ibidem*, p. 130.

<sup>160</sup> Che significa di essere cattolico attualmente, anche se prima il candidato poteva appartenere ad un'altra Chiesa oppure il suo battesimo è stato amministrato da un ministro ortodosso o protestante.

<sup>161</sup> Cfr. A. MONTAN, *Il diritto nella vita e nella missione della Chiesa...*, p. 186.

Maggiore. Dunque, il possesso di tutti i requisiti dovuti non obbliga giuridicamente il Superiore Maggiore ad ammettere il candidato al noviziato. “Di conseguenza, il diritto di ammissione comporta necessariamente il diritto di rifiuto o di non-ammissione; ma la norma non dice assolutamente niente di questo, rimanendo il suo esercizio riservato alla completa discrezionalità dell’autorità preposta all’ammissione”<sup>162</sup>. Il candidato, anche dopo aver superato la prova del postulato, non ha nessun diritto ad essere ammesso al noviziato. Però questo “non-dovere” del Superiore Maggiore non significa che lui possa “agire arbitrariamente e indiscriminatamente. Da un punto di vista morale i Superiori hanno l’obbligo di esaminare attentamente che il candidato sia adatto e, in caso affermativo, di ammetterlo al noviziato”<sup>163</sup>.

### 3. 5. 3. L’ammissione alla professione religiosa

Il noviziato, perché sia valido, se si tratta di un Monastero *sui iuris*, deve essere effettuato per un triennio intero e continuo; invece, nei Monasteri *sui iuris* in cui la professione temporanea precede la professione perpetua come pure negli Ordini e nelle Congregazioni, è sufficiente un solo anno intero e continuo (cfr. CCEO cann. 457 §1 e 523 §1). Tutte le particolarità che riguardano, ad esempio, il modo di iniziare il noviziato, l’uso dell’abito religioso durante questa tappa della prova, il piano della formazione ed altro, viene stabilito nei tipici e negli statuti dei singoli Istituti.

Finita la prova del noviziato, il novizio può chiedere di fare un passo ulteriore nella vita consacrata. Nei Monasteri *sui iuris*, dove dopo il noviziato si fanno subito i voti perpetui<sup>164</sup>, il candidato si prepara adeguatamente per questo atto importante della propria vita seguendo le norme del diritto canonico e del diritto interno dell’Istituto; invece, in tutti gli altri Istituti religiosi si procede con l’ammissione alla professione temporanea che viene emessa per un tempo determinato stabilito nel tipico o negli statuti (cfr. CCEO can. 562 §1).

Dunque, per poter ammettere un novizio alla professione temporanea o perpetua il Superiore Maggiore competente deve: 1) certificare che esso ha compiuto 18 anni; 2) verificare se il candidato ha compiuto validamente il tempo del noviziato; 3) verificare la sua adeguata preparazione e che egli non è spinto alla professione da violenza, timore grave o dolo; 4) essere nella

---

<sup>162</sup> D. J. ANDRÉS, *Le forme di vita consacrata...*, p. 299.

<sup>163</sup> V. DE PAOLIS, *La vita consacrata nella Chiesa...*, p. 448.

<sup>164</sup> Cfr. Nuntia 16 (1983), p. 42.

libertà di decidere a riguardo<sup>165</sup>; 5) ottenere il consenso del proprio consiglio; 6) adempiere a tutte le formalità<sup>166</sup> richieste dal diritto comune e da quello proprio (cfr. CCEO 527).

La professione religiosa, sia temporanea sia perpetua, è un atto con il quale il candidato adeguatamente preparato si consegna liberamente al Signore in un Istituto religioso mediante l'emissione dei tre voti pubblici davanti al legittimo Superiore che li accetta in nome della Chiesa. Proprio in questa accettazione da parte del legittimo Superiore Maggiore consiste la pubblicità dei voti<sup>167</sup>.

Sulla validità della professione religiosa direttamente incidono anche altri due fattori: se il candidato viene ammesso a tale atto giuridico dal Superiore Maggiore competente e se questa professione viene ricevuta dal Superiore legittimo. Quindi, ammettere un novizio alla professione religiosa spetta al Superiore Maggiore competente secondo il tipico o gli statuti. “Trattandosi della professione in un Istituto religioso e della incorporazione in esso, con uno statuto proprio, è più che comprensibile che tale ammissione tocchi la stessa validità della professione”<sup>168</sup>. Nel caso degli Ordini e delle Congregazioni, il diritto proprio dell'Istituto deve precisare se questo diritto di ammissione alla professione temporanea spetta al Superiore Generale o al Superiore Provinciale. In ogni caso il legislatore supremo richiede *ad validitatem* che il Superiore competente ottenga il consenso del proprio consiglio (cfr. CCEO can. 527).

Questo diritto-dovere del competente Superiore Maggiore non è delegabile né nel caso della professione temporanea, né in quella perpetua<sup>169</sup>. Anche chi la riceve deve essere un Superiore legittimo. Dunque, non sempre chi ammette alla professione la riceve<sup>170</sup>. “Né chi è competente a ricevere è necessariamente competente ad ammettere. Dal punto di vista giuridico, è

<sup>165</sup> Cfr. F. J. EGAÑA, *Professione religiosa*, in C. CORRAL, V. DE PAOLIS, G. GHIRLANDA (a cura di), *Nuovo dizionario di diritto canonico*, Milano 1993, p. 870.

<sup>166</sup> Per esempio, il novizio deve cedere, per tutto il tempo in cui sarà legato con la professione temporanea, a chi preferisce l'amministrazione dei beni che egli possiede al momento della professione (ved. CCEO can. 525 §2).

<sup>167</sup> Cfr. G. ESCUDERO, *Il nuovo diritto dei religiosi...*, pp. 152-154.

<sup>168</sup> V. DE PAOLIS, *La vita consacrata nella Chiesa...*, p. 475.

<sup>169</sup> Cfr. *Ibidem*, p. 205.

<sup>170</sup> Cfr. G. GIROTTI – J. KCOURY, *Commento al can. 527*, in P. V. PINTO (a cura di), *Commento al Codice dei Canonici delle Chiese Orientali*, Città del Vaticano 2001, p. 428: “Non bisogna confondere “ammettere alla professione” con “ricevere la professione”. Ammettere significa autorizzare qualcuno a fare la professione. Ricevere e accettarla in nome della Chiesa ed il termine “pubblico” sottolinea proprio questo significato.

molto più importante ammettere che ricevere<sup>171</sup>. Di fatto, spesso succede che a ricevere la professione si delega un membro dell'Istituto stesso<sup>172</sup>. Il diritto di ricevere la professione è delegabile e deve essere precisato nel diritto proprio dell'Istituto.

La durata della professione temporanea non viene precisata dal diritto comune, che invece permette al diritto proprio di ogni Istituto di determinare il periodo esatto di questa preparazione alla professione perpetua. Il Codice si limita soltanto a porre dei limiti: la professione temporanea può essere rinnovata una o più volte, però complessivamente la sua durata non deve essere mai più breve di tre anni o più lunga di un sessennio (CCEO can. 526 §2). “Il periodo di tempo ordinario, quindi, non può essere lasciato alla discrezione dei Superiori o dei formatori e nemmeno dei religiosi, ma deve essere già determinato dal diritto proprio<sup>173</sup> entro i limiti stabiliti dal diritto comune.

Ammettere al rinnovo della professione temporanea spetta al Superiore Maggiore competente, secondo le prescrizioni del diritto proprio. A lui spetta pure il diritto di: 1) anticipare la professione perpetua del religioso, su richiesta dell'interessato se ci sono motivi validi; 2) prolungare la professione nei limiti posti dal can. 526 §2 del CCEO; 3) raccomandare al religioso di lasciare l'Istituto; 4) non permettere di rinnovare i voti.

Il diritto latino dà la possibilità al competente Superiore Maggiore di prorogare la professione temporanea del religioso, però non oltre ulteriori tre anni, in modo che il tempo complessivo della professione temporanea non superi nove anni (cfr. CIC can. 657 §2). Per gli Istituti religiosi latini “il legislatore, dopo aver in parte corretto quanto prescritto dalla *Renovationis causam*, limitando il periodo della prova temporanea a sei anni, lascia intravedere una eccezione che potrebbe essere applicata in casi particolari, senza ricorrere alla Santa Sede<sup>174</sup>. Il diritto delle Chiese Cattoliche Orientali non prevede una simile proroga; dunque, per poter prolungare il tempo della professione temporanea oltre il sesto anno, il Superiore Maggiore deve caso per caso chiedere una dispensa alla Sede Apostolica<sup>175</sup>, cioè rivolgersi alla

<sup>171</sup> V. DE PAOLIS, *La vita consacrata nella Chiesa...*, p. 476.

<sup>172</sup> Cfr. *Ibidem*, pp. 476-477.

<sup>173</sup> A. CALABRESE, *Istituti di vita consacrata e società di vita apostolica...*, p. 201.

<sup>174</sup> J. KCOURY, *Commento al can. 657*, in P. V. PINTO (a cura di), *Commento al Codice di Diritto Canonico*, Città del Vaticano 2001, pp. 407-408.

<sup>175</sup> Cfr. D. SALACHAS, *La vita consacrata nel Codice dei Canonici delle Chiese Orientali...*, p. 228.

Congregazione per le Chiese Orientali, oppure, entro il territorio della Chiesa Patriarcale, al rispettivo Patriarca<sup>176</sup>.

Finito il tempo della professione temporanea o il noviziato, se si tratta dei Monasteri *sui iuris* dove non è prevista la professione temporanea, il candidato chiede spontaneamente di essere ammesso alla professione perpetua. Spetta al Superiore Maggiore, in collaborazione con gli altri Superiori e i religiosi dell'Istituto, di valutare la sua adeguata preparazione, la maturità e l'idoneità ed ammetterlo o meno a tale professione. Ottenuto il consenso del proprio consiglio, il Superiore Maggiore permette che il membro dell'Istituto fa i voti perpetui, per mezzo dei quali assume definitivamente lo stato religioso, perde la propria eparchia e viene aggregato a piene diritto all'Istituto (cfr. CCEO can. 531). Il Superiore Maggiore competente ad ammettere il candidato alla professione perpetua può essere diverso da quello cui spetta il diritto di ammettere a quella temporanea oppure al suo rinnovo<sup>177</sup>. Però, per la validità dell'atto giuridico della professione perpetua, oltre quello che è stato richiesto *ad validitatem* nella professione temporanea, il diritto comune esige l'adeguata verifica della salute psichica del candidato, il quale non deve "essere diventato demente"<sup>178</sup>. Nel diritto proprio possono essere aggiunte altre condizioni *ad validitatem* per la professione perpetua (CIC can. 658).

### 3. 5. 4. L'emanazione delle lettere dimissorie

I Superiori Maggiori sono i primi responsabili della formazione dei propri sudditi, cercando di adempiere la volontà dei fondatori e così aiutare i religiosi a progredire nella santità personale e nella missione specifica dell'Istituto. Un compito più grande spetta a questi Superiori Maggiori che guidano le comunità dei religiosi destinati al sacerdozio, visto che essi, oltre agli obblighi della vita consacrata, devono essere adeguatamente preparati su diversi aspetti filosofico-teologici, psicologici, pastorali, culturali e così via<sup>179</sup>.

<sup>176</sup> Cfr. J. ABBASS, *Institutes of Consecrated Life (cann. 410-572)*, in G. NEDUNGATT (ed.), *A Guide to the Eastern Code: A Commentary on the Code of Canons of the Eastern Churches*, Rome 2002, p. 382.

<sup>177</sup> Cfr. A. CALABRESE, *Istituti di vita consacrata e società di vita apostolica...*, p. 205.

<sup>178</sup> Cfr. F. J. EGAÑA, *Professione religiosa*, in C. CORRAL, V. DE PAOLIS, G. GHIRLANDA (a cura di), *Nuovo dizionario di diritto canonico*, Milano 1993, p. 870.

<sup>179</sup> cfr. E. CASTELLUCCI, *L'identità del sacramento dell'ordine nella riflessione teologica attuale*, in GRUPPO ITALIANO DOCENTI DI DIRITTO CANONICO (a cura di), *Il sacramento*

Come è stato già notato sopra, la responsabilità dei Superiori Maggiori per quanto riguarda la formazione sacerdotale dei propri membri è generalmente incorniciata dai canoni del CCEO (330, 340 §1; 471, 536, ecc.), però il diritto comune dà una giusta autonomia ad ogni Istituto per quanto riguarda la formazione dei propri religiosi. Questa formazione viene anche regolata dal piano di studi di ogni singolo Istituto religioso<sup>180</sup>.

I Superiori Maggiori, che sono Gerarchi, possono dare, a norma del tipico o degli statuti, le lettere dimissorie per la sacra ordinazione ai membri di voti perpetui dei propri Istituti (cfr. CCEO cann. 472 e 537 §1). Le lettere dimissorie sono il documento mediante il quale il competente Superiore Maggiore autorizza un Vescovo a conferire il diaconato o il presbiterato ad un proprio suddito<sup>181</sup>.

Il diritto comune parla anche dei destinatari delle lettere dimissorie, stabilendo così l'ordine di "gerarchia". Il can. 472 del CCEO stabilisce che queste lettere devono essere inviate al Vescovo eparchiale del luogo dove è situato il Monastero, anche dipendente. Invece se si tratta del Monastero stauropegiaco, tali lettere bisogna inviarle al Vescovo designato dal Patriarca. Una simile normativa è presente per i religiosi degli Ordini e delle Congregazioni: il destinatario è il Vescovo eparchiale del luogo dove l'ordinando ha il domicilio (cfr. CCEO can. 537 §2)<sup>182</sup>; oppure è un altro Vescovo, se il Vescovo eparchiale competente ha concesso la licenza oppure se la sede eparchiale è vacante. Non vengono esclusi i Vescovi di altre Chiese *sui iuris*, con la dovuta licenza della Sede Apostolica oppure del rispettivo Patriarca, se si tratta di un ordinando che è ascritto alla Chiesa Patriarcale e che ha il domicilio entro i confini del territorio della stessa Chiesa (cfr. CCEO can. 752 e 748 §2)<sup>183</sup>.

*dell'ordine*, Milano 2011, pp. 11-34; cfr. E. BAURA, *Il ministero ordinato: profili canonici*, in GRUPPO ITALIANO DOCENTI DI DIRITTO CANONICO (a cura di), *Il sacramento dell'ordine*, Milano 2011, pp. 35-64; cfr. G. INCITTI, *I requisiti per l'accesso al sacramento dell'ordine*, in GRUPPO ITALIANO DOCENTI DI DIRITTO CANONICO (a cura di), *Il sacramento dell'ordine*, Milano 2011, pp. 65-96; cfr. L. LORUSSO, *L'identità del presbitero religioso e il suo rapporto con il presbitero diocesano*, in GRUPPO ITALIANO DOCENTI DI DIRITTO CANONICO (a cura di), *Il sacramento dell'ordine*, Milano 2011, pp. 183-210.

<sup>180</sup> Cfr. A. CALABRESE, *Istituti di vita consacrata e società di vita apostolica...*, pp. 206-207.

<sup>181</sup> *Lettera dimissoria*, in L. CHIAPPETTA, *Prontuario di Diritto Canonico e Concordatario*, Roma 1994, p. 711.

<sup>182</sup> Su come un religioso acquista il domicilio consultare il can 912 §1 del CCEO.

<sup>183</sup> Cfr. D. SALACHAS, *La vita consacrata nel Codice dei Canonici delle Chiese Orientali...*, p. 241. Nella Chiesa Latina, secondo il can. 1021 del CIC, le lettere dimissorie possono essere inviate a qualsiasi Ordinario dello stesso rito che è in comunione con la Santa Sede.

“Spesso si presenta il caso di orientali, legittimamente ammessi in un Istituto religioso latino, i quali sono candidati agli ordini sacri. Di regola, essi devono essere ordinati da un Vescovo del proprio rito, a meno che non abbiano ottenuto uno speciale indulto della Congregazione per le Chiese Orientali. In questo caso, il Superiore Maggiore, per dare le lettere dimissorie per la sacra ordinazione ai membri di voti perpetui, deve chiedere il suddetto indulto. Ma poiché tutti i chierici e membri degli Istituti di vita consacrata sono tenuti a osservare fedelmente il proprio rito e ad acquistarne una sempre maggiore conoscenza e un’osservanza più perfetta (cfr. can. 40 §3), i Superiori Maggiori degli Istituti latini in questi casi devono dare le lettere dimissorie a un Vescovo dello stesso rito del religioso ordinando”<sup>184</sup>.

Lo scopo delle lettere dimissorie è innanzitutto di testimoniare l’idoneità e l’adeguata preparazione del candidato per ricevere la sacra ordinazione<sup>185</sup>, come pure la sua definitiva adesione all’Istituto. Sul contenuto delle lettere dimissorie ritorneremo nel capitolo che seguirà, invece qui è doveroso sottolineare le regole che sono comuni per tutti i casi. Dunque: 1) il Superiore Maggiore non deve concedere queste lettere senza aver ottenuto prima tutti i documenti ed i certificati, che sono richiesti dal diritto; 2) il Superiore Maggiore deve inviarli al Vescovo eparchiale del luogo del candidato oppure ad un altro Vescovo dello stesso rito, con tutte le formalità previste dal can. 537 §2; 3) il Vescovo ordinante non può procedere all’ordinazione, prima di verificare l’attendibilità delle stesse lettere; 4) le lettere dimissorie possono essere revocate dal Superiore che le ha concesse oppure dal suo legittimo successore; 5) esse non perdono la loro efficacia anche se viene meno il diritto del Superiore concedente<sup>186</sup>.

Le lettere dimissorie si caratterizzano di una obbligatorietà canonica<sup>187</sup> che proibisce ad un Vescovo di conferire gli ordini sacri al candidato, appartenente a un Istituto religioso clericale di diritto pontificio o patriarcale, senza le dovute lettere dimissorie del proprio Superiore Maggiore e prima di aver esaudito tutte le formalità richieste. In caso di violazione di questa norma, il Vescovo che amministra l’ordinazione diaconale o presbiterale

---

<sup>184</sup> Ibidem, p. 241.

<sup>185</sup> Cfr. E. OLIVARES, *Lettere dimissorie*, in C. CORRAL, V. DE PAOLIS, G. GHIRLANDA (a cura di), *Nuovo dizionario di diritto canonico*, Milano 1993, p. 350.

<sup>186</sup> Cfr. Ibidem, p. 349.

<sup>187</sup> Cfr. E. OLIVARES, *Lettere dimissorie*, in C. CORRAL, V. DE PAOLIS, G. GHIRLANDA (a cura di), *Nuovo dizionario di diritto canonico*, Milano 1993, p. 350.

viene punito con una pena canonica adeguata (cfr. CCEO can. 1459 §2 e CIC can. 1383)<sup>188</sup>.

### 3. 5. 5. La presentazione di un religioso all'ufficio di parroco

“Il Codice vigente ha posto il divieto assoluto di affidare l'ufficio parrocchiale ad una persona giuridica. Il legislatore ha però voluto mantenere la possibilità di affidare una parrocchia ad un Istituto religioso”<sup>189</sup>. Il diritto proibisce di erigere una parrocchia nella chiesa di un Monastero *sui iuris*, come pure di nominare un monaco all'ufficio di parroco senza il consenso del Patriarca, entro i confini del territorio della Chiesa a cui presiede, oppure, in tutti gli altri casi, della Sede Apostolica (cfr. CCEO can. 480). Invece, nelle chiese di un Ordine oppure di una Congregazione il Vescovo eparchiale del luogo, escluso l'Amministratore eparchiale, dopo aver consultato il consiglio presbiterale e con il consenso del competente Superiore Maggiore dell'Istituto religioso, può erigere una parrocchia e nominare come parroco un religioso dello stesso Istituto (cfr. CCEO can. 282 §1 e *Christus Dominus* n. 35).

Anche se l'ufficio di parroco, secondo il can. 284 §3 del CCEO, è stabile, viene conferito per un tempo determinato per i religiosi, con una convenzione stipulata per scritto tra il Vescovo eparchiale e il Superiore Maggiore competente.

Nell'adempimento dell'ufficio del parroco il religioso è sottomesso al Vescovo del luogo, invece in tutto ciò che riguarda la disciplina religioso è obbediente ai propri Superiori. La compatibilità o meno con gli obblighi del ufficio parrocchiale viene giudicata dal diretto Superiore del religioso e dallo stesso religioso-parroco “in considerazione dei suoi voti e degli statuti stessi del suo Istituto religioso”<sup>190</sup>.

Riassumendo, il diritto di nominare i parroci spetta solamente al Vescovo eparchiale del luogo (cfr. CCEO can. 284 §1). Se però si tratta di un parroco-religioso, spetta al competente Superiore Maggiore proporre un membro idoneo dell'Istituto per tale nomina, salve restando le convenzioni

---

<sup>188</sup> Lettera dimissoria, in L. CHIAPPETTA, *Prontuario di Diritto Canonico e Concordatario*, Roma 1994, p. 711.

<sup>189</sup> L. LORUSSO, *Il diritto particolare dei monaci tra ius præcedens e ius vigens*, in *Iura Orientalia* III (2007), p. 111; sull'apostolato dei religiosi si raccomanda: cfr. B. K. DUNN, *Apostolate*, in AA.VV. *Procedural handbook for Institutes of consecrated life and Societies of apostolic life*, Washington 2001, pp. 167-194.

<sup>190</sup> Cfr. D. SALACHAS, *La vita consacrata nel Codice dei Canonici delle Chiese Orientali...*, p. 245.

stipulate tra l'Istituto e il Vescovo eparchiale oppure altra autorità determinata dal diritto particolare della propria Chiesa *sui iuris* (cfr. CCEO can. 284 §2).

### 3. 5. 6. L'ammonizione canonica

Parlando dei diritti attinenti all'ufficio del Superiore Maggiore, abbiamo sottolineato il diritto, collegato al potere esecutivo di un Superiore, di infliggere con un decreto oppure dopo un processo giudiziale interno le pene canoniche ai propri religiosi. Ogniqualevolta il Superiore Maggiore si trova davanti alla trascuratezza della disciplina religiosa o al delitto emesso dal proprio suddito, risponde con mezzi adeguati, previsti dal diritto penale. "Una prima relazione con il delitto si ha quando uno è in occasione prossima di commettere un delitto, o quando uno, dopo una investigazione [...] è fortemente sospetto. In questo caso il rimedio penale previsto è l'ammonizione canonica"<sup>191</sup>. Dunque, certe volte il diritto comune o quello proprio raccomanda oppure fortemente esige una previa ammonizione canonica, la quale è una correzione del comportamento di un religioso, fatta dal suo Superiore competente, e ha come scopo di prevenire un delitto o di correggere "un delitto perpetrato dal religioso, affinché lo eviti in futuro o cessi nella sua ostinazione, con la comminazione della espulsione, in caso di incorreggibilità [...], accompagnata da opportune esortazioni e dai mezzi necessari e sufficienti per il suo emendamento e la sua riabilitazione"<sup>192</sup>.

Inoltre, bisogna ricordare che "l'applicazione dei rimedi penali deve essere preceduta da una seria investigazione, onde accertare se veramente esista l'occasione del delitto, come prossima, o il sospetto grave che sia stato già commesso, in quanto ognuno ha diritto ad essere tutelato nella sua buona fama"<sup>193</sup>. Perciò, non è accettabile un intervento del Superiore competente con l'ammonizione canonica senza la previa investigazione sui fatti.

L'ammonizione canonica è essenzialmente differente da quella amichevole o fraterna, però non è neanche una vera pena canonica<sup>194</sup>. Essa

<sup>191</sup> V. DE PAOLIS, *Rimedi penali*, in C. CORRAL, V. DE PAOLIS, G. GHIRLANDA (a cura di), *Nuovo dizionario di diritto canonico*, Milano 1993, pp. 925-926.

<sup>192</sup> A. TABERA, *Il diritto dei religiosi*, Roma 1961, p. 565.

<sup>193</sup> Cfr. F. NIGRO, *Commento al can. 1339* in P. V. PINTO (a cura di), *Commento al Codice di Diritto Canonico*, Città del Vaticano 2001, p. 790.

<sup>194</sup> Cfr. J. ARIAS, *Commento al Titolo II: La legge penale e il precetto penale*, in P. LOMBARDÍA, J. I. ARRIETA, (a cura di) *Codice di Diritto Canonico*, vol.II, Roma 1987, pp. 983-984.

viene fatta “in forza del diritto e nel modo determinato in esso”<sup>195</sup> e come tale ha forza ed effetti giuridici. L’ammonizione canonica può essere fatta soltanto dal Superiore competente e in modo giuridicamente provato. Il suo scopo è triplice: 1) prevenire una trasgressione della norma disciplinare o un delitto; 2) far rilevare le conseguenze penali per l’eventuale trasgressione o delitto; 3) fermare la trasgressione della normativa, avvertendo il colpevole dell’eventuale scandalo e delle pene previste<sup>196</sup>.

Visto che le pene canoniche consistono nella privazione del colpevole di un bene spirituale o temporale, avendo come scopo di favorire il pentimento, il cambiamento e la riparazione del danno procurato con la trasgressione del diritto, l’ammonizione canonica è “un atto che ha valore di diffida (tipo preventivo) o di sanazione di chi si ritiene prossimo al compimento di un delitto”<sup>197</sup>. Dunque, essa si considera un rimedio quasi penale di prevenzione ed avvertimento, voluto e previsto dall’ordinamento canonico.

### 3. 5. 7. Il passaggio a un altro Istituto di vita consacrata

Più in avanti esamineremo i vari modi con cui un religioso può lasciare il Monastero *sui iuris*, l’Ordine o la Congregazione dove ha già percorso il tempo di noviziato oppure ha emesso la professione. Oltre la diversità degli effetti canonici di tali abbandoni, vedremo anzitutto il ruolo dei Superiori Maggiori in questi provvedimenti.

In caso di eventuale passaggio bisogna sempre tener presenti: 1) che tipo di professione ha emesso il religioso: solo quella temporanea o quella perpetua; 2) di che Istituto religioso si tratta: un Monastero *sui iuris* (confederato o non confederato), un Ordine o una Congregazione; 3) di che giurisdizione è tale Istituto: di diritto eparchiale, patriarcale o pontificio; 4) la situazione fisica degli Istituti: se il passaggio avviene entro la stessa Chiesa *sui iuris* o meno, (entro o fuori del territorio della Chiesa Patriarcale, se il religioso che vuole fare il passaggio appartiene a una Chiesa Patriarcale o Arcivescovile Maggiore); 5) tutta la procedura prevista dal diritto comune e da quello proprio.

---

<sup>195</sup> V. RIBEIRO, *La dimissione dei religiosi nella legislazione della Chiesa Latina dal Codice del 1917 al Codice del 1983 con speciale riferimento alle legislazioni particolari*, Roma 2000, p. 63.

<sup>196</sup> Cfr. *Rimedi penali*, in L. CHIAPPETTA, *Prontuario di Diritto Canonico e Concordatario*, Roma 1994, p. 1057.

<sup>197</sup> <http://doc.studenti.it/podcast/le-pene-nel-diritto-canonico.html> p. 1 [17:50, 20 novembre 2016].

Rispettando l'ordine del CCEO ci soffermiamo prima sul passaggio di un monaco da un Istituto ad un altro<sup>198</sup>, sottolineando che “nella normativa antica questa possibilità, di regola, non era permessa, ma si poteva passare dalla vita cenobitica alla vita eremitica oppure da un Monastero a un altro per giuste ragioni”<sup>199</sup>.

Il can. 487 del CCEO affronta tutti i casi di un passaggio da un Monastero *sui iuris* ad un altro. Nel §1 il legislatore supremo stabilisce che occorre il consenso scritto del Preside della Confederazione. Il consenso dato per iscritto è richiesto *ad validitatem*<sup>200</sup> del passaggio stesso. Per poter dare tale consenso, il Preside deve sempre consultare il Superiore del Monastero dal quale il religioso vuole fare il passaggio<sup>201</sup>.

Il §2 tratta del passaggio di un monaco sia da un Monastero *sui iuris* non confederato ad un altro soggetto alla stessa autorità (Vescovo eparchiale, Patriarca o Sede Apostolica), dove è richiesto il consenso della medesima autorità, sia da un Monastero *sui iuris* non confederato ad un altro che è soggetto ad un'altra autorità, dove il diritto esige il consenso pure di quest'ultima. Il legislatore supremo stabilisce che il Preside di una Confederazione monastica, il Vescovo eparchiale ed il Patriarca possono dare tale consenso soltanto dopo aver consultato il rispettivo Superiore del Monastero *sui iuris* dal quale si fa il passaggio (cfr. CCEO can. 487 §3). In questi casi la Sede Apostolica non è tenuta a rispettare l'obbligo della consultazione<sup>202</sup>, anche se normalmente si chiede il parere<sup>203</sup>.

Per garantire la stabilità e il rispetto del rito di ogni singola Chiesa *sui iuris*, il diritto comune prevede che per poter effettuare il passaggio ad un Monastero di un'altra Chiesa *sui iuris*, compresa quella Latina, anche se essa non è espressamente nominata nel canone, si richiede *ad validitatem* anche il

---

<sup>198</sup> Cfr. D. SALACHAS, *La vita consacrata nel Codice dei Canonici delle Chiese Orientali...*, p. 245.

<sup>199</sup> *Ibidem*, p. 245.

<sup>200</sup> Ci sono canonisti che non sono d'accordo che il consenso scritto nuoce alla validità del passaggio: cfr. D. SALACHAS, *La vita consacrata nel Codice dei Canonici delle Chiese Orientali...*, p. 167.

<sup>201</sup> Cfr. G. GIROTTI – J. KHOURY, *Commento al can. 487*, in P. V. PINTO (a cura di), *Commento al Codice dei Canonici delle Chiese Orientali*, Città del Vaticano 2001, p. 402.

<sup>202</sup> Cfr. *Ibidem*, p. 402.

<sup>203</sup> Cfr. D. SALACHAS, *La vita consacrata nel Codice dei Canonici delle Chiese Orientali...*, p. 166.

consenso della Sede Apostolica, in quanto ciò implica il passaggio a un'altra Chiesa *sui iuris* che è di competenza esclusiva della Santa Sede<sup>204</sup>.

“Inoltre, questa norma si applica anche nel caso del monaco ascritto a un monastero dipendente, di cui nel can. 432: ad esempio, un monaco ascritto a un monastero orientale dipendente da un Monastero *sui iuris* latino non può passare validamente, senza il consenso della Sede Apostolica, al Monastero *sui iuris* latino dal quale dipende il monastero orientale dipendente a cui già è ascritto”<sup>205</sup>.

Il passaggio viene considerato un atto giuridico compiuto solo dopo l'adempimento di ogni particolarità richiesta dal diritto comune e quello particolare e con l'ammissione concessa dal Superiore del Monastero *sui iuris* a cui si passa con il consenso della Sinassi (CCEO can. 487 §5).

Si presume che una Confederazione monastica unisce diversi Monasteri *sui iuris* che hanno tanti elementi comuni, compreso l'aspetto formativo sia durante il noviziato che dopo. Per questo motivo il legislatore permette ad un monaco che fa il passaggio ad un altro Monastero *sui iuris* della stessa Confederazione di non ripetere il noviziato nel nuovo Istituto e di non emettere un'altra professione monastica (cfr. CCEO can. 488 §1). Dal giorno del passaggio egli perde i diritti e viene sciolto dagli obblighi del Monastero precedente, assumendo i diritti ed i doveri in quello nuovo.

Se invece il passaggio si effettua verso un Monastero *sui iuris* di un'altra Confederazione oppure che non fa parte di nessuna di esse, bisogna rispettare le norme del tipico del Monastero verso cui si fa il passaggio (cfr. CCEO can. 488 §2). Però, non sempre il diritto proprio si esprime a riguardo, dunque, in questi casi non c'è obbligo di ripetere il noviziato ed emettere una nuova professione, ma l'effetto del passaggio ha luogo dal momento in cui avviene il passaggio, a meno che il Superiore del nuovo Istituto non esiga dal monaco di trascorrere un adeguato tempo di prova, che però non può durare oltre un anno. Dopo il periodo dell'esperimento il monaco o è ascritto stabilmente al nuovo Monastero dal rispettivo Superiore con il consenso del suo consiglio o della Sinassi a norma del tipico, oppure deve ritornare al Monastero *sui iuris* precedente (cfr. CCEO can 488 §2).

---

<sup>204</sup> Cfr. G. GIROTTI – J. KHOURY, *Commento al can. 487*, in P. V. PINTO (a cura di), *Commento al Codice dei Canonici delle Chiese Orientali*, Città del Vaticano 2001, p. 402.

<sup>205</sup> D. SALACHAS, *La vita consacrata nel Codice dei Canonici delle Chiese Orientali...*, pp. 166-167.

Nel caso di un passaggio da un Monastero *sui iuris* ad un Ordine o una Congregazione, vengono osservati, con i necessari adattamenti, i cann. 544 e 545 (cfr. CCEO can. 488 §3), che adesso esamineremo.

I canoni 544 e 545 riguardano, prima di tutto, il passaggio dei religiosi agli Ordini, alle Congregazioni ed ai Monasteri *sui iuris*. Particolarità fondamentale di questa normativa consiste nell'obbligo di ripetere l'intero noviziato<sup>206</sup>, a meno che il Superiore Generale o il Superiore del Monastero *sui iuris*, entrambi con il consenso del proprio consiglio, per validi motivi non lo riducano, ma a non meno di sei mesi (cfr. CCEO can. 545 §1), e di fare la professione nel nuovo Istituto religioso, secondo le norme del diritto proprio. In questo consta la dissomiglianza tra la normativa sul passaggio dei monaci e quella dei religiosi degli Ordini e delle Congregazioni.

Riassumendo il can. 544 §1, emerge la responsabilità di un Patriarca entro i confini del territorio della Chiesa da lui guidata. Anche a lui spetta il diritto di dare il consenso per un religioso di effettuare un valido passaggio ad un nuovo Istituto religioso entro il territorio della Chiesa Patriarcale<sup>207</sup>. Secondo D. Salachas l'intervento dell'autorità ecclesiastica esterna dell'Istituto "è giustificato dal coinvolgimento e rilevanza della vita monastica e religiosa nella vita delle Chiese orientali"<sup>208</sup> cattoliche. Da notare che il canone non fa differenza tra gli Istituti di diverse condizioni giuridiche. Oltre il consenso del Patriarca occorre anche necessariamente il consenso del proprio Superiore Generale, e pure il consenso del Superiore Generale dell'Istituto a cui si passa. Per poter dare tali consensi i rispettivi Superiori Maggiori devono avere il previo consenso del loro consiglio o, se è in questione un Monastero, della Sinassi (cfr. CCEO can. 544 §1 e CIC can. 684 §1).

Invece, quando si tratta del religioso di una Congregazione di diritto eparchiale che vuole passare ad un'altra Congregazione di diritto eparchiale oppure ad un Monastero *sui iuris* di diritto eparchiale, il legislatore supremo richiede il consenso scritto del Vescovo eparchiale del luogo dove è situata la Casa principale dell'Istituto verso il quale avviene il passaggio. In questi casi non è necessario il consenso del Superiore Generale della Congregazione che si lascia, ma soltanto la consultazione, però rimane obbligatorio il consenso del Superiore Generale del nuovo Istituto, ma entrambi necessitano del previo consenso del proprio consiglio o, se si passa ad un Monastero, della Sinassi

---

<sup>206</sup> Nella Chiesa Latina la disciplina sul passaggio è poco differente: cfr. A. MONTAN, *Il diritto nella vita e nella missione della Chiesa...*, pp. 330-331.

<sup>207</sup> Cfr. *Nuntia* 16 (1983), p. 95-96.

<sup>208</sup> D. SALACHAS, *La vita consacrata nel Codice dei Canonici delle Chiese Orientali...*, p. 246.

(cfr. CCEO can. 544 §2). In tutti gli altri casi è necessario ottenere il consenso della Sede Apostolica (CCEO can. 544 §§3-4).

I Superiori Maggiori competenti devono togliere ogni dubbio probabile sulle giuste cause che spingono un religioso a passare da un Istituto ad un altro. A loro, assieme con i propri consigli o Sinassi, spetta il diritto di valutare e poi di ammettere o di negare un eventuale passaggio. Essi sono i primi responsabili affinché l'atto giuridico di passaggio avvenga validamente, seguendo la normativa del diritto comune e di quello proprio<sup>209</sup>.

### 3. 5. 8. L'esclusione da un Istituto di vita consacrata

Il religioso normalmente vive in un Monastero *sui iuris* o quello dipendente oppure in una casa dell'Ordine o della Congregazione, a cui viene assegnato dal competente Superiore dell'Istituto. "Sua dimora abituale non possono essere altre case né del proprio né di altri Istituti, e tanto meno le case secolari. Nella propria casa religiosa<sup>210</sup> egli vive la vita di comunità, con i diritti e doveri del suo stato"<sup>211</sup>. Con la licenza dei propri Superiori, soprattutto quelli Maggiori, egli può allontanarsi dalla propria casa religiosa per un tempo determinato dal diritto proprio, anche per più di un anno. La legittima assenza prolungata del religioso, con il permesso dovuto dei rispettivi Superiori, può essere giustificata solo per motivi di l'apostolato svolto a norma dell'Istituto, di studi, di salute. Però il diritto comune prevede anche un altro tipo di assenza, che viene chiamata esclusione. La particolarità di essa sta soprattutto negli effetti giuridici, diversi da quelli di una assenza legittima<sup>212</sup>.

L'esclusione è la permanenza temporanea<sup>213</sup> di un membro con voti perpetui fuori dal proprio Istituto religioso in virtù del permesso dato dalla competente autorità ecclesiastica (cfr. CCEO can. 489 e CIC can. 686). "L'esclusione, mediante la quale si concede al religioso di rimanere *extra clausura* per un determinato periodo di tempo"<sup>214</sup>, è retta dai cann. 489-491,

<sup>209</sup> Cfr. D. J. ANDRÉS, *Il diritto dei religiosi...*, pp. 466-467.

<sup>210</sup> Qui con l'espressione "casa religiosa", oltre la casa di un Ordine o di una Congregazione, si intende anche la sede di un Monastero *sui iuris* o dipendente.

<sup>211</sup> A. CALABRESE, *Istituti di vita consacrata e società di vita apostolica...*, p. 259.

<sup>212</sup> Cfr. *Ibidem*, p. 278.

<sup>213</sup> Per approfondire l'argomento dal punto di vista semantico vedi: N. MASI, *Legittima assenza ed esclusione*, Roma 1959, pp. 33-36.

<sup>214</sup> *Esclusione*, in L. CHIAPPETTA, *Prontuario di Diritto Canonico e Concordatario*, Roma 1994, p. 525.

548 del CCEO e cann. 686-687 del CIC. Essa si differenzia dalla separazione e dalla dimissione di un religioso con i motivi, gli effetti, la temporaneità e il permesso specifico dell'autorità ed è riservata all'esclusiva autorità a cui l'Istituto religioso è giuridicamente soggetto<sup>215</sup>.

“Il CCEO modifica il can. 188 §1 n.2 del *M.P. Postquam apostolicis litteris* che concedeva al Patriarca la facoltà di concedere l'escaustrazione nel proprio Patriarcato a tutti i religiosi non esenti con esenzione pontificia. La Sede Apostolica può concedere tale indulto a ogni monaco o religioso, ovunque esso si trovi, e qualunque sia l'autorità dalla quale dipende il Monastero o l'Istituto religioso, e, dunque, non solo di diritto pontificio, e senza limite di tempo”<sup>216</sup>.

Prima di concedere l'indulto dell'escaustrazione l'autorità competente deve consultare il Superiore Generale insieme al suo consiglio. La proroga dell'indulto d'escaustrazione o il suo rinnovo è di competenza della stessa autorità ecclesiastica che l'ha concesso.

Ottenuto l'indulto di escaustrazione, il religioso continua ad appartenere al proprio Istituto e non cessa di essere legato con i voti in esso emessi, però i suoi diritti e i doveri nell'Istituto vengono mutati in forza della sua nuova realtà temporanea, egli rimane sotto la dipendenza e la cura dei propri Superiori Maggiori<sup>217</sup>. Si tratta della dipendenza che contrassegna il diritto proprio, unito alle indicazioni che possono essere aggiunte dall'indulto stesso dell'escaustrazione<sup>218</sup>. In ogni caso, durante tutto il tempo dell'escaustrazione i Superiori Maggiori rimangono a disposizione per dare aiuto al religioso che temporaneamente si separa dall'Istituto ma comunque rimane suo suddito e deve proseguire nella fedeltà al proprio stato religioso e ai voti emessi.

Il Superiore Maggiore deve informare il Vescovo eparchiale del luogo sul fatto della presenza del religioso escaustrato sul suo territorio. Il religioso, non essendo esonerato dal voto di obbedienza emesso nell'Istituto, “lo osserva verso il Vescovo eparchiale stando sotto la sua autorità e dipendenza”<sup>219</sup>. Se tale religioso è anche un chierico, non può esercitare le funzioni diaconali o

<sup>215</sup> Cfr. D. SALACHAS, *La vita consacrata nel Codice dei Canonici delle Chiese Orientali...*, pp. 168-170. Nel diritto latino (cfr. CIC cann. 686-687) a concedere l'indulto dell'escaustrazione fino a tre anni è competente anche un Superiore Maggiore dell'Istituto religioso.

<sup>216</sup> D. SALACHAS, *La vita consacrata nel Codice dei Canonici delle Chiese Orientali...*, p. 170.

<sup>217</sup> Cfr. F. J. EGAÑA, *Escaustrazione*, in C. CORRAL, V. DE PAOLIS, G. GHIRLANDA (a cura di), *Nuovo dizionario di diritto canonico*, Milano 1993, pp. 462-463.

<sup>218</sup> Cfr. D. J. ANDRÉS, *Il diritto dei religiosi...*, pp. 484-485.

<sup>219</sup> D. SALACHAS, *La vita consacrata nel Codice dei Canonici delle Chiese Orientali...*, p. 173.

sacerdotali senza l'autorizzazione del Vescovo del luogo dove egli ha il domicilio

### 3. 5. 8. 1. L'escaustrazione richiesta

Il diritto vigente prevede due tipi di escaustrazione di un religioso: 1) richiesta, concessa dall'autorità ecclesiastica competente (cfr. CCEO cann. 489 e 548 §1); 2) imposta, fatta su richiesta del Superiore Maggiore del religioso (cfr. CCEO cann. 490 e 548 §1)<sup>220</sup>. Un *indultum excaustrationis* dato su richiesta del religioso, è visto come un atto di grazia e non un diritto dovuto ad un monaco o un religioso<sup>221</sup>, concesso dall'autorità a cui Istituto è soggetto dopo aver ottenuto parere del Superiore Generale con il suo consiglio.

L'autorità a cui spetta dare l'indulto dell'escaustrazione lo può fare per un tempo stabilito nel diritto. Il Vescovo eparchiale lo può concedere fino ad una durata di tre anni (cfr. CCEO can. 489 §2 e CIC can. 686 §1). Il diritto comune non pone nessun limite di tempo al Patriarca come anche alla Sede Apostolica<sup>222</sup>. “Ovviamente se l'escaustrazione fosse richiesta per meno di un anno, allora non si tratterebbe di escaustrazione, ma di assenza legittima a norma del can. 478”<sup>223</sup>.

Durante il tempo dell'escaustrazione il religioso non deve essere considerato un estraneo, anche se vive fuori del Monastero o della casa dell'Istituto. La sua appartenenza all'Istituto non viene interrotta e perciò spetta ai rispettivi Superiori, *in primis* a quelli Maggiori, l'obbligo del supporto spirituale e, se occorre, anche materiale<sup>224</sup>.

### 3. 5. 8. 2. L'escaustrazione imposta

Oltre l'escaustrazione richiesta dal membro stesso, di cui abbiamo appena trattato, nel diritto è prevista anche l'escaustrazione richiesta dai

<sup>220</sup> Nel diritto latino l'escaustrazione può essere semplice o qualificata, che viene concessa soltanto dalla Sede Apostolica (cfr. CIC can. 686).

<sup>221</sup> Cfr. D. SALACHAS, *La vita consacrata nel Codice dei Canonici delle Chiese Orientali...*, pp. 168-171.

<sup>222</sup> Cfr. G. GIROTTI – J. KHOURY, *Commento al can. 489*, in P. V. PINTO (a cura di), *Commento al Codice dei Canonici delle Chiese Orientali*, Città del Vaticano 2001, p. 404

<sup>223</sup> D. SALACHAS, *La vita consacrata nel Codice dei Canonici delle Chiese Orientali...*, p. 170.

<sup>224</sup> Cfr. G. GIROTTI – J. KHOURY, *Commento al can. 489*, in P. V. PINTO (a cura di), *Commento al Codice dei Canonici delle Chiese Orientali*, Città del Vaticano 2001, p. 404.

Superiori Maggiori e imposta dalla competente autorità ecclesiastica<sup>225</sup>. Il can. 490 stabilisce che nel caso di un monaco l'esclusione può essere imposta dall'autorità a cui è giuridicamente soggetto il Monastero *sui iuris*, su richiesta del Superiore del Monastero *sui iuris* con il consenso del suo consiglio. Invece, quando si tratta di un religioso appartenente ad un Ordine o una Congregazione, su richiesta del Superiore Generale con il consenso del suo consiglio (cfr. CCEO can. 548 §1).

L'imposizione dell'esclusione, posta dalla competente autorità ecclesiastica su domanda del Superiore Maggiore con il consenso del proprio consiglio, viene fatta soltanto in presenza di grave causa (cfr. CCEO can. 490). Il diritto comune non presenta nessun elenco delle possibili cause, che possono essere varie, però "in genere sono l'impossibilità o almeno la grave difficoltà della vita in comune per il soggetto, oppure i gravi problemi o disturbi che la sua permanenza suscita in comunità, senza però che la sua condotta giustifichi la dimissione"<sup>226</sup>. Si tratta di un grave allontanamento del religioso dalla disciplina interna, che disturba la comunità e tocca gli impegni essenziali dell'Istituto<sup>227</sup>. Inoltre possono verificarsi le cause oggettive che non dipendono dal religioso, tra queste sono i "doveri a cui il religioso deve far fronte e che non sono compatibili con la vita religiosa nella sua interezza"<sup>228</sup> oppure le malattie psichiche che richiedono l'allontanamento temporaneo dalla comunità religiosa<sup>229</sup>. Le cause devono essere a tal punto gravi che il Superiore non intraveda un'altra soluzione per il bene della comunità e del religioso stesso se non l'esclusione imposta<sup>230</sup>.

Potrebbe verificarsi il caso che il religioso rifiuti positivamente il decreto dell'esclusione e come conseguenza non accetta di lasciare il Monastero o la casa religiosa, sostenendo il suo diritto di professo perpetuo di vivere nella comunità. In questa situazione, se il competente Superiore

---

<sup>225</sup> Nel caso di un'esclusione volontaria, il religioso poteva rinunciare a questo atto giuridico di grazia anche dopo pochi giorni, invece, nel caso di un'esclusione imposta quale una pena, il religioso non può ritornare alla vita comunitaria in qualsiasi momento, ma soltanto dopo la scadenza del tempo del decreto oppure con decisione dell'autorità competente che ha emanato il decreto di esclusione o quella superiore (cfr. CCEO can. 1513 §3).

<sup>226</sup> A. CALABRESE, *Istituti di vita consacrata e società di vita apostolica...*, pp. 281-282.

<sup>227</sup> Cfr. V. DE PAOLIS, *La vita consacrata nella Chiesa...*, p. 562.

<sup>228</sup> *Ibidem*, p. 562.

<sup>229</sup> Cfr. A. J. ECHABE, *La vita consacrata religiosa: temi scelti*, in M. J. ARROBA CONDE (ed.) *Manuale di diritto canonico*, Città del Vaticano 2014, p. 123.

<sup>230</sup> Cfr. G. GIROTTI – J. KHOURY, *Commento al can. 490*, in P. V. PINTO (a cura di), *Commento al Codice dei Canonici delle Chiese Orientali*, Città del Vaticano 2001, p. 405.

Maggiore lo ritiene adeguato, potrebbe arrivare a provvedimenti penali più gravi, fino alla espulsione dall'Istituto<sup>231</sup>.

Il Superiore Maggiore, prima di rivolgersi all'autorità superiore con la richiesta dell'escaustrazione imposta per il proprio suddito, deve adoperare i diversi mezzi, ad esempio, la correzione fraterna, l'ammonizione della possibilità dell'escaustrazione e l'ammonizione canonica, provando a rimediare la situazione senza allontanare il religioso dalla vita comunitaria nell'Istituto<sup>232</sup>.

### 3. 5. 9. La separazione dall'Istituto

La separazione<sup>233</sup> di un membro dal proprio Istituto religioso, oppure come viene anche chiamata la secolarizzazione, "può essere configurata come lo scioglimento perpetuo e assoluto dai vincoli che derivano dalla professione religiosa, con la conseguente uscita definitiva dall'Istituto e il ritorno alla vita secolare<sup>234</sup>". La separazione può avvenire in due modi: 1) per la scadenza del tempo dei voti temporanei o su libera richiesta del religioso durante la professione temporanea; 2) per l'indulto di separazione dato per un professo perpetuo in base alla sua libera richiesta.

Scaduto il tempo della professione, un religioso con i voti temporanei può lasciare liberamente l'Istituto (cfr. CCEO can. 546 §1). Quando il tempo della professione temporanea non è ancora scaduto, il Superiore Maggiore per una giusta causa e dopo aver consultato il suo consiglio, rispondendo alla richiesta del religioso, può permettergli di lasciare l'Istituto prima della scadenza del tempo della professione oppure escluderlo dal rinnovo dei voti temporanei oppure dalla professione perpetua (CCEO cann. 496 §1 e 547 §1).

Passiamo adesso alla secolarizzazione di un religioso con la professione perpetua che è giuridicamente più complessa. Bisogna premettere che il diritto esorta il membro dell'Istituto che ha emesso la professione perpetua a non chiedere l'indulto di separazione e di ritorno alla vita secolare se non per una causa gravissima presentata al proprio Superiore (cfr. CCEO cann. 492 §1 e

---

<sup>231</sup> Cfr. V. DE PAOLIS, *La vita consacrata nella Chiesa...*, pp. 562-563.

<sup>232</sup> Cfr. G. GIROTTI – J. KHOURY, *Commento al can. 490*, in P. V. PINTO (a cura di), *Commento al Codice dei Canonici delle Chiese Orientali*, Città del Vaticano 2001, p. 404.

<sup>233</sup> Gli aspetti spirituali della separazione: cfr. FRANCESCO, *Discorso ai partecipanti alla Plenaria della Congregazione per gli Istituti di vita consacrata e le Società di vita apostolica* (28 gennaio 2017), in *L'Osservatore Romano*, 29 gennaio 2017, p. 7.

<sup>234</sup> Cfr. P. MALECHA, *La separazione dall'Istituto religioso*, in GRUPPO ITALIANO DOCENTI DI DIRITTO CANONICO (a cura di), *La vita consacrata nella Chiesa*, Milano 2006, p. 282.

549 §1). “È importante, infatti, considerare la serietà della vocazione divina e la gravità di un’eventuale infedeltà a essa, anche se provocata da condizioni molto difficili”<sup>235</sup>. Dunque, non si presenta la richiesta di separarsi dall’Istituto religioso ogniqualvolta la vita presenta una difficile situazione da risolvere.

Riteniamo necessario sottolineare che nella tradizione orientale antica l’indulto di secolarizzazione era completamente sconosciuto, “ma era concepito solo come estrema misura penale di dimissione nei riguardi di un monaco autore di un delitto. Un tale monaco era considerato come sacrilego e fornicatore punito con le pene canoniche dei fornicatori, ma non era esclusa la sua riammissione”<sup>236</sup>. L’attuale normativa canonica è molto condiscendente e permette ad un membro con i voti perpetui di chiedere l’indulto di separazione come rimedio straordinario, però soltanto in presenza di una gravissima causa.

Il can. 492 §2 stabilisce che la competenza di rilasciare l’indulto di separazione per un membro di un Monastero *sui iuris* spetta unicamente alla Sede Apostolica, cioè alla Congregazione per le Chiese Orientali<sup>237</sup>. Negli Ordini tale indulto è ugualmente riservato alla Sede Apostolica; nelle Congregazioni invece, lo può concedere anche il Patriarca ed il Vescovo eparchiale, ognuno nei limiti della propria competenza (CCEO can. 549 §2).

Se il religioso è già stato costituito nell’ordine sacro, possono verificarsi due situazioni: 1) egli si separa dall’Istituto religioso però comunque vuole esercitare il suo diaconato o il sacerdozio; 2) egli chiede l’indulto e vuole abbandonare anche la vita da chierico. Nel primo caso non può esercitare gli ordini sacri finché non trova un Vescovo eparchiale benevolo<sup>238</sup> che lo accoglie tra il suo clero (cfr. CCEO can. 494 §1)<sup>239</sup>. Questo significa che tale religioso separato non può assumere gli impegni pastorali e celebrare pubblicamente i sacramenti.

---

<sup>235</sup> S. RECCHI, *Gli Istituti di vita consacrata e le società di vita apostolica*, GRUPPO ITALIANO DOCENTI DI DIRITTO CANONICO (a cura di), *Corso Istituzionale di Diritto Canonico*, Milano 2005, p. 191.

<sup>236</sup> D. SALACHAS, *La vita consacrata nel Codice dei Canonici delle Chiese Orientali...*, pp. 173-174.

<sup>237</sup> Cfr. G. GIROTTI – J. KHOURY, *Commento al can. 492*, in P. V. PINTO (a cura di), *Commento al Codice dei Canonici delle Chiese Orientali*, Città del Vaticano 2001, p. 406.

<sup>238</sup> Cfr. *Nuntia* 24-25 (1987), p. 92; cfr. *Nuntia* 28 (1989), p. 69.

<sup>239</sup> La disciplina latina al riguardo è diversa: nel can. 693 del CIC viene stabilito che un religioso non può ottenere l’indulto di separazione prima di trovare un Vescovo diocesano benevolo che lo accoglie.

“Nel caso in cui si trovi il Vescovo, egli può ammetterlo in modo assoluto e definitivo, per sempre, ed è iscritto *ipso iure* all’Eparchia; oppure in prova, in tal caso l’esperimento non dovrà superare il quinquennio; trascorso tale periodo di sperimentazione, senza che sia stato espressamente dimesso prima, egli viene ascritto *ipso iure* all’Eparchia (can. 549 §3). La Santa Sede però può sempre disporre diversamente, nonostante la mancanza di un Vescovo benevolo”<sup>240</sup>.

D. Salachas sostiene che la Santa Sede può chiedere ad un Vescovo eparchiale di accogliere tale religioso ed ascriverlo tra il suo clero, ma non può permettere che egli diventi “vagante” e nello stesso tempo eserciti pubblicamente gli ordini sacri<sup>241</sup>. Questa disposizione è in coerenza con il can. 357 §1 che stabilisce che ogni chierico deve essere ascritto ad un’Eparchia, o ad un Esarcato, o ad un Istituto religioso, o ad una società di vita comune a guisa dei religiosi, oppure ad un Istituto secolare o ad un’associazione che abbia ottenuto dalla Sede Apostolica il diritto di ascrivere dei chierici oppure, entro il territorio della Chiesa a cui presiede, dal Patriarca con il consenso del rispettivo Sinodo permanente. Cioè, nessun chierico può pubblicamente esercitare gli ordini sacri senza un’ascrizione canonicamente valida.

Ottenuto l’indulto, se il religioso vuole anche abbandonare la vita clericale bisogna chiedere la perdita dello stato clericale alla Sede Apostolica oppure al rispettivo Patriarca, rispettando le prescrizioni del cann. 398 e 397 del CCEO.

L’indulto di secolarizzazione<sup>242</sup> ha efficacia immediata, cioè al momento stesso della concessione dall’autorità e della sua notifica, “a meno che esso non sia stato respinto dal religioso durante l’atto di notifica. Di conseguenza gli effetti dell’indulto sono direttamente condizionati sia dalla legittima concessione e notificazione come pure dal non-rifiuto da parte del religioso”<sup>243</sup>. Se invece il religioso espressamente respinge l’indulto, anche se il processo è stato avviato per sua libera volontà, tale indulto perde la sua efficacia. Nel caso in cui l’indulto non viene né accettato né respinto da parte dell’interessato, bisogna ossequiare la decisione dell’autorità superiore che ha

<sup>240</sup> G. GIROTTI – J. KHOURY, *Commento al can. 494*, in P. V. PINTO (a cura di), *Commento al Codice dei Canonici delle Chiese Orientali*, Città del Vaticano 2001, p. 407.

<sup>241</sup> cfr. D. SALACHAS, *La vita consacrata nel Codice dei Canonici delle Chiese Orientali...*, pp. 178-179.

<sup>242</sup> La procedura del diritto latino per ottenere l’indulto viene spiegata in: SACRA CONGREGAZIONE PER I RELIGIOSI E GLI ISTITUTI SECOLARI, *Procedura per la separazione di un membro dal suo Istituto* (giugno 1984), in EV 9/844-860.

<sup>243</sup> P. MALECHA, *La separazione dall’Istituto religioso*, in GRUPPO ITALIANO DOCENTI DI DIRITTO CANONICO (a cura di), *La vita consacrata nella Chiesa*, Milano 2006, p. 283.

emanato l'indulto<sup>244</sup>. La separazione fisica dall'Istituto, la dispensa dai voti e da tutti i doveri connessi alla professione, la rottura dei legami giuridici con l'Istituto sono gli effetti primari dell'indulto derivati dal diritto stesso (cfr. CCEO cann. 493 §1, 494 e 549 §3)<sup>245</sup>.

Se il membro che si è separato dall'Istituto religioso ed è ritornato alla vita secolare vuole essere rimesso, sia nello stesso Istituto sia in un altro, deve ripetere il noviziato e la professione secondo le norme del diritto comune e di quello proprio, come se non fosse mai appartenuto alla vita religiosa, rispettando le eventuali prescrizioni al riguardo del tipico o degli statuti (cfr. CCEO can. 493 §2).

### 3. 5. 10. La dimissione dall'Istituto

La dimissione<sup>246</sup> di un membro dall'Istituto religioso è la sua uscita definitiva dall'Istituto “come pena, su iniziativa della competente autorità ecclesiastica, anche contro la volontà del religioso”<sup>247</sup>. Il CCEO prevede che la dimissione può avvenire normalmente tramite un processo amministrativo, però come eccezione viene conservata pure la via giudiziaria (cfr. CCEO can. 501), per poter tutelare in modo migliore, nei casi necessari, la giustizia ed i diritti di un religioso<sup>248</sup>.

Il tema della dimissione<sup>249</sup> è molto complesso e si differenzia nei due Codici. Infatti, vediamo che “il CIC definisce tre classi di delitti ossia trasgressioni, per le quali la pena è la dimissione dall'Istituto, assegnando a

<sup>244</sup> Nel pratica della Sede Apostolica prima della promulgazione dei Codici si raccomandava di aspettare dieci giorni dalla notifica, se in quel tempo l'interessato né accettava né respingeva, l'indulto perdeva il suo valore: cfr. G. ESCUDERO, *Il nuovo diritto dei religiosi...*, p. 256.

<sup>245</sup> Cfr. P. MALECHA, *La separazione dall'Istituto religioso*, in GRUPPO ITALIANO DOCENTI DI DIRITTO CANONICO (a cura di), *La vita consacrata nella Chiesa*, Milano 2006, p. 283.

<sup>246</sup> Per l'approfondimento si raccomanda: cfr. T. G. SULLIVAN, *Separation of members from the Institute*, in AA.VV. *Procedural handbok for Institutes of consecrated life and Societies of apostolic life*, Washington 2001, pp. 135-166.

<sup>247</sup> F. J. EGAÑA, *Dimissione dall'Istituto religioso*, in C. CORRAL, V. DE PAOLIS, G. GHIRLANDA (a cura di), *Nuovo dizionario di diritto canonico*, Milano 1993, p. 345.

<sup>248</sup> Cfr. D. M. JAEGER, *Alcuni appunti sui religiosi nel “Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium”*, in K. BHARANIKULANGARA (a cura di), *Il Diritto Canonico Orientale nell'ordinamento ecclesiale*, Città del Vaticano 1995, pp. 189-190.

<sup>249</sup> Cfr. SACRA CONGREGAZIONE PER I RELIGIOSI E GLI ISTITUTI SECOLARI, *Decreto “De dimissione religiosorum qui nuncuparunt in religione clericali exampna (2 marzo)*, in AAS 66 (1974), pp. 215-216.

ciascuna di queste classi una procedura appropriata<sup>250</sup>. Perciò, il diritto della Chiesa Latina contempla tre tipi di dimissione più l'espulsione nei casi urgenti: 1) *ipso facto* (CIC can. 694 §1); 2) obbligatoria (CIC cann. 695 §1); 3) facoltativa (cfr. CIC cann. 696 §1) e 4) l'espulsione imposta (CIC can. 703). Nel CCEO, al primo impatto<sup>251</sup>, notiamo solo due classi di dimissione più l'espulsione imposta: 1) *ipso iure*, di cui nel can. 497; 2) *per decretum*, di cui il can. 499 e 500; 3) l'espulsione imposta, prevista dal can. 498.

### 3. 5. 10. 1. La dimissione *ipso iure*

Questa forma giuridica della dimissione<sup>252</sup> è entrata nella legislazione della Chiesa da poco, precisamente con il decreto della Sede Apostolica *Quum singulae*<sup>253</sup> nel 1911. Dopo le varie modificazioni testuali, oggi siamo eredi della disciplina che compone il can. 497 §1 il quale stabilisce che un religioso deve essere considerato dimesso per diritto stesso dall'Istituto quando pubblicamente ha abbandonato la fede cattolica e quando ha celebrato il matrimonio oppure lo ha soltanto attentato civilmente (CCEO can. 497 §1 e CIC can. 694 §1). In questi casi la dimissione non dipende né dalla volontà del Superiore competente, né dalla mancanza di un pentimento sincero del reo, ma avviene esclusivamente per il diritto stesso, ossia il delitto compiuto diventa la base giuridica per una dimissione immediata. In questi casi il religioso viene considerato dimesso automaticamente, *ipso iure*, senza alcun procedimento canonico, cioè già di per sé non è più un membro dell'Istituto religioso<sup>254</sup>.

Il can. 497 §1 del CCEO sottolinea due fattispecie di delitti, per i quali un religioso si dimette da solo dal proprio Istituto. La prima fattispecie è strettamente legata con l'abbandono della fede cattolica<sup>255</sup>, che “non

---

<sup>250</sup> D. M. JAEGER, *Alcuni appunti sui religiosi nel “Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium”*, in K. BHARANIKULANGARA (a cura di), *Il Diritto Canonico Orientale nell'ordinamento ecclesiale*, Città del Vaticano 1995, pp. 189-190 p. 188.

<sup>251</sup> cfr. Ibidem, pp. 186-189: alcuni canonisti sostengono che anche il CCEO distingue più tipi di dimissione dall'Istituto.

<sup>252</sup> V. RIBEIRO, *La dimissione dei religiosi nella legislazione della Chiesa Latina...*, pp. 170-171.

<sup>253</sup> Cfr. SACRA CONGREGAZIONE PER I RELIGIOSI E GLI ISTITUTI SECOLARI, *Decreto “Quum singulae* (16 maggio), in AAS 3 (1911), p. 237.

<sup>254</sup> cfr. D. SALACHAS, *La vita consacrata nel Codice dei Canonici delle Chiese Orientali...*, pp. 181-183.

<sup>255</sup> Cfr. A. G. URRU, *La funzione di insegnare*, in AA.VV., *Il diritto nel ministero della Chiesa II*, Quaderni di Apollinaris 9, Roma 1990, p. 604; cfr. T CITRINI, *Il magistero: aspetti*

comprende solo l'apostasia, con la quale qualcuno ha ripudiato totalmente la fede cristiana, ma anche l'eresia e lo scisma (passaggio ad altra confessione religiosa) ossia riguarda anche colui che nega risolutamente qualche verità da credere per fede divina e cattolica o la mette in dubbio<sup>256</sup> (cfr. CCEO can. 1436); la seconda è di colui che rifiuta la sottomissione alla Suprema autorità della Chiesa oppure la comunione con i fedeli cristiani ad essa soggetti (cfr. CCEO 1437).

La ragione per la quale un membro dell'Istituto religioso viene dimesso *ipso iure* per il fatto di aver celebrato oppure solo attentato civilmente il matrimonio è piuttosto chiara: tale religioso ha fatto mancare uno degli elementi essenziali, senza cui è inconcepibile e impraticabile la vita religiosa in comune, poiché il voto di castità, vissuto in continenza perfetta nella comunità dei religiosi, è incompatibile con lo stato matrimoniale. Per questo motivo il legislatore supremo non poteva provvedere diversamente che stabilire per un delitto del genere la dimissione *ipso iure*<sup>257</sup>.

### 3. 5. 10. 2. La dimissione *per decretum*

Oltre alla dimissione *ipso iure* il diritto comune prevede come via ordinaria una dimissione dall'Istituto fatta per decreto del Superiore Maggiore. Il legislatore supremo distingue la dimissione di membri con i voti temporanei, di cui nel can. 499, e di professi perpetui, di cui tratta il can. 500.

Per quanto riguarda la dimissione dei religiosi con la professione temporanea, essi possono essere dimessi dal Superiore Maggiore (se si tratta di un monaco, la competenza è del Superiore del rispettivo Monastero *sui iuris*, invece quando è in questione un religioso appartenente ad un Ordine oppure ad una Congregazione, la dimissione è di competenza del Superiore Maggiore), con il consenso del suo consiglio, rispettando le prescrizioni del can. 552 §§2-3. Inoltre, la dimissione dei membri di un Monastero *sui iuris* deve essere confermata dal Vescovo eparchiale o dal Patriarca, se il diritto particolare così prevede per i Monasteri situati entro i confini del territorio della Chiesa Patriarcale (cfr. CCEO can. 499). Similmente anche gli statuti degli Ordini e delle Congregazioni possono riservare tale dimissione

---

*teologici e giuridici*, in AA.VV., *La funzione di insegnare della Chiesa*, Quaderni di Mendola I, Milano 1994, pp. 13-23.

<sup>256</sup> G. GIROTTI – J. KHOURY, *Commento al can. 497 §1*, in P. V. PINTO (a cura di), *Commento al Codice dei Canonici delle Chiese Orientali*, Città del Vaticano 2001, p. 409.

<sup>257</sup> Cfr. V. RIBEIRO, *La dimissione dei religiosi nella legislazione della Chiesa Latina...*, p. 175.

all'autorità superiore alla quale l'Istituto è direttamente sottoposto (cfr. CCEO can. 552 §1).

Per una lecita dimissione del religioso il Superiore Maggiore deve verificare che siano esaudite le seguenti cinque condizioni: 1) le cause devono essere gravi, esterne ed imputabili al delinquente; 2) la mancanza di spirito religioso, che dà scandalo agli altri; 3) la ripetuta ammonizione è risultata inefficace; 4) le cause della dimissione devono essere conosciute con morale certezza dall'autorità che ha il diritto di dimettere; 5) il religioso è stato avvertito della dimissione e aveva la possibilità di difendersi. In ogni caso, con i professi temporanei, se non c'è una necessità urgente, si raccomanda di attendere la scadenza del tempo della professione, dopo di che non permettere loro il rinnovo o non ammetterli alla professione perpetua<sup>258</sup>.

Per dimettere validamente un religioso con voti perpetui, fermo restando la disposizione del can. 497, è competente il Superiore Maggiore dell'Istituto con il consenso del suo consiglio, seguendo le prescrizioni del can 500 §1. In un Monastero *sui iuris* (ma anche negli Ordini) tale consiglio deve essere composto dal Superiore e almeno da altri quattro consiglieri, che danno il loro voto in modo segreto. Nel caso che manchi oppure è assente qualcuno dei consiglieri ordinari, deve essere chiamato un altro, a norma del tipico o degli statuti della Confederazione monastica (cfr. CCEO can. 500 §1).

Per poter dimettere validamente un religioso con i voti perpetui, oltre alle altre eventuali condizioni previste dal tipico o dagli statuti, Il Superiore Maggiore necessita che: 1) le cause siano gravi<sup>259</sup> (perché la materia è grave in se stessa oppure le circostanze rendono grave una materia di per sé lieve), imputabili (che permettono di sostenere che il religioso agiva in modo cosciente e libero)<sup>260</sup>, giuridicamente provate (che il delitto risulta da una sentenza o da un altro atto giuridico) ed unite alla mancata emendazione; 2) la dimissione sia preceduta da almeno due ammonizioni, a meno che la natura della causa lo esclude, con un esito inefficace<sup>261</sup>; 3) le cause della dimissione siano manifestate all'interessato per iscritto, dandogli piena facoltà di difendersi; 4) sia scaduto inutilmente il tempo stabilito dal diritto proprio

---

<sup>258</sup> cfr. D. SALACHAS, *La vita consacrata nel Codice dei Canonici delle Chiese Orientali...*, p. 184.

<sup>259</sup> Cfr. F. BOGDAN, *Prawo Zakonów, Instytutów świeckich i stowarzyszeń życia apostołskiego*, Poznań 1988, pp. 342-356.

<sup>260</sup> Cfr. A. CALABRESE, *Istituti di vita consacrata e società di vita apostolica...*, pp. 314-315.

<sup>261</sup> Il CCEO non indica quanto tempo deve passare tra le ammonizioni canoniche, probabilmente, come sostengono diversi canonisti, basta un mese oppure pochi giorni. Invece il CIC prevede almeno 15 giorni (cfr. CIC can 697 n. 2).

dopo l'ultima ammonizione (cfr. CCEO can 500 §2). “Possono esistere dei casi in cui la natura della causa di dimissione sia tale che escluda la necessità di dare le due ammonizioni obbligatorie”<sup>262</sup> (cfr. CCEO can. 500 §2 n. 2).

Il decreto di dimissione del religioso dall'Istituto non può essere mandato ad esecuzione se non è stato approvato dall'autorità ecclesiastica a cui è direttamente soggetto (cfr. CCEO can. 500 §4). Il decreto approvato da tale autorità e intimato all'interessato provoca gli effetti giuridici che consistono nella cessazione definitiva dell'appartenenza del religioso all'Istituto e di tutti i doveri sorti dalla professione perpetua, tranne quelli che sono annessi all'eventuale sacra ordinazione del religioso (cfr. CCEO can. 502).

### 3. 5. 10. 3. L'espulsione

Spetta al Superiore Maggiore, dopo aver ottenuto il consenso del suo consiglio, dimettere immediatamente un proprio suddito, sia un professo temporaneo sia quello perpetuo, che ha causato un imminente e gravissimo scandalo esterno o un grave danno fisico o morale nei riguardi dell'Istituto (cfr. CCEO can. 498 §1, 551). Come si nota, il canone descrive l'espulsione urgente fatta dal rispettivo Superiore Maggiore in forza del suo ufficio, che è giustificata “dall'urgenza e l'immediatezza degli effetti del delitto, e non è la dimissione che va fatta con processo normale”<sup>263</sup>, di cui nel can. 500 §1.

Dopo l'espulsione del membro, il Superiore Maggiore ha due alternative: 1) istruire il processo di dimissione a norma del diritto, se è il caso; 2) deferire la cosa all'autorità a cui l'Istituto è direttamente soggetto (cfr. CCEO can. 498 §2). È da notare che “se il religioso è reo di delitti per i quali la dimissione è obbligatoria, il Superiore Maggiore non può esimersi dall'istruire il processo. Se, invece, è reo di delitti per i quali la dimissione non è obbligatoria, il Superiore Maggiore non è obbligato ad iniziare il processo”<sup>264</sup>. Ma in caso in cui egli non promuove il processo di dimissione deve obbligatoriamente deferire la questione all'autorità a cui è soggetto l'Istituto.

Potrebbe verificarsi la situazione in cui il religioso non compie alcun delitto e alcuna azione illecita, però per qualche sua azione legittima, a volte

---

<sup>262</sup> J. M. A. TORRES, *La dimissione dei religiosi. Un percorso storico che mostra l'interesse pastorale della Chiesa*, in *Periodica de re canonica* 97 (2008), p. 304.

<sup>263</sup> D. SALACHAS, *La vita consacrata nel Codice dei Canonici delle Chiese Orientali...*, p. 183.

<sup>264</sup> A. CALABRESE, *Istituti di vita consacrata e società di vita apostolica...*, p. 328.

connessa con il proprio ufficio, si può prevedere un gravissimo danno imminente all'Istituto. In questo caso il Superiore Maggiore è obbligato ad informare della questione l'autorità superiore competente<sup>265</sup>.

### **3. 6. Le altre facoltà ordinarie e straordinarie del Superiore Maggiore**

Oltre le ampie facoltà di cui abbiamo trattato sopra, il Superiore Maggiore, nella sua qualità di Gerarca, ha pure tanti altri diritti-doveri, i quali però non sarebbe possibile esaminare dettagliatamente in questo lavoro. Vogliamo soltanto dare uno sguardo veloce a quelle facoltà del Superiore Maggiore che non sono espressamente elencate nel Titolo XII del CCEO, ma sono sparse per il Codice o sottintese nei diversi canoni oppure risultano dalla natura dell'ufficio stesso del Superiore Maggiore.

Ad esempio, il Superiore Maggiore può conferire vari uffici ai propri sudditi e definire ulteriormente i doveri ed i diritti ad essi connessi. L'applicazione giuridicamente corretta di questa facoltà dipende dal legame spirituale che il Superiore Maggiore ha con il Signore. "Tanto più il Superiore avrà un buon rapporto con il Signore, tanto più riuscirà a distinguere le persone adatte cui conferire gli incarichi, al di là delle proprie preferenze personali"<sup>266</sup>. Per salvaguardare l'ordine interno dell'Istituto e il bene comune è necessario che il Superiore Maggiore conferisca gli uffici ai religiosi-sudditi con grande senso di responsabilità, giustizia e correttezza.

Tre le facoltà che spettano al Superiore Maggiore va sottolineata la potestà di dispensare dalle leggi irritanti ed inabilitanti, nei limiti della propria competenza, come pure di dare la dispensa da tutte le leggi ecclesiastiche disciplinari, "purché consti che ciò giovi al bene spirituale del suddito"<sup>267</sup>; di dare le licenze di carattere spirituale, educativo, economico e così via. I tipici e gli statuti possono giuridicamente incorniciare le responsabilità del Superiore in questo campo, prevedendo l'eventuale obbligo del previo consenso o del parere del proprio consiglio. Ad esempio, il CCEO prevede che il religioso necessita della licenza del proprio Superiore Maggiore per la pubblicazione di un suo scritto trattante la fede e/o morale, come anche per i libri di altre tematiche, per gli articoli destinati ai giornali o alle riviste (cfr. CCEO cann. 660 e 662 §2). In questi casi "il Superiore Maggiore non deve

---

<sup>265</sup> Cfr. *Ibidem*, p. 328.

<sup>266</sup> P. FANELLA, *Il rapporto Superiore – Suddito negli Istituti di vita consacrata...*, p. 55.

<sup>267</sup> F. PANIZZOLO, *La potestà di governo nella vita consacrata...*, p. 286.

dare tale licenza se non dopo essersi reso conto, previo giudizio di almeno un censore di sua fiducia, che la pubblicazione non contiene nulla che possa arrecare danno alla dottrina della fede e dei costumi”<sup>268</sup>.

Il Superiore Maggiore, nella sua qualità di Gerarca, è competente anche a ridurre gli oneri relativi alla celebrazione della Divina Liturgia o altri oneri determinati nei documenti delle pie fondazioni, a causa della diminuzione dei redditi, rispettando le prescrizioni del can. 1052 §§2-5. Nel mettere in atto questa facoltà il Superiore viene avvertito, che il preciso intendimento di quel potere ha una duplice esigenza: “quella di adempiere diligentemente la volontà dei fondatori (can. 1044) e quella di dover pure considerare le eventuali mutate circostanze che, attraverso i tempi, impongono di rivedere il processo di adeguamento della redditività dei beni nei confronti degli oneri, divenuti altrimenti insopportabili o impossibili”<sup>269</sup>.

Tra i diritti-doveri del Superiore Maggiore si nota quello di emanare i decreti esecutivi, nei limiti della propria competenza, “per determinare più precisamente i modi da osservarsi nell’applicare una legge o per urgere l’osservanza delle leggi”<sup>270</sup>, e le istruzioni, “per rendere chiare le disposizioni delle leggi e determinare i procedimenti nell’eseguirle”<sup>271</sup>.

Il trasferimento di un membro da una casa religiosa ad un’altra o da un ufficio ad altro oppure la rimozione per giusta causa secondo le prescrizioni del diritto comune e delle norme dei rispettivi tipici o degli statuti, spetta anche al Superiore Maggiore (cfr. CCEO cann. 974 e 975). Egli è competente per nominare, confermare e rimuovere i cappellani e i moderatori delle associazioni erette presso l’Istituto (cfr. CIC 317 §2)<sup>272</sup>.

L’elenco delle facoltà ordinarie e quelle straordinarie, che vanno oltre i limiti dell’ufficio ordinario,<sup>273</sup> potrebbe continuare ancora a lungo, noi, invece, ci limitiamo a sottolineare soltanto che tutto quello che il diritto comune prescrive e riserva per un Gerarca, spetta, come abbiamo visto sopra,

<sup>268</sup> D. SALACHAS, *Commento al can. 662 §2*, in P. V. PINTO (a cura di), *Commento al Codice dei Canonici delle Chiese Orientali*, Città del Vaticano 2001, p. 547.

<sup>269</sup> R. COPPOLA, *Commento al can. 1052*, in P. V. PINTO (a cura di), *Commento al Codice dei Canonici delle Chiese Orientali*, Città del Vaticano 2001, p. 875.

<sup>270</sup> F. PANIZZOLO, *La potestà di governo nella vita consacrata...*, p. 285.

<sup>271</sup> *Ibidem*, p. 285.

<sup>272</sup> Cfr. *Ibidem*, p. 303.

<sup>273</sup> Le diverse facoltà speciali del Superiore Maggiore che erano previste dal Rescritto Pontificio *Cum Admotae* del Sommo Pontefice Paolo VI del 6 novembre 1964 sono entrate nella legislazione vigente come quelle ordinarie. Per approfondire l’argomento dal punto di vista storico-giuridico vedi: P. E. GAMBARI, *Facoltà speciali dei Superiori Generali. Commento al Rescritto Pontificio «Cum Admotae» del 6 novembre 1964*, Milano 1965.

ai Superiori Maggiori degli Istituti religiosi clericali di diritto pontificio o patriarcale.

## CAPITOLO IV

# L'ESERCIZIO DELLA POTESTÀ DEI SUPERIORI MAGGIORI NELL'ORDINE BASILIANO DI SAN GIOSAFAT

### **Premessa**

Dopo aver trattato l'argomento della potestà di un Superiore Maggiore in generale, in questo capitolo cercheremo di presentare la potestà del Superiore Generale e di quello Provinciale nell'Ordine Basiliano di San Giosafat.

La prima parte del capitolo sarà dedicata ad una breve presentazione storica degli inizi della vita monastica secondo la Regola di San Basilio il Grande, che ci permetterà di capire lo sviluppo del monachesimo basiliano e la sua, avvenuta dopo tanti secoli, trasformazione in un Ordine religioso.

Dopo di che mostreremo come è stata sviluppata durante gli ultimi 400 anni la disciplina interna dell'Ordine Basiliano di San Giosafat, seguendo le diverse trasformazioni alla presenza dei cambiamenti canonici della Chiesa Universale, della promulgazione del CCEO e delle prescrizioni delle autorità ecclesiastiche competenti.

La seconda parte, invece, sarà dedicata alla presentazione dei diversi atti amministrativi dei Superiori Maggiori, di cui abbiamo già trattato nel III capitolo, però qui lo faremo dal punto di vista procedurale, provando di presentare in modo sintetico lo svolgimento delle diverse procedure che sono di competenza ordinaria dei Superiori Maggiori. Visto che l'intenzione fondamentale della ricerca è di dare un aiuto pratico ai Superiori Maggiori, cercheremo di elaborare gli esempi degli atti con cui i Superiori Maggiori, sia Generali che Provinciali, in virtù del proprio ufficio, possono intervenire. Questi facsimili si baseranno soprattutto sulla recente pratica amministrativa dei Superiori Maggiori dell'Ordine Basiliano di San Giosafat e di altri Ordini e Congregazioni.

#### 4. 1. Breve *excursus* storico del monachesimo basiliano

Il monachesimo cristiano entrò nella storia alla fine del sec. III con Sant'Antonio (250-356), padre e fondatore della consacrazione a Dio nella preghiera, contemplazione, silenzio, lettura dei libri sacri, lavoro manuale e vita lontana dalla mondanità nel deserto. La vita monastica antoniana si caratterizzava innanzitutto con la separazione dal mondo per recarsi in luoghi solitari<sup>1</sup>. Però, in breve tempo si sviluppò anche la forma antica degli anacoreti, piccoli raggruppamenti di monaci attorno a maestri di vita e asceti spirituali. Tuttavia la vita anacoretica non offrì opportunità sufficienti per poter praticare la virtù della carità verso il prossimo. Di conseguenza agli inizi del sec. IV, con San Pacomio, cominciò ad apparire un altro tipo di monachesimo, quello più organizzato e soprattutto comunitario, chiamato cenobitismo<sup>2</sup>. All'inizio questa forma di vita monastica comunitaria non aveva norme alle quali conformare i diversi aspetti della vita cenobitica. Solo con San Basilio di Cesarea (330-379)<sup>3</sup>, verso il 357, ebbe inizio l'organizzazione pratica e lo sviluppo decisivo della vita monastica in comune.

Per San Basilio la vita consacrata ascetica è necessariamente cenobitica e presenta all'uomo o alla donna la possibilità di osservare la totalità dei comandamenti divini, *in primis* il comandamento della carità fraterna. "Tutto questo in una comunione reale ed effettiva con i fratelli che il monaco cerca nell'umiltà, nel servizio, nell'amore, per osservare tutti i comandamenti di Dio"<sup>4</sup>. Dunque, l'insegnamento di San Basilio fu profondamente radicato nel NT e nell'imitazione di Cristo, anche se intesi dal punto di vista di quel tempo<sup>5</sup>.

In questa prospettiva si spiega facilmente l'idea del Santo che il monaco è un cristiano perfetto, cioè colui che tende con tutte le sue forze umane verso la santità. Questo cammino ascetico verso il Signore da San Basilio non fu previsto nella solitudine e nella lontananza dalla vita reale e comunitaria, come fu per i suoi precursori; per questo motivo egli insisté sulla realtà che

---

<sup>1</sup> Cfr. T. ŠPIDLÍK, *La spiritualità dell'Oriente cristiano. Manuale sistematico*, Roma 1985.

<sup>2</sup> Cfr. D. SALACHAS, *La vita consacrata nel Codice dei Canonici delle Chiese Orientali...*, p. 13-15.

<sup>3</sup> Cfr. T. ŠPIDLÍK, *Basilio Magno*, in E. G. FARRUGIA (a cura di), *Dizionario enciclopedico dell'Oriente cristiano*, Roma 2000, pp. 104-105.

<sup>4</sup> G. PETERS, *I Padri della Chiesa*, vol. II, Roma 1991, p. 76.

<sup>5</sup> Cfr. G. ROCCA, *Il monachesimo orientale*, in G. PELLICCIA – G. ROCCA (a cura di), *Dizionario degli Istituti di perfezione*, vol. IX, Roma 1997, pp. 7-13.

“Dio vuole che ognuno di noi abbia bisogno dell’altro” e così si formino le comunità dei fratelli (Grandi Regole, 7).

“La carriera monastica di Basilio fu breve, ma il suo ruolo storico fu considerevole grazie alla sua opera di organizzatore e di legislatore monastico: le regole monastiche da lui redatte, la cui irradiazione doveva essere tanto grande, apportarono infatti una concezione in un certo senso nuova dell’istituzione monastica. L’accento fu dato ormai definitivamente alla vita cenobitica, concepita come il quadro normale dello sviluppo della vita spirituale. L’anacoretismo perde il suo iniziale vigore: l’obbedienza al Superiore e il dovere di rinunciare alla propria volontà sono le nuove caratteristiche fondamentali della vita cenobitica”<sup>6</sup>.

Dunque, Basilio di Cesarea diventò il principale fondatore e legislatore dell’organizzato monachesimo comunitario in Oriente, soprattutto per le sue *Regulae brevius et fusius tractatae*<sup>7</sup>, basate innanzitutto sulla Sacra Scrittura e la propria vita di preghiera, meditazione e amore concreto verso il prossimo<sup>8</sup>. Le domande-risposte che compongono le regole di San Basilio, esprimono il suo ideale monastico che si caratterizza per un vivo spirito ecclesiastico, che si manifesta con l’obbedienza al Superiore e con l’adozione dei ministeri sacerdotali, per una attività formativa tra la gente e per diverse opere di assistenza spirituale ed umanitaria<sup>9</sup>.

L’obbedienza al Superiore è uno degli elementi principali della Regola basiliana, basata sulla realtà del vivere in comunità, che inoltre sottolinea fortemente l’aspetto dell’unità ecclesiale. Quando parla dell’obbedienza, Basilio nota che “le esigenze centrali del grande comandamento evangelico dell’amore fondano l’obbedienza nella sua immediatezza”<sup>10</sup>. Da questa prospettiva San Basilio cristallizzò il ruolo del Superiore che deve essere il padre e il primo responsabile per tutti i suoi sudditi, non dimenticando che l’unico Capo è Cristo stesso (cfr. Grandi Regole, 28)<sup>11</sup>. Inoltre, il Superiore è colui a chi il Signore affida il compito di discernere la volontà divina su

---

<sup>6</sup> D. SALACHAS, *La vita consacrata nel Codice dei Canonici delle Chiese Orientali...*, p. 15.

<sup>7</sup> Cfr. T. ŠPIDLÍK, *Spiritualità orientale*, in E. G. FARRUGIA (a cura di), *Dizionario...*, pp. 728-729.

<sup>8</sup> Cfr. П. АЛЛЯРД, *Св. Василий Великий*, Нью-Йорк 1968, pp. 39-49.

<sup>9</sup> Cfr. G. PENSO, *Le origini del monachesimo*, in <http://ora-et.labora.net/originimonachesimo.html> p. 2 [16:50, 28 novembre 2016]; cfr. G. FILORAMO, *Monachesimo orientale. Un'introduzione*, in <http://ora-et.labora.net/originimonachesimo.html> p. 2 [18:30, 28 novembre 2016].

<sup>10</sup> G. PETERS, *I Padri della Chiesa...*, vol. II, p. 82.

<sup>11</sup> La traduzione delle Regole in: BASILIO IL GRANDE, *Opere Ascetiche*, in U. NERI (a cura di), *Opere Ascetiche di Basilio di Cesarea*, Torino 1980.

ciascuno dei membri della comunità dei consacrati (cfr. Grandi Regole, 35 e 41 e Regole brevi, 98). Perciò, l'obbedienza di un monaco verso il proprio Superiore si riferisce sempre al Signore, perché proprio attraverso i Superiori Dio fa conoscere la propria volontà ai consacrati<sup>12</sup>.

Un altro aspetto caratteristico del Regola basiliana, come è stato notato sopra, si esprime nella concezione del monaco che non vive solo per se stesso, ma è chiamato dal Signore anche per dedicarsi al servizio verso gli altri. Gli interessi della Chiesa, cioè del Popolo di Dio, sono superiori a quelli personali, anche se si tratta della ascesi e santificazione personale. Le comunità monastiche vicine ai bisogni della società con il servizio concreto di carità verso il Popolo del Signore è l'immagine dell'ideale monachesimo in atto secondo San Basilio il Grande.

“Il principio saldo della sedentarietà [...], l'obbedienza all'Abate, la partecipazione corale agli obblighi liturgici e alla mensa, il lavoro manuale e quello, privilegiato, della mente. Tutto questo è il frutto dell'impostazione che alla vita monastica conferì Basilio”<sup>13</sup>. Questi principi fondamentali di Basilio, che sono in una forte sintonia con l'aspetto ecclesiologico, ebbero un notevole influsso sullo sviluppo successivo del monachesimo sia in Oriente sia in Occidente<sup>14</sup>. Le Regole monastiche che saranno elaborate più tardi, spesso avranno come modello ed ispirazione la Regola basiliana, come ad esempio avverrà nei VIII-IX secc. con San Teodoro Studita (760-826) e nel VI sec. con San Benedetto (480-547), che elaborerà senza reticenze la Regola di San Basilio, adattandola alle realtà occidentali<sup>15</sup>.

Riassumendo possiamo provare ad elencare i punti principali che caratterizzano l'antico monachesimo basiliano: 1) la superiorità della vita cenobitica su quella solitaria in deserto; 2) l'ascesi spirituale sotto la guida del maestro-Superiore (l'abbandono della concezione di un'ascesi individuale); 3) l'obbedienza al Superiore della comunità, che rispecchia il rapporto tra un uomo e Dio; 4) la compatibilità della vita contemplativa con quella di

<sup>12</sup> Cfr. G. PETERS, *I Padri della Chiesa...*, vol. II, pp. 82-83.

<sup>13</sup> V. FUMAGALLI, *Manachesimo*, in

[http://treccani.it/enciclopedia/monachesimo\\_\(Enciclopedia-delle-scienze-sociali\)/p.1](http://treccani.it/enciclopedia/monachesimo_(Enciclopedia-delle-scienze-sociali)/p.1) [9:30, 29 novembre 2016]; per un ulteriore approfondimento vedi: T. ŠPIDLÍK, *Il monachesimo secondo la tradizione dell'Oriente cristiano*, Roma 2007.

<sup>14</sup> Cfr. R. E. REYNOLDS, *Basil and the Early Medieval Latin Canonical Collections*, in P. J. FEDWICK (a cura di), *Basil of Caesarea. Cristian, humanist, ascetic*, Toronto 1981, pp. 513-532.

<sup>15</sup> Cfr. G. ROCCA, *Il monachesimo orientale*, in G. PELLICCIA – G. ROCCA (a cura di), *Dizionario...*, vol. IX, pp. 9-14.

apostolato attivo tra il popolo<sup>16</sup>; 5) il forte senso dell'appartenenza alla Chiesa Universale, tramite l'apertura ai sacri ordini (la solida base ecclesiologica)<sup>17</sup>.

## **4. 2. La costituzione canonica dell'Ordine Basiliano di San Giosafat**

Per tanti i secoli la Regola basiliana, composta dall'insegnamento di San Basilio il Grande espresso in 80 regole morali, 55 ampie e 318 brevi, rappresentò una normativa di base per tanti regolamenti monastici. Dopo l'istituzione e la diffusione del cenobitismo, circoscritto dalle regole di San Basilio il Grande, il monachesimo orientale, avendo i suoi alti e bassi, subì varie riforme e rinnovamenti, però non cessò di attingere la sua vitalità dallo spirito e dallo stile di vita basiliano.

Specialmente nell'Oriente, ma anche nell'Occidente, tante comunità monastiche videro nella Regola basiliana l'esempio per l'organizzazione della vita consacrata comunitaria. Per questo motivo i fondatori delle Regole monastiche posteriori, vedendo che la Regola basiliana era solidamente basata sulla Sacra Scrittura, non esitavano di consultarla oppure anche di elaborarla, organizzando la vita della propria comunità di consacrati. Di conseguenza, oltre gli Istituti monastici e religiosi basiliani<sup>18</sup>, oggi abbiamo le diverse comunità di consacrati che assumono la Regola basiliana, anche se in modo implicito, nella propria base normativa<sup>19</sup>.

Con l'espansione della vita monastica basiliana anche sulle terre ucraine si sono instaurate varie comunità di seguaci di San Basilio, soprattutto dopo la cristianizzazione del popolo ucraino avvenuta alla fine del sec. X. Rispettando la volontà del Santo fondatore della vita cenobitica organizzata e le sfide del tempo, i monaci basiliani hanno cercato di essere presenti ed aperti alle necessità del popolo, fondando i loro monasteri come centri di formazione spirituale, intellettuale e culturale, dove si pregava, si studiava le Sacre Scritture, si traducevano i libri, si scrivevano le cronache e così via.<sup>20</sup>

---

<sup>16</sup> Cfr. М. СОЛОВІЙ, *Дух Василянського Монашества в минулому і сучасному*, in AA.VV. *Пропам'ятна книга ОО. Василян у Канаді*, Торонто 1953, pp. 40-47.

<sup>17</sup> Cfr. G. PETERS, *I Padri della Chiesa...*, vol. II, pp. 74-85.

<sup>18</sup> Gli Istituti basiliani orientali in: *Annuario Pontificio* (2016), Città del Vaticano 2016, pp. 1462-1463.

<sup>19</sup> Cfr. G. M. CROCE, *Basiliani*, in E. G. FARRUGIA (a cura di), *Dizionario...*, pp. 101-102.

<sup>20</sup> Cfr. П. ШКРАБ'ЮК, *Монаший Чин Отців Василян у національному житті України*, Львів 2005, pp. 14-15.

Sulle terre della Rus' di Kyiv, come in altre parti dell'Oriente cristiano, a differenza dell'Occidente, per lungo tempo non esistettero gli Ordini e le Congregazioni religiose, "differenziati tra loro da specifici carismi e di solito autonomi rispetto alla gerarchia locale"<sup>21</sup>, perciò fu diffuso un unico tipo di vita monastica comunitaria: ogni monastero fu a sé stante e generalmente sotto la giurisdizione del Vescovo del luogo<sup>22</sup>. Tuttavia esistettero contemporaneamente anche tanti monaci che praticarono l'ascesi spirituale sotto la guida di un maestro anziano, vivendo in piccole comunità di due o tre persone<sup>23</sup>.

Nella seconda metà del sec. XVI la Metropolia di Kyiv-Halych e di tutta la Rus'<sup>24</sup>, compresi gli Istituti di vita consacrata, fu in una profonda crisi. Per rianimare la Chiesa su quel territorio e dare aiuto ai consacrati, la gerarchia cominciò a convocare i Sinodi locali, con i quali tentò di dare nuovo impulso alla vita ecclesiastica. Non avendo le forze interne per ravvivare la vita della propria Chiesa locale, i vertici della gerarchia decisero di chiedere sostegno esterno. In quell'epoca la Chiesa di Costantinopoli era sotto i turchi, perciò cercare l'aiuto da quella parte non avrebbe portato ai risultati voluti; dunque i Gerarchi della Metropolia di Kyiv con grande speranza rivolsero il loro sguardo alla Chiesa di Roma. Così nell'anno 1596 si arrivò all'unione di Brest<sup>25</sup> che fu il nuovo punto di partenza per tutta la Chiesa della Rus' di Kyiv e specialmente per le comunità di vita consacrata della Metropolia<sup>26</sup>.

Nell'ottobre 1596 a Brest vennero quasi tutti gli Archimandriti dei Monasteri della Metropolia di Kyiv-Halych, però solo tre di loro firmarono l'accordo dell'unione con Roma; altri nove, invece, rimasero in opposizione a questa storica decisione della gerarchia. Anche la maggioranza dei Monasteri

<sup>21</sup> M. PAPAROZZI, *Monachesimo*, in E. G. FARRUGIA (a cura di), *Dizionario...*, p. 498.

<sup>22</sup> Cfr. *Ibidem*, p. 498.

<sup>23</sup> Cfr. *Ibidem*, p. 499.

<sup>24</sup> La Metropolia di Kyiv-Halych di quel tempo viene presentata in: B. A. GUDZIAK, *Crisis and Reform. The Kyivan Metropolitanate, the Patriarchate of Constantinople, and the Genesis of the Union of Brest*, Cambridge 1998.

<sup>25</sup> Per approfondire l'argomento dell'Unione di Brest vedi: A. WELYKYJ, *Documenta Unionis Berestensis eiusque Auctorum (1590-1600)*, Romae 1970; H. DYLAĞOWA, *Unia brzeska – pojednanie czy podział?*, in AA.VV. *Unia brzeska. Genesa, dzieje i konsekwencje w kulturze narodów słowiańskich*, Kraków 1994, pp. 45-53; B. A. GUDZIAK, *Crisis and Reform. The Kyivan Metropolitanate, the Patriarchate of Constantinople, and the Genesis of the Union of Brest*, Cambridge 1998; Й. СЛІПНИЙ, *Берестейська Унія (Unio Berestensis). Extractum e "Bohoslovia"*, Рим 1994; А. РЕКАР, *The Union of Brest and attempts destroy it*, in *Analecta OSBM: Ecclesiae Catholicae Ucrainae persecutae dedicata (1945-1990)*, Romae 1992, pp. 152-170.

<sup>26</sup> Cfr. П. В. ПІДРУЧНИЙ, *Василіяньський Чин від Берестейського з'єднання (1596) до 1743 року*, in *Записки ЧСВВ: Нарис Історії Василіяньського Чину Святого Йосафата*, Рим 1992, pp. 96-97.

più piccoli all'inizio non accettò l'unione e continuò la vita monastica secondo lo stile abituale. Successivamente, gli effetti positivi che l'unione ebbe sulla vita ecclesiastica della Metropolia spinsero tante comunità di monaci a cambiare l'atteggiamento ostile ed accettare l'unione con il Successore di Pietro, aderendo all'iniziativa del rinnovamento della vita consacrata<sup>27</sup>.

Anche se l'adesione dei Monasteri all'unione di Brest rappresentò il momento fondamentale per l'organizzazione successiva di tutta la Chiesa della Rus' di Kyiv, il Metropolita ed i Vescovi, subito dopo l'unione, non avevano le persone preparate per dare inizio alla riforma della vita monastica. Tanti Monasteri furono quasi vuoti e la maggior parte dei monaci si allontanò dai principi fondamentali di una vita consacrata al Signore. Inoltre, la preoccupazione primaria della gerarchia non furono tanto le comunità dei monaci, ma il forte desiderio di consolidare e rafforzare il gregge da poco unito con il suo Pastore<sup>28</sup>.

Visto che, secondo la tradizione orientale, tutta la gerarchia veniva eletta tra i membri dei Monasteri, la riforma del monachesimo fu uno dei compiti principali ed urgenti. Per il rinnovamento della vita consacrata sulle terre della Rus' di Kyiv si presentarono tanti ostacoli di varia natura; nonostante ciò il Signore benedisse il suo popolo con due protagonisti che con loro vita, testimonianza ed impegno personale poterono rianimare il monachesimo orientale: si tratta di Giosafat Ivan Kuncsevych (1580-1623)<sup>29</sup> e di Josyf Ivan Veliamyn Rutskey (1574-1637)<sup>30</sup>.

Riassumendo tanti avvenimenti storici del tempo, possiamo dire che il risascimento del monachesimo basiliano sulle terre della Metropolia di Kyiv-Halych cominciò nell'anno 1604, allorché il ventiquattrenne candidato Ivan Kuncsevych, proveniente dalla città di Volodymyr-Volynskyy nel nord-ovest dell'Ucraina, venne ammesso nel quasi vuoto Monastero della Santissima Trinità a Vilnius, dove in quel tempo abitava soltanto un monaco. L'atto dell'ammissione del candidato Ivan e il successivo rito liturgico della sua vestizione con l'abito monastico, seguendo le consuetudini monastiche e le

---

<sup>27</sup> Cfr. Ibidem, pp. 99-101.

<sup>28</sup> Cfr. Ibidem, pp. 99-101.

<sup>29</sup> La figura di san Giosafat viene presentata in: M. СОЛОВІЙ – А. ВЕЛИКИЙ, *Святий Йосафат Кунцевич – його життя і доба*, Рим 1967; П. М. КРЕЧУН, *Святий Йосафат Кунцевич (1580-1623) як свідок віри*, Львів 2013.

<sup>30</sup> Cfr. A. WELYKYJ, *Joannes Velamin Rutskeyj in exitu viarum (1603-1607)*, in *Analecta OSBM*, vol. I, Roma 1949, pp. 9-38; cfr. S. SENYK, *Rutskeyj's Reform and Orthodox Monasticism: a comparison. Eastern Rite Monasticism in the Polish-Lithuanian Commonwealth in the 17th Century*, in *Orientalia Christiana Periodica* 48 (1982), pp. 406-436.

prescrizioni del tempo, furono fatti personalmente dal Metropolita Ipatiy Potiy (1599-1613)<sup>31</sup>. Ivan Kuncsevych, che con l'abito monastico prese il nome di Giosafat, diventò il promotore principale del rinnovamento spirituale di tutto il monachesimo basiliano sul territorio.

La rigorosa ascesi spirituale, la testimonianza delle virtù cristiane nella vita consacrata, l'esempio della fedeltà alla promessa della consacrazione al Signore e l'ardore evangelico furono gli elementi basilari che in seguito attirarono l'attenzione e l'interessamento dei fedeli e dei futuri consacrati, con cui San Giosafat rianimò la vita monastica della Metropolia. Bisogna anche sottolineare che la forte personalità spirituale del monaco Giosafat attrasse non soltanto i fedeli della Chiesa unita con Roma ma anche i fratelli ortodossi, che prima di tutto furono attirati dalla sua coerenza, umiltà e fervore nella missione pastorale<sup>32</sup>.

Nello stesso tempo, dopo i suoi studi a Roma, tornò a Vilnius Ivan Veliamyn Rutskeyy, il quale incominciò a realizzare il suo grande desiderio di rinnovamento della vita ecclesiastica, cominciando dal monachesimo, perché egli più degli altri capiva che per poter avere Vescovi spiritualmente ed intellettualmente preparati era necessario innanzitutto rianimare il monachesimo. Per questo scopo negli anni 1604-1607 egli avviò i preparativi per invitare i monaci Carmelitani Scalzi, che secondo il suo pensiero, erano molto vicini con il loro stile di vita ai monaci orientali e perciò sembravano più adeguati a dare il loro contributo nella realizzazione della riforma della vita consacrata nella Metropolia<sup>33</sup>.

Nel 1605 Ivan Veliamyn Rutskeyy ebbe pronto anche un progetto concreto di riforma dove prima di presentare dettagliatamente il piano da realizzare, mise in evidenza i punti più deboli della vita monastica del tempo, cioè: 1) mancanza dell'ascesi spirituale tra la gerarchia, il clero ed i consacrati; 2) bassa preparazione intellettuale<sup>34</sup>. Egli sosteneva che solo sul solido fondamento del monachesimo riformato era possibile avviare tutta la riforma della Chiesa della Rus' di Kyiv. Nel suo piano Rutskeyy elencò altresì le aspettative essenziali dell'eventuale riforma: 1) crescita spirituale ed

<sup>31</sup> Cfr. A. WELYKYJ, *S. Josaphat Hieromarttyr – Documenta Romana Beatificationis et Canonizationis*, vol. II, Romae 1964, p. 223.

<sup>32</sup> Cfr. П. В. Підручний, *Василіянський Чин від Берестейського з'єднання (1596) до 1743 року*, in *Записки ЧСВВ: Нарис Історії Василіянського Чину Святого Йосафата*, Рим 1992, pp.102-105.

<sup>33</sup> Cfr. С. Мудрий, *Нарис історії Церкви в Україні*, Львів 1995, pp. 180-182.

<sup>34</sup> Cfr. П. В. Підручний, *Василіянський Чин від Берестейського з'єднання (1596) до 1743 року*, in *Записки ЧСВВ: Нарис Історії Василіянського Чину Святого Йосафата*, Рим 1992, p.106.

intellettuale dei monaci; 2) formazione di adeguati predicatori e confessori; 3) preparazione delle persone per avviare la pastorale scolastica ed universitaria (che successivamente permetterà la fondazione di Istituti propri di formazione intellettuale); 4) preparazione dei futuri Gerarchi; 5) incremento delle proprie forze che permetterà di dare sostegno ai bisogni spirituali degli altri cristiani dello stesso rito<sup>35</sup>.

Nel 1606 Rutskeyy, incaricato dal Metropolita Ipatiy Potiy per effettuare la visita *Ad Limina Apostolorum*, approfittando del suo soggiorno a Roma incontrò il Superiore Generale dei Carmelitani Scalzi, a cui presentò la richiesta di inviare a Vilnius 4 religiosi dell'Ordine per poter avviare la riforma presso uno dei Monasteri che aderì all'Unione con Roma. Ottenuta la benedizione del Papa Paolo V e il consenso del Superiore Generale dei carmelitani, Rutskeyy tornò a Vilnius aspettando l'arrivo dei confratelli carmelitani. Però, per vari motivi, tale piano fallì. Nel frattempo sia a Josyf Veliamyn Rutskeyy sia a Giosafat Kuncevych sostegno notevole lo diede l'Ordine dei Gesuiti, soprattutto con consigli pratici sull'organizzazione della vita monastica quotidiana e sulla formazione dei propri candidati<sup>36</sup>.

In breve tempo, il 6 settembre 1607, Ivan Veliamyn venne ammesso nel Monastero della Santissima Trinità, dove dalle mani dell'Archimandrita Samuil prese l'abito monastico basiliano e il nome di Josyf. Da quel giorno il Monastero della Santissima Trinità diventò il centro della riforma del monachesimo della Metropolia di Kyiv-Halych e di tutta la Rus'. Per la comunità del suddetto Monastero, che cresceva velocemente, Giosafat Kuncevych diventò l'esempio dell'asceti spirituale, il testimone della vita virtuosa ed il maestro della liturgia e delle tradizioni del monachesimo orientale; invece Josyf Veliamyn Rutskeyy contribuì con la sua preparazione intellettuale, con la sua conoscenza dei Padri della Chiesa, specialmente di San Basilio il Grande e dei suoi scritti, con la sua padronanza della prassi presso gli Istituti religiosi dell'Occidente e con le sue qualità di organizzatore ed amministratore<sup>37</sup>.

L'esperienza degli Istituti della Chiesa Latina, soprattutto dell'Ordine dei Gesuiti, fu di grande aiuto per la nuova comunità dei consacrati radunata nel Monastero della Santissima Trinità. Il loro esempio di come organizzare le preghiere comunitarie, le meditazioni, i pasti in comune, il lavoro e lo svago, completò le pratiche monastiche orientali come i digiuni più severi, i tempi di silenzio e contemplazione, importanti sia per il funzionamento della vita

---

<sup>35</sup> Cfr. Ibidem, p. 107.

<sup>36</sup> Cfr. Ibidem, pp. 107-112.

<sup>37</sup> Cfr. Ibidem, pp. 107-115.

comunitaria sia per la personale ascesi spirituale. Tutto questo in breve tempo permise di inaugurare la formazione a pari del noviziato presso gli Ordini occidentali. Oltre la riforma nell'ambito spirituale Rutskyy provvide anche al rinnovo delle strutture materiali del Monastero, adeguandoli ai bisogni della crescente comunità.

Josyf Ivan Veliamyn Rutskyy fu il Superiore del Monastero della Santissima Trinità a Vilnius fino al 1611, anno della sua nomina a Vescovo ausiliare del Metropolita Potiy. Dopo di che tutte le competenze di guida della comunità pesarono su Giosafat Kuncevych, che nel 1613, quando Rutskyy salì sulla cattedra metropolitana, diventò Archimandrita del Monastero. In quel tempo la comunità era composta da circa 60 monaci basiliani<sup>38</sup>.

Nel 1617, quando la riforma di Rutskyy e Kuncevych diede i risultati desiderati da molti decenni e riuscì ad unire spiritualmente cinque Monasteri con circa 100 monaci di nuova formazione, Rutskyy pensò che i tempi erano maturi per fare un ulteriore passo e così convocò la Sinassi a Novgorodovychi. Ai partecipanti (il Metropolita, i Superiori di cinque Monasteri ed i delegati di monaci) fu posto il compito di concludere ufficialmente la riforma della struttura del nuovo Ordine ed elaborare la prima bozza del futuro Statuto. La prima Sinassi Generale del nuovo Ordine Basiliano: 1) elaborò la prima normativa interna dell'Ordine, di cui parleremo nel paragrafo seguente; 2) scelse il Metropolita Rutskyy come Capo spirituale dell'Istituto (però fino alla conclusione della prima tappa della riforma, cioè fino al 1626, egli fu anche il Protoarchimandrita)<sup>39</sup>; 2) stabilì le modalità sull'abito basiliano; 3) legiferò sulla missione educativa dei monaci; 4) elaborò le norme riguardanti il rapporto tra l'Ordine e la gerarchia<sup>40</sup>.

La costituzione ufficiale del nuovo Istituto religioso, chiamato Ordine di San Basilio il Grande<sup>41</sup> oppure Congregazione della Santissima Trinità di Vilnius, avvenuta *de facto* con la prima Sinassi Generale del 1617, non perse la sua radice basiliana: anche se Rutskyy e Kuncevych riformarono l'antico monachesimo orientale sull'esempio degli Ordini occidentali, lo fecero con l'adesione fedele alla tradizione orientale ed alla Regola di San Basilio il

---

<sup>38</sup> Cfr. *Ibidem*, pp. 107-115.

<sup>39</sup> Cfr. A. WELYKYJ, *Litterae Basilianorum in terris Ucrainae et Bielarusjae*, vol. I, Romae 1979, p. 28.

<sup>40</sup> Cfr. С. МУДРИЙ, *Нарис історії Церкви в Україні...*, pp. 180-182.

<sup>41</sup> Questa denominazione dell'Istituto è più storica, usata già dal XI-XII sec. per evidenziare l'appartenenza dei vari Monasteri ai riti orientali; per approfondire vedi: A. WELYKYJ, *Supplicationes Ecclesiae Unitae Ucrainae et Bielarusjae*, vol. I, Romae 1960

Grande, specialmente su tre pilastri principali: 1) la vita comunitaria; 2) la pastorale; 3) l'impegno ecumenico.

“Nel 1624, alla richiesta del Metropolita Rutskyy e dei Vescovi, la Congregazione di Propaganda Fide emanò un decreto, col quale approvò la decisione dei Basiliani di ridursi in una Congregazione sotto un Superiore Generale, chiamato Protoarchimandrita. Fu concessa loro la facoltà di convocare i Capitoli Generali e di formare le costituzioni, che dovevano essere confermate dalla Santa Sede. Nel 1631 Urbano VIII corroborò il decreto della Propaganda col breve *Exponi nobis*”<sup>42</sup>.

Dunque, la tappa più importante della riforma monastica nella Metropolia di Kyiv-Halych e di tutta la Rus', incominciata con l'amissione di Ivan Kuncevych nel Monastero della Santissima Trinità a Vilnius (1604) e con i primi passi del piano di rinnovamento del monachesimo orientale di Josyf Ivan Veliamyn Rutskyy (1605), si concluse con due decreti della Sede Apostolica del 1624 e del 1631, aprendo la strada per l'ulteriore sviluppo interno del nuovo Istituto basiliano con successive adesioni dei Monasteri del territorio della Lituania, Bielorussia ed Ucraina.

Però intorno al '700, quando all'Unione con Roma aderirono tre eparchie dell'Ucraina Occidentale (Peremyshl, Lviv e Lutsk), i Monasteri presenti su quel territorio, che non furono uniti alla Congregazione della Santissima Trinità di Vilnius, cominciarono a formare la Congregazione della Protezione della Beata Vergine Maria (detta anche Rutena o Polona). L'unione di quei Monasteri fu molto sostenuta e voluta dai Gerarchi delle suddette eparchie. Inoltre, il Sinodo di Zamost' (1720) “stabilì che i Monasteri delle cinque eparchie in Ucraina (Lviv, Peremyshl, Lutsk, Volodymyr e Kholm) dovevano unirsi in una sola Congregazione e avere un Protoarchimandrita a capo”<sup>43</sup>. Grazie all'impegno personale del Metropolita Atanasiy Sheptycky nel 1739 fu convocata a Lviv la Sinassi dei Superiori dei Monasteri di queste cinque eparchie, dopo di che fu ufficialmente eretta la Congregazione della Protezione della Beata Vergine Maria.

Gli atti della Sinassi furono tempestivamente mandati a Roma, chiedendo l'approvazione della nuova Congregazione. Tale iniziativa però trovò l'obiezione da parte della Congregazione della Santissima Trinità che

---

<sup>42</sup> P. PIDRUČNYJ, *Il “Diario” del Capitolo Basiliano di Dubno (1743) scritto da Mons. Giorgio Lascaris. Sull'Unione dei Basiliani in un Ordine*, in *Analecta OSBM: Ecclesiae Catholicae Ucrainae persecutae dedicata (1945-1990)*, Romae 1992, p. 172; Cfr. A. WELYKYJ, *Documenta Pontificum Romanorum historiam Ucrainae illustrantia*, vol. I, Romae 1953, p. 481.

<sup>43</sup> P. PIDRUČNYJ, *Il “Diario” del Capitolo Basiliano...*, p. 173.

aveva 12 Monasteri sotto la sua giurisdizione nelle suddette eparchie. Dunque; dopo l'esame della situazione Papa Benedetto XIV convocò il 1° maggio 1742 una congregazione speciale ed ordinò l'unione delle due Congregazioni in un solo Ordine Basiliano. Rispettando la volontà del Pontefice, il Nunzio Apostolico in Polonia, Fabrizio Serbelloni, convocò la Sinassi Generale delle due Congregazioni a Dubno per il 26 maggio 1743 e fu il momento d'incontro di 205 Superiori e delegati dei due Istituti religiosi basiliani che costituì un unico Ordine Basiliano<sup>44</sup>. L'approvazione del Papa Benedetto XIV fu concessa nel 1744 con la decretale *Inter plures*<sup>45</sup>, dando alla nuova Istituzione religiosa il nome *Ordo Sancti Basilii Magni Ruthenorum*<sup>46</sup>.

L'unione in un solo Ordine e la centralizzazione del governo portarono i suoi buoni frutti: lo sviluppo della vita religiosa sul territorio e la crescita del numero dei Monasteri. Così alla fine del sec. XVIII fu possibile organizzare la missione dell'Ordine in quattro e all'inizio del sec. XIX in cinque Province<sup>47</sup>. Da quel tempo l'Ordine visse sia i tempi di grande sviluppo e crescita, ad esempio il periodo tra 1743-1772, sia i momenti di crisi e perturbazioni, soprattutto la soppressione e forzata dell'Ordine durante il regno dell'impero russo Mykola I (1825-1839)<sup>48</sup> e la crisi della disciplina religiosa che provocò la riforma di Dobromyl cominciata nel 1882 e sostenuta dall'Ordine dei Gesuiti<sup>49</sup>. «Né va dimenticato che nella riforma di Dobromyl l'Ordine assume un quarto voto: quello di fedeltà e obbedienza alla Sede Apostolica e ai successori di San Pietro»<sup>50</sup>.

La missione dell'Ordine unito si concentrò soprattutto nei seguenti ambiti: 1) pastorale (i religiosi si impegnarono nel predicare, confessare, organizzare i ritiri spirituali per i fedeli, aiutare presso le parrocchie ed eparchie); 2) educativo (i membri dell'Ordine furono incaricati presso i seminari eparchiali, collegi e scuole parrocchiali in qualità di direttori

<sup>44</sup> Cfr. Ibidem, pp. 174-175.

<sup>45</sup> Con questo documento il Pontefice non soltanto approva l'unione delle due Congregazioni in un Ordine religioso ma anche dà alcune indicazioni pratiche ai membri della nuova Istituzione.

<sup>46</sup> Cfr. A. WELYKYJ, *Documenta Pontificum Romanorum...*, vol. II, p. 88.

<sup>47</sup> Cfr. I. ПАТРИЛО, *Нарис історії Василіян від 1743 до 1839 року*, in *Записки ЧСВВ: Нарис Історії Василіянського Чину Святого Йосафата*, Рим 1992, p.183.

<sup>48</sup> cfr. Ibidem, pp. 251- 281.

<sup>49</sup> L'approfondimento in: M. КАРОВЕЦЬ, *Велика Реформа Чина Св. Василя В. 1882 р.*, vol. I, Жовква 1933.

<sup>50</sup> GIOVANNI PAOLO II, *Discorso ai partecipanti al Capitolo Generale dell'Ordine Basiliano di San Giosafat* (9 luglio 1982), in AAS 74 (1982), pp. 1115.

spirituali, professori, insegnanti o amministratori); 3) editoriale e scientifico (presso le varie Province furono costituite le case editoriali, che contribuirono con le pubblicazioni di carattere catechetico e scientifico)<sup>51</sup>.

Dopo che nel 1924 all'Istituto aderirono i Monasteri di Transcarpazia, Ungheria, Cecoslovacchia e Romania, la Sinassi Generale svoltasi nel 1931 ordinò il trasferimento della Casa Generalizia dell'Ordine a Roma, per avere la sua rappresentanza nel cuore del mondo cattolico, e subito dopo, nel 1932 la Sacra Congregazione per la Chiesa Orientale approvò la denominazione attuale dell'Istituto, cioè Ordine Basiliano di San Giosafat<sup>52</sup>.

### **4. 3. Lo sviluppo della disciplina interna dell'Ordine**

Come abbiamo già sottolineato la base normativa della disciplina interna dell'attuale Ordine Basiliano di San Giosafat è la Regola di San Basilio il Grande. Esaminando lo Statuto attuale dell'Ordine si può notare il filo rosso che lo collega con il Santo fondatore dell'Istituto. Lo spirito di San Basilio si esprime prima di tutto nelle norme che regolano i rapporti tra Superiori e gli altri membri dell'Istituto, la missione pastorale ed educativa dei religiosi, l'unione dello stile di vita contemplativo e quello attivo fra il Popolo di Dio e così via.

La centralizzazione dei Monasteri indipendenti della Metropolia di Kyiv-Halych e di tutta la Rus' e la costituzione della Congregazione della Santissima Trinità di Vilnius nel 1617 esigevano l'elaborazione delle nuove norme per dare la cornice canonica alle realtà che furono sconosciute al monachesimo orientale dell'epoca. La prima bozza del futuro Statuto fu già realizzata durante la prima Sinassi Generale del 1617, che, avendo gli esempi del mondo latino, legiferò le norme pertinenti all'organizzazione della vita centralizzata dei religiosi sotto i legittimi Superiori.

Nella prima metà del sec. XVII il Metropolita Josyf Veliamyn Rutskyk promulgò tre testi legislativi che costituirono la base normativa della nuova comunità religiosa dei basiliani: 1) Regole Generali; 2) Regole Particolari; 3) Costituzioni Capitolari<sup>53</sup>. Le Regole Generali, divise in cinque capitoli, promulgate già durante la prima Sinassi, raccoglievano le norme basate sugli scritti di San Basilio il Grande pertinenti alla vita consacrata in generale, ai

---

<sup>51</sup> Cfr. I. ПАТРИЛО, *Нарис історії Василіян від 1743 до 1839 року*, in *Записки ЧСВВ: Нарис Історії Василіянського Чину Святого Йосафата*, Рим 1992, pp. 234-248.

<sup>52</sup> Cfr. *Статут Василіянського Чину Святого Йосафата...*, pp. 26-27.

<sup>53</sup> Cfr. *Ibidem*, pp. 17-19.

voti religiosi, ai rapporti tra i membri nella vita comunitaria, all'ascesi spirituale personale, e così via. Le Regole Particolari raggruppavano le norme specifiche sulle competenze ed eventuali potestà di ogni ufficio nell'Istituto, cominciando dall'ufficio del Protoarchimandrita fino al cuoco e al portiere. Negli ultimi anni della sua vita Rutskyy aggiunse a queste Regole anche le norme spettanti ai Vescovi basiliani. Invece le Costituzioni Capitolari erano una raccolta delle prescrizioni e delle decisioni legislative delle Sinassi. Ogni Sinassi era competente ad abrogare, modificare o aggiungere le norme elaborate durante i lavori della Sinassi stessa. Le Costituzioni Capitolari raccoglievano le norme dei vari ambiti, ad esempio, sulla prassi processuale durante elezione dei Superiori Maggiori, sui rapporti ecumenici, sull'ammissione dei candidati da altre confessioni, e così via<sup>54</sup>.

Le disposizioni principali della prima Sinassi Generale (del 1617) possiamo evidenziarli nei seguenti punti: 1) i Monasteri, aderiti alla riforma, sono uniti in una Istituzione centralizzata e costituiscono un solo Istituto religioso, i membri del quale hanno l'obbligo di rispettare la disciplina interna; 2) il Capo dell'Istituto è il Metropolita, la cui competenza è di sostenere lo sviluppo spirituale dell'Istituto e la sua crescita; 3) la gestione interna spetta al Superiore Generale, chiamato Protoarchimandrita, eletto dalla Sinassi Generale dei religiosi-presbiteri per quattro anni; 4) il Protoarchimandrita viene assistito da quattro consiglieri generali eletti a vita; 5) convocare la Sinassi Generale e visitare le case dell'Istituto è di competenza esclusiva del Protoarchimandrita o, nel caso di vacanza dell'ufficio, del Vicario Generale; 6) i singoli Monasteri sono guidati dai Superiori Locali, detti anche Igumeni, costituiti per quattro anni dal Protoarchimandrita con il consenso del suo consiglio; 7) gli Archimandriti che precedentemente erano costituiti a vita rimangono tali, ma non ne vengono nominati nuovi; 8) il nuovo Istituto deve essere nella stretta unione e collaborazione con la gerarchia, offrendole il suo aiuto nei diversi ambiti<sup>55</sup>.

I delegati della seconda Sinassi Generale di Lavryshov si concentrarono sull'elaborazione delle tante norme concernenti la vita comunitaria, mancati nel regolamento precedente. La conclusione della fase principale dell'elaborazione delle norme interne dell'Ordine avvenne invece soltanto durante i lavori della terza Sinassi Generale di Ruta nel anno 1623, dove i delegati misero l'accento sulla verifica di tutte le norme precedenti e sulle

---

<sup>54</sup> Cfr. П. В. Підручний, *Василіяньський Чин від Берестейського з'єднання (1596) до 1743 року*, in *Записки ЧСВВ: Нарис Історії Василіяньського Чину Святого Йосафата*, Рим 1992, pp. 122-129.

<sup>55</sup> Cfr. *Ibidem*, pp. 118-120.

modifiche necessarie, cercando di perfezionare la normativa interna dell'Istituto<sup>56</sup>.

Dal 1617 al 1759 furono convocate 36 Sinassi Generali dell'Ordine Basiliano, durante le quali si modificarono e si raffinarono le norme dell'Istituto. Per concludere i lavori di miglioramento continuo, la Sinassi del 1759 di Berest stabilì di sistematizzare tutte le norme delle Sinassi precedenti e codificarle. Per questo motivo si costituì la Commissione di 12 religiosi per preparare il progetto delle Costituzioni (Statuto) che doveva essere proposto per l'approvazione alla successiva Sinassi. I lavori si conclusero con successo e la Sinassi del 1772 ordinò di pubblicare il testo delle Costituzioni dell'Ordine da distribuirle a tutti i 1235 religiosi dei 155 monasteri dell'Istituto. Però, quasi tutte le Sinassi che si svolsero successivamente hanno contribuito con modifiche ed aggiunte al miglioramento della disciplina dell'Ordine, valutando le necessità e sfide del tempo. Vi furono anche tentativi di modifiche rilevanti, come ad esempio nel 1858 quando la Sinassi elaborò il progetto delle nuove Costituzioni denominato Sinopsi degli Statuti dell'Ordine di San Basilio il Grande, però non approvato dalla Sede Apostolica<sup>57</sup>.

In tutto il processo dello sviluppo della normativa interna dell'Ordine furono di grande importanza le Costituzioni del 1896, basate sulle Regole Generali di Rutzky e sulle Costituzioni del 1772, elaborate dopo la riforma di Dobromyl. Successivamente all'esame della codificazione e alle piccole correzioni del testo, la Sede Apostolica in breve tempo approvò questo progetto e lo pubblicò in Vaticano sotto il titolo *Constitutiones Congregationis Ruthenae Ordinis S. Basilii M reformatae ad mentem Constitutionis SS.D.N. Leonis PP. XIII Singulare praesidium*<sup>58</sup>. Nell'anno 1906 la prima Sinassi Generale dopo la riforma di Dobromyl adottò certe modifiche nel testo delle suddette Costituzioni che vennero esaminate dalla Congregazione di Propaganda Fide e poi approvate dal Papa Pio X il 27 luglio 1909.

Il sec. XX fu designato dai lavori di codificazione universale: sia la Chiesa Latina sia le Chiese Orientali codificano le proprie norme nei rispettivi Codici. La codificazione orientale ebbe diverse tappe, soprattutto segnate da quattro *Motu Proprio* di Pio XII. Così, il 9 febbraio 1952 fu promulgato il *Motu Proprio Postquam Apostolicis Litteris*, con una parte destinata ai

---

<sup>56</sup> Cfr. Ibidem, pp. 118-130.

<sup>57</sup> Cfr. *Статут Василянського Чину Святого Йосафата...*, pp. 22-25; cfr. LEONIS XIII, *Litt. Ap. Singulare Praesidium* (12 maggio 1882), in ASS 14 (1881) pp. 481-487.

<sup>58</sup> Cfr. *Статут Василянського Чину Святого Йосафата...*, p. 26.

religiosi<sup>59</sup>. A partire da questo testo legislativo per tutte le Chiese Orientali Cattoliche, l'Ordine Basiliano di San Giosafat, durante la Sinassi Generale del 1953, adattò le proprie Costituzioni alla nuova normativa comune. Un anno dopo, 16 giugno 1954, Pio XII con decreto pontificio approvò l'intero diritto proprio dell'Ordine sotto il titolo Costituzioni dell'Ordine di San Basilio il Grande<sup>60</sup>.

Ulteriori modifiche sono state dovute al Concilio Vaticano II e alla promulgazione del CCEO. L'Ordine doveva adattare il diritto proprio prima all'insegnamento del Concilio, specialmente alle disposizioni riguardanti i monaci ed i religiosi, come ad esempio al decreto *Perfectae Caritatis* (1965), e poi al Codice di diritto canonico di tutte le Chiese Orientali Cattoliche (1990).

L'ultima versione dello Statuto basiliano è stata preparata durante le Sinassi Generali dell'Ordine nel 2004, 2006 e 2008; dopo di che, nell'anno 2009 il progetto è stato approvato *ad experimentum* dalla Congregazione per le Chiese Orientali fino alla Sinassi Generale del 2016, la quale doveva decidere le ultime precisazioni del testo legislativo dell'Istituto per poter poi passare all'approvazione definitiva<sup>61</sup>. Perciò, attualmente per i religiosi dell'Ordine Basiliano di San Giosafat è in vigore lo Statuto del 2009 e si sta lavorando sull'ottimizzazione del testo per presentarlo all'approvazione definitiva della Congregazione.

Il diritto proprio dell'Ordine Basiliano di San Giosafat attualmente è composto da due parti principali, comuni a tutte le Provincie dell'Istituto, ed una che si differenzia da Provincia a Provincia; dunque, la normativa interna basiliana include: 1) "Insegnamenti di San Basilio il Grande" (le istruzioni di carattere spirituale, basate sui testi del fondatore); 2) "Statuto dell'Ordine Basiliano di San Giosafat" (una raccolta delle leggi interne per tutto l'Ordine, fondate sulle Regole di San Basilio e conformi al CCEO e agli altri documenti della Sede Apostolica); 3) "Regolamento Provinciale" (la raccolta delle regole comuni a tutte le Sedi religiose di una Provincia. Il Regolamento provinciale viene emanato dalla Sinassi Provinciale e confermato dal Superiore Generale col consenso del suo consiglio, a norma del diritto comune e dello Statuto (cfr. Statuto OSBM r. 17)<sup>62</sup>). Inoltre, le varie case

---

<sup>59</sup> Cfr. PIO XII, *Motu Proprio Postquam Apostolicis Litteris* (9 febbraio 1952), in AAS 44 (1952), pp. 65-150.

<sup>60</sup> Cfr. *Статут Василянського Чину Святого Йосафата...*, pp. 25-28; cfr. *Constitutionis Ordinis Basiliani Sancti Josaphat*, Romae 1954.

<sup>61</sup> Cfr. *Статут Василянського Чину Святого Йосафата...*, pp. 27-29.

<sup>62</sup> Cfr. *Ibidem*, p. 102.

dell'Ordine, ad esempio la casa degli studi o del noviziato, hanno Regolamenti particolari, approvati dalla competente autorità dell'Istituto.

#### **4. 4. Lo stato giuridico e la composizione attuale dell'Ordine**

L'Ordine Basiliano di San Giosafat, fondato sull'eredità spirituale di San Basilio il Grande e riformato all'inizio del sec. XVII da San Giosafat Kuncevych e Josyf Veliamyn Rutsky, sviluppandosi acquistò la sua fisionomia attuale nei primi decenni del XX sec. L'Istituto Basiliano di San Giosafat, secondo l'ordinamento canonico vigente, è una persona giuridica ecclesiastica costituita per un fine specifico conveniente alla missione della Chiesa Cattolica (cfr. CCEO cann. 920 e 921 §1); inoltre è un Ordine religioso internazionale, maschile, clericale (cfr. CCEO can. 505 §3) e di diritto pontificio (cfr. CCEO can. 505 §1); esso fa parte della tradizione bizantina ed è presente in varie Chiese *sui iuris* (cfr. CCEO can. 27). La sua Sede Generalizia è situata a Roma (cfr. Statuto OSBM r. 3 §1)<sup>63</sup>.

Il Romano Pontefice, in forza della sua potestà ordinaria, suprema, piena, diretta e universale sulla Chiesa, ha l'autorità suprema anche sull'Ordine Basiliano di San Giosafat (cfr. CCEO cann. 43 e 412 §1). L'Istituto è soggetto direttamente ed esclusivamente alla Sede Apostolica, rappresentata dalla Congregazione per le Chiese Orientali, per quanto riguarda l'organizzazione e la disciplina religiosa (cfr. CCEO can. 413). Tutti i religiosi dell'Ordine sono soggetti anche all'autorità del rispettivo Gerarca del luogo, però soltanto nelle cose che riguardano la celebrazione pubblica del culto divino, la predicazione della parola di Dio fatta al popolo, l'educazione religiosa e morale dei fedeli cristiani, specialmente dei fanciulli, l'istruzione catechistica e liturgica, il decoro dello stato clericale, nonché le varie opere per ciò che si riferisce all'apostolato (cfr. CCEO 415 §1).

L'intero Ordine viene guidato dal Superiore Generale, chiamato anche Protoarchimandrita, che è soggetto direttamente al Romano Pontefice (cfr. Statuto OSBM r. 472). Invece le singole Province vengono presiedute dai Superiori Provinciali, eletti dalle rispettive Sinassi Provinciali secondo le norme prescritte dallo Statuto. I Superiori Maggiori dell'Ordine vengono aiutati nella loro funzione governativa dai propri consigli secondo la normativa del diritto comune e di quello proprio (cfr. CCEO can. 422). Il

---

<sup>63</sup> Cfr. Ibidem, p. 98; cfr. Cfr. П. Підручний, *Генеральна Курія ЧСВВ в Римі*, in *Записки ЧСВВ: Нарис Історії Василянського Чину Святого Йосафата*, Рим 1992, pp. 575-589; L'indirizzo giuridico dell'Ordine: via San Giosafat, 8, Roma - 00153, Italia.

Superiore Generale ed i Superiori Provinciali dell'Ordine godono della potestà di governo per il foro esterno e interno a norma dello Statuto (cfr. CCEO can. 511 §1).

Il fine comune dell'Ordine consiste nel piacere a Dio in tutto e cercare la santificazione dei propri religiosi attraverso la pratica dei consigli evangelici, secondo le regole del diritto proprio. Il compito specifico dell'Ordine, invece, è di dedicarsi alla vita di preghiera e alle Lodi Divine, esercitare attività pastorali di vario genere, difendere e rafforzare l'unità tra i cristiani e offrire personale preparato e consacrato al servizio della Chiesa di Cristo<sup>64</sup>, secondo l'esempio di San Basilio il Grande, di San Giosafat come pure dei martiri difensori della fede e dei basiliani testimoni della fede (cfr. Statuto OSBM r. 2 §1-2)<sup>65</sup>.

Attualmente l'Ordine ha oltre 520 membri ed unisce dieci Province religiose<sup>66</sup>: 1) dell'Immacolata Concezione della Beata Vergine Maria in Argentina<sup>67</sup>; 2) di San Giuseppe in Brasile<sup>68</sup>; 3) del Sacratissimo Cuore di Gesù in Canada<sup>69</sup>; 4) del Patrocinio della Beata Vergine Maria in Polonia<sup>70</sup>; 5) dei Santi Apostoli Pietro e Paolo in Romania<sup>71</sup>; 6) dei Santi Cirillo e Metodio in Slovacchia<sup>72</sup>; 7) della Dormizione della Beata Vergine Maria negli Stati

<sup>64</sup> Cfr. LEONIS XIII, *Litt. Ap. Singulare Praesidium* (12 maggio 1882), in ASS 14 (1881) pp. 481-487.

<sup>65</sup> Cfr. *Статут Василянського Чину Святого Йосафата...*, pp. 97-98.

<sup>66</sup> La composizione dell'Istituto ed altre statistiche sono date nel: *Catalogo dell'Ordine Basiliano di San Giosafat 2013*, Roma 2013.

<sup>67</sup> Sullo sviluppo della missione basiliana in Argentina: cfr. В. Г. КОВАЛИК, *Василяни в Аргентині*, Прудентополіс 1988.

<sup>68</sup> Cfr. В. БУРКО, *Бразилійська Провінція Св. Йосифа*, in *Записки ЧСВВ: Нарис Історії Василянського Чину Святого Йосафата*, Рим 1992, pp. 493-516.

<sup>69</sup> Cfr. Й. МОЙОЛІ, *Приїзд перших Василян до Канади в світлі документів*, in AA.VV. *Пропам'ятна книга ОО. Василян у Канаді*, Торонто 1953, pp. 67-82; Cfr. Н. САВАРИН, *Початки місійної діяльності ОО Василян у Канаді*, in AA.VV. *Пропам'ятна книга ОО. Василян у Канаді*, Торонто 1953, pp. 83-96; Cfr. М. СОЛОВІЙ, *Розвій Василянського Чину в Канаді (1902-1952)*, in AA.VV. *Пропам'ятна книга ОО. Василян у Канаді*, Торонто 1953, pp. 202-230.

<sup>70</sup> Cfr. І. ПАТРИЛЮ, *Василянська Делетатура в Польщі*, in *Записки ЧСВВ: Нарис Історії Василянського Чину Святого Йосафата*, Рим 1992, pp. 560-574.

<sup>71</sup> Cfr. А. ПЕКАР, *Спроба історії Румунської Провінції Св. Апостолів Петра і Павла*, in *Записки ЧСВВ: Нарис Історії Василянського Чину Святого Йосафата*, Рим 1992, pp. 460-472.

<sup>72</sup> Cfr. С. СОБОЛ, *Причинки до історії Провінції Св. Кирила і Методія в Чехословаччині*, in *Записки ЧСВВ: Нарис Історії Василянського Чину Святого Йосафата*, Рим 1992, pp. 479-492.

Uniti d'America<sup>73</sup>; 8) di San Nicola in Ucraina (Transcarpazia)<sup>74</sup>; 9) del Santissimo Salvatore in Ucraina<sup>75</sup>; 10) di Santo Stefano in Ungheria<sup>76</sup>. Le Province in Argentina, Brasile, Canada, Polonia, Stati Uniti d'America, Ucraina (del Santissimo Salvatore) appartengono alla Chiesa Greco-Cattolica Ucraina, invece le Province in Romania, Svolacchia, Ungheria ed Ucraina (Transcarpazia) fanno parte delle Chiese Orientali Cattoliche *sui iuris* del territorio.

La Provincia Ucraina del Santissimo Salvatore ha il suo inizio nell'anno 1739 dopo l'unione dei Monasteri delle cinque eparchie (Lviv, Peremyshl, Lutsk, Volodymyr e Kholm) durante la Sinassi dei Superiori svoltasi a Lviv, dove fu fondata la Congregazione della Protezione della Beata Vergine Maria<sup>77</sup>. La costituzione canonica dell'antica Provincia è dovuta al decreto di approvazione del Papa Benedetto XIV nel 1744 del nuovo *Ordo Sancti Basilii Magni Ruthenorum* composto da due Province<sup>78</sup>. Invece con il decreto della Sacra Congregazione per la Chiesa Orientale del 12 maggio 1932 fu eretta l'odierna Provincia Ucraina (della Galizia) del Santissimo Salvatore<sup>79</sup>. Oggi essa unisce 28 case religiose dell'Ucraina (tranne quelle della Transcarpazia) con 288 membri, di cui 203 con ordinati e 85 religiosi non ordinati<sup>80</sup>.

I Monasteri autonomi della Transcarpazia cominciarono ad unirsi attorno alla Regola basiliana di Rutskyy nell'anno 1733. Da quel tempo comincia l'elenco dei Superiori Provinciali della Provincia Ucraina in Transcarpazia. L'erezione canonica della Provincia di San Nicola<sup>81</sup>, invece, si

<sup>73</sup> Cfr. А. ПЕКАР, *Американська Провінція Успення Матері Божої*, in *Записки ЧСВВ: Нарис Історії Василянського Чину Святого Йосафата*, Рим 1992, pp. 517-545.

<sup>74</sup> Per approfondire il tema dello sviluppo della Provincia Ucraina in Transcarpazia vedi: А. В. ПЕКАР, *Basilian Reform in Transcarpathia. Extractum ex "Analecta OSBM" vol. VII (XIII)*, Romae 1971.

<sup>75</sup> Sulla Provincia Ucraina abbiamo lo studio approfondito: П. ШКРАБ'ЮК, *Монаший Чин Отців Василян у національному житті України*, Львів 2005, pp. 14-15.

<sup>76</sup> Cfr. А. ПЕКАР, *Мадярська Провінція Св. Стефана (1947-1950)*, in *Записки ЧСВВ: Нарис Історії Василянського Чину Святого Йосафата*, Рим 1992, pp. 473-478.

<sup>77</sup> Cfr. І. ПАТРИЛО, *Нарис історії Галицької Провінції ЧСВВ*, in *Записки ЧСВВ: Нарис Історії Василянського Чину Святого Йосафата*, Рим 1992, pp. 301-382.

<sup>78</sup> Cfr. А. WELYKYJ, *Documenta Pontificum Romanorum historiam Ucrainae illustrantia*, vol. II, Romae 1953, p. 88.

<sup>79</sup> Cfr. SACRA CONGREGATIO PRO ECCLESIA ORIENTALI, *Decretum De Ordine Basiliano S. Josaphat* (12 maggio 1932), in *AAS* 24 (1932), pp. 239-240.

<sup>80</sup> La statistica è stata presa dal Catalogo OSBM interno non pubblicato. I dati sono aggiornati il 15 aprile 2016.

<sup>81</sup> Cfr. А. ПЕКАР, *Василянська Провінція Св. Миколая на Закарпатті*, in *Записки ЧСВВ: Нарис Історії Василянського Чину Святого Йосафата*, Рим 1992, pp. 383-416.

ha con il decreto della Sacra Congregazione per la Chiesa Orientale del 12 maggio 1932. Attualmente in essa vi sono 4 case religiose con 26 membri.

La culla della Provincia basiliana sul territorio dell'attuale Romania fu il Monastero di Bixad, fondato alla fine del sec. XVII. I monaci furono legati spiritualmente con i Monasteri della Transcarpazia, specialmente con quello di Mukachevo. Dopo la riforma della vita consacrata sul territorio, i Monasteri incominciarono ad unirsi e questo portò all'approvazione da parte della Sacra Congregazione dell'erezione, l'8 giugno 1937, della Provincia dei Santi Apostoli Pietro e Paolo in Romania<sup>82</sup>. Secondo i dati dell'ultima statistica, la Provincia riunisce 4 case religiose con 15 membri.

Anche i Monasteri dell'Ungheria che aderirono alla riforma della vita consacrata furono in forte legame con i basiliani della Transcarpazia. Dopo lo sviluppo notevole e la crescita vocazionale su quel territorio, il 7 marzo 1947 la Sacra Congregazione per la Chiesa Orientale decretò la costituzione canonica della Provincia di Santo Stefano<sup>83</sup>, la quale oggi riunisce soltanto 3 case religiose con 9 membri.

Subito dopo la prima e più importante ondata dei migranti ucraini in Brasile, avvenuta negli anni 1885-1887, e poi in Argentina, vennero i primi sacerdoti basiliani dalla Provincia Ucraina del Santissimo Salvatore per dare il supporto spirituale alla gente ucraina sul continente sud-americano. Con il tempo, vista la crescita quantitativa dei membri, il 6 dicembre 1932 la missione basiliana con il decreto del Superiore Generale diventò Vice-Provincia<sup>84</sup>, approvata il 12 maggio 1932 dalla Sacra Congregazione. Invece, il 22 maggio 1948 con decreto del Vicario Generale dell'Ordine, ottenuta la previa approvazione della Sacra Congregazione per la Chiesa Orientale, venne eretta la Provincia di San Giuseppe<sup>85</sup>. Secondo l'ultima statistica nella Provincia vi sono 16 case religiose con 100 religiosi.

---

<sup>82</sup> Cfr. А. ПЕКАР, *Спроба історії Румунської Провінції Св. Апостолів Петра і Павла*, in *Записки ЧСВВ: Нарис Історії Василянського Чину Святого Йосафата*, Рим 1992, pp. 460-472.

<sup>83</sup> Cfr. А. ПЕКАР, *Мадярська Провінція Св. Стефана (1947-1950)*, in *Записки ЧСВВ: Нарис Історії Василянського Чину Святого Йосафата*, Рим 1992, pp. 473-478.

<sup>84</sup> Nel diritto proprio dell'Ordine prima vi è stata la divisione, dal punto di vista quantitativo, in Province, Vice-Province e Città-Province. Tale terminologia è stata abolita durante la II Sessione della X Sinassi Generale Romana nel 2006. La decisione dei partecipanti alla Sinassi è notificata nei protocolli, presenti nell'archivio della Curia Generalizia. Dunque, oggi nell'Ordine è previsto solo un tipo di circoscrizione religiosa, cioè la Provincia.

<sup>85</sup> Cfr. SACRA CONGREGATIO PRO ECCLESIA ORIENTALI, *Decretum De Ordine Basiliano S. Josaphat* (12 maggio 1932), in AAS 24 (1932), pp. 239-240; cfr. В. БУРКО, *Бразилійська*

Il centro della migrazione ucraina in Argentina fu il dipartimento Apóstoles, dove vennero alla fine del sec. XIX i primi migranti; successivamente anche la capitale argentina Buenos Aires assunse importanza missionaria tra gli ucraini. La missione basiliana in Argentina fu sostenuta dai sacerdoti dalle Province Ucraina del Santissimo Salvatore e Brasiliana di San Giuseppe. L'erezione canonica della Provincia avvenne il 23 luglio 1948<sup>86</sup>. Oggi la Provincia Argentina non è molto numerosa: solo 3 case con 10 religiosi.

Per la pastorale tra i migranti ucraini negli Stati Uniti d'America nel 1889 arrivò il primo presbitero dalla Provincia Ucraina di Transcarpazia, che però non era dei basiliani riformati. Dopo pochi anni vennero anche gli altri basiliani e successivamente fu eretta la prima casa religiosa dell'Ordine a Chicago, da cui cominciò la missione basiliana negli Stati Uniti. In Canada, invece, la prima équipe dei missionari basiliani dall'Ucraina arrivò nel 1902. Dopo gli anni della pastorale tra i migranti ucraini, il 24 febbraio 1932 fu eretta la Provincia Americo-Canadese, che si sviluppò e aumentò quantitativamente soprattutto dopo la II Guerra Mondiale, quando arrivarono sul continente numerosi religiosi basiliani dalle Province europee. Il 23 luglio 1948 la Provincia Americano-Canadese fu divisa in due: 1) Americana<sup>87</sup> della Dormizione della Beata Vergine Maria, la quale oggi ha 7 case religiose con 26 religiosi; 2) Canadese<sup>88</sup> del Sacratissimo Cuore di Gesù, che attualmente ha 8 case religiose e 26 membri.

La Provincia dei Santi Cirillo e Metodio in Slovacchia trae le sue radici dal sec. XV, specialmente dal Monastero basiliano di Krásny Brod. Nel sec. XX la missione dei religiosi basiliani sul territorio dell'attuale Slovacchia fu sostenuta soprattutto dai membri della Provincia della Transcarpazia. Lo sviluppo della missione permise che alla fine del 1940 fu eretta la Delegazione Basiliana in Cecoslovacchia, la quale il 4 marzo 1948, dopo l'approvazione della Sacra Congregazione per la Chiesa Orientale, diventò

---

*Провінція Св. Йосифа*, in *Записки ЧСВВ: Нарис Історії Василянського Чину Святого Йосафата*, Рим 1992, pp. 493-516.

<sup>86</sup> Cfr. В. Г. КОВАЛИК, *Містопровінція Непорочного Зачаття П.Д.М. в Аргентині*, in *Записки ЧСВВ: Нарис Історії Василянського Чину Святого Йосафата*, Рим 1992, pp. 546-559.

<sup>87</sup> Cfr. А. ПЕКАР, *Американська Провінція Успення Матері Божої*, in *Записки ЧСВВ: Нарис Історії Василянського Чину Святого Йосафата*, Рим 1992, pp. 517-545.

<sup>88</sup> Cfr. М. СОЛОВІЙ, *Нарис праці ОО. Василян у Канаді (1902-1982)*, in *Записки ЧСВВ: Нарис Історії Василянського Чину Святого Йосафата*, Рим 1992, pp. 417-459.

Provincia dei Santi Cirillo e Metodio<sup>89</sup>. Oggi è una delle Province quantitativamente più piccole, perché conta solo di 4 case con 13 religiosi.

Dopo la II Guerra Mondiale tre Monasteri della Provincia Ucraina del Santissimo Salvatore, con quasi 50 religiosi, rimasero sul territorio dell'attuale Polonia. Successivi avvenimenti storico-migratori dell'Ucraina occidentale e della Polonia promossero lo sviluppo delle strutture basiliane del territorio per poter dare il sostegno necessario alla gente. Così con il decreto del Vicario Generale dell'Ordine il 2 luglio 1946 fu eretta la Delegazione Basiliana in Polonia<sup>90</sup>, la quale diventò Vice-Provincia con il decreto del Superiore Generale del 12 novembre 1983. Oggi la Provincia del Patrocinio della Beata Vergine Maria ha 4 case religiose con 16 membri.

I religiosi-presbiteri delle Province Ucraine e Brasiliana prestano il loro servizio pastorale fuori del territorio delle Province dell'Ordine: a Vilnius, Londra, Lisbona, Fatima, Lourdes e Roma (non soltanto presso la Casa Generalizia, ma anche presso la Sezione Ucraina della Radio Vaticana e il Pontificio Collegio Ucraino di San Giosafat<sup>91</sup>). Queste comunità o singoli religiosi dipendono dalle Province d'appartenenza, però vengono rette anche dalle disposizioni dirette del Superiore Generale.

#### **4. 5. La costituzione e la perdita dell'ufficio del Superiore Maggiore dell'Ordine**

La Sinassi Generale è la suprema autorità legislativa, di controllo e di indirizzo dell'attività dell'intero Ordine Basiliano di San Giosafat. Oltre le competenze previste dalla regola 402 dello Statuto, spetta alla Sinassi Generale eleggere, conformemente alle norme dello Statuto, il Superiore Generale, chiamato anche Protoarchimandrita, e i membri del suo consiglio. Secondo lo Statuto la Sinassi Generale ordinaria è convocata dal Superiore Generale sei mesi prima della data stabilita per il suo inizio. Ogni Sinassi Generale ordinaria è elettiva. Invece, la Sinassi Generale straordinaria può esse convocata sia dal Superiore Generale, o, se egli non è più in carica, dal

---

<sup>89</sup> Cfr. С. СОБОЛ, *Причинки до історії Провінції Св. Кирила і Методія в Чехословаччині*, in *Записки ЧСВВ: Нарис Історії Василянського Чину Святого Йосафата*, Рим 1992, pp. 479-492.

<sup>90</sup> Cfr. І. ПАТРИЛО, *Василянська Делегатура в Польщі*, in *Записки ЧСВВ: Нарис Історії Василянського Чину Святого Йосафата*, Рим 1992, pp. 560-574.

<sup>91</sup> Il responsabile della Sezione Ucraina della Radio Vaticana (che dal 1° gennaio 2016 è incorporata alla Segreteria per la Comunicazione) e il Rettore del Pontificio Collegio Ucraino di san Giosafat in: *Annuario Pontificio* (2016), Città del Vaticano 2016, pp. 1282, 1776.

primo consigliere generale con il consenso del consiglio del Superiore Generale e col parere dei Superiori Provinciali (cfr. Statuto OSBM rr. 403-404). Chi convoca la Sinassi Generale informa del fatto la Sede Apostolica, la gerarchia ecclesiastica ed i Superiori degli Ordini e delle Congregazioni delle Chiese *sui iuris* e delle località dove opera l'Ordine Basiliano (cfr. Statuto OSBM r. 405).

Il diritto comune stabilisce che un Superiore Generale di un Ordine o una Congregazione religiosa sia designato mediante elezione a norma degli Statuti (cfr. CCEO can. 515 §1). Rispettando la norma del canone, il Protoarchimandrita dell'Ordine Basiliano di San Giosafat viene eletto per uno spazio di tempo di otto anni, invece i suoi consiglieri, come anche il Vicario Generale, per quattro anni. Perciò durante ogni Sinassi Generale si procede alle elezioni dei consiglieri e del Vicario, e ogni seconda Sinassi si elegge il Prooroarchimandrita dell'Ordine.

L'eletto religioso, se accetta, viene proclamato Superiore Generale a norma di Statuto e subito dopo presta la professione di fede e la promessa prescritte ed assume immediatamente tutti i poteri dell'ufficio, inclusa la presidenza della Sinassi generale in corso (cfr. CCEO can. 958). Dell'esito delle elezioni viene tempestivamente informata la Congregazione per le Chiese Orientali.

Il diritto comune permette che i Superiori Provinciali degli Ordini e delle Congregazioni possono essere anche nominati. Nell'Ordine Basiliano essi, come pure i consiglieri provinciali, non vengono nominati, ma eletti dalle rispettive Sinassi Provinciali e confermati dal Superiore Generale con il consenso del suo consiglio. Bisogna ricordare che la Sinassi Provinciale è l'autorità legislativa e di controllo della rispettiva Provincia entro i limiti posti dal diritto comune e dallo Statuto dell'Ordine stesso. La Sinassi Provinciale ordinaria, convocata a norma dello Statuto dal Superiore Provinciale con un preavviso di almeno novanta giorni prima del suo inizio, ha come scopo l'elezione del Superiore Provinciale e dei suoi consiglieri, i quali durano quattro anni. Dunque, ogni Sinassi Provinciale ordinaria è elettiva. Invece la Sinassi Provinciale straordinaria può essere convocata sia dal Superiore Provinciale sia, se questi non è più in carica, dal primo consigliere con il consenso del consiglio del Superiore Provinciale e con l'approvazione del Superiore Generale, sia dallo stesso Superiore Generale con il consenso del suo consiglio (cfr. Statuto OSBM r. 420). Essa può avere vari scopi, anche non elettivi (cfr. Statuto OSBM r. 421).

Tutti gli eletti dalla Sinassi Provinciale vengono sottoposti, a norma di Statuto, alla conferma del Superiore Generale con il consenso del suo

consiglio. Il Religioso che è stato eletto all'ufficio di Superiore Provinciale ed è stato confermato viene proclamato Superiore Provinciale a norma dello Statuto e deve prestare immediatamente la professione di fede e la promessa prescritte ed assume subito tutti i poteri dell'incarico, inclusa la presidenza della Sinassi provinciale in corso (cfr. Statuto OSBM r. 434).

L'ufficio di Superiore Generale dell'Ordine o di Superiore Provinciale può diventare vacante per le cause previste dal diritto comune: 1) scadenza del tempo previsto per l'incarico; 2) morte del titolare; 3) rinuncia; 4) privazione; 5) nomina vescovile (cfr. CCEO 965 §1). Nel caso della rinuncia, fondata sulla giusta e proporzionata causa e presentata per iscritto all'autorità competente, essa deve essere accettata dalla Congregazione per le Chiese Orientali se si tratta della rinuncia del Protoarchimandrita o dal Superiore Generale se si tratta della rinuncia del Superiore Provinciale (cfr. CCEO 970)<sup>92</sup>.

#### **4. 6. La potestà in atto del Superiore Maggiore dell'Ordine Basiliano di San Giosafat**

Il modello autorganizzativo, assunto da un Istituto intero e da una Provincia in particolare, serve a provvedere allo sviluppo ed alla crescita della vita consacrata dello stesso Istituto. Perciò, governare non è equiparato ad un puro comandare e decidere, ma piuttosto significa agire nei limiti della propria competenza per raggiungere gli obbiettivi della comunità religiosa<sup>93</sup>. Proprio in questa prospettiva viene vista la potestà ordinaria del Superiore Maggiore, il quale in tutto il suo operato cerca di servire la comunità dell'Istituto ad egli affidata con le proprie doti e il potere dell'ufficio.

L'adempimento della santificazione, dell'insegnamento e del governo della comunità da parte di un Superiore Maggiore si concretizza negli atti ordinari o straordinari della propria competenza, previsti dal diritto comune o proprio. Prima di tutto si tratta di atti amministrativi della natura dei quali abbiamo già esposto nel capitolo precedente.

Prima di passare ad esaminare la potestà del Superiore Maggiore in atto, o meglio in atti amministrativi concreti, soffermandoci anzitutto sulla procedura e sulla modulistica, bisogna sottolineare che essa non è un concetto

---

<sup>92</sup> V. P. PINTO, *Commento al can. 187*, in P. V. PINTO (a cura di), *Commento al Codice di Diritto Canonico*, Città del Vaticano 2001, pp. 103-104.

<sup>93</sup> Cfr. P. MICHOWICH, *Il discernimento del Superiore Maggiore quale elemento determinante dei procedimenti amministrativi*, in *Annuario Iuris Canonici* 2 (2015), p. 31.

giuridico-filosofico astratto ma principalmente una prassi quotidiana molto concreta, posta sulla base delle decisioni del Superiore per il bene della propria comunità, dell'intero Istituto e di tutta la Chiesa. Tali atti, per essere posti validamente, devono rispettare i criteri giuridici previsti per gli atti amministrativi.

Gli atti amministrativi singolari<sup>94</sup> del Superiore Maggiore sono specialmente: 1) i decreti, con i quali per un caso speciale si dà una decisione o si fa una nomina entro i limiti della propria competenza; 2) i precetti singolari, con i quali viene imposto direttamente e legittimamente a un religioso di fare oppure omettere qualcosa, specialmente per sollecitare l'osservanza di una legge o una norma dello Statuto; 3) i rescritti, con i quali si concede a un religioso una dispensa o una licenza; 4) approvazioni, autorizzazioni, abilitazioni, esoneri, conferme, e così via<sup>95</sup> (cfr. CCEO can. 1510 §2).

Ogni atto amministrativo del Superiore Maggiore deve avere un'adeguata forma interna: 1) il soggetto, che è l'autorità competente; 2) l'oggetto, cioè il contenuto dell'atto stesso; 3) la causa motiva, che necessariamente deve rispecchiare il bene pubblico. A questi elementi interni si aggiunge anche la debita forma esterna dell'atto, la quale si differenzia dalla procedura formale dell'atto amministrativo. Inoltre, tale atto necessita di essere notificato, e solo in questo modo diventa efficace. Per le eventuali mancanze o trascuratezze degli elementi sopranominati un atto amministrativo potrebbe essere nullo, inesistente, inefficace oppure viziato. Dunque, all'esistenza, alla validità o all'efficacia dell'atto possono opporsi le seguenti realtà giuridiche: 1) la nullità; 2) l'annullabilità; 3) l'illegittimità; 4) la rescindibilità; 5) l'inesistenza<sup>96</sup>.

In seguito ci soffermeremo soltanto sulla forma esterna dell'atto amministrativo che manifesta la volontà del Superiore Maggiore ed è uno degli elementi che molto spesso viene trascurato e così nuoce alla validità del provvedimento stesso. La redazione testuale di un atto amministrativo deve essere fatta diligentemente, rispecchiando così tutta la serietà dell'atto stesso. Perciò, un provvedimento amministrativo del Superiore Maggiore deve includere cinque elementi della stesura testuale *ad validitatem*: 1) intestazione che indica l'autore dell'atto e la persona a cui esso è indirizzato; 2)

---

<sup>94</sup> Per approfondire vedi: D. CECCARELLI MOROLLI, *Breve panoramica circa il diritto amministrativo canonico orientale vigente: dagli atti ai ricorsi*, in *Iura Orientalia IV* (2008), pp. 31-78.

<sup>95</sup> Cfr. P.V. PINTO, *Diritto amministrativo canonico...*, pp. 241-244.

<sup>96</sup> Cfr. *Ibidem*, pp. 245-246.

motivazione che contiene l'esposizione delle considerazioni della natura giuridica, tecnica, amministrativa che giustificano l'emanazione dell'atto e determinano la volontà del Superiore; 3) preambolo che richiama le norme di legge e/o di regolamenti particolari in base ai quali l'atto viene emanato; 4) dispositivo che contiene la dichiarazione della volontà del Superiore e costituisce l'elemento decisionale dell'atto stesso, dal quale derivano gli effetti giuridici (del dispositivo fanno parte ugualmente le clausole complementari che aiutano a manifestare la volontà dell'autore dell'atto); 5) luogo, data, sottoscrizione e timbro (la firma del Segretario autentica la firma del Superiore e legalizza la qualifica dell'atto)<sup>97</sup>. Tutti gli atti del Superiore Maggiore vengono redatti sulla carta intestata dell'Ordine o rispettivamente della Provincia.

Quindi adesso proveremo ad esaminare gli atti del Superiore Maggiore, la natura dei quali è stata trattata nel capitolo precedente, esaminando l'*iter* processuale e presentando i requisiti necessari *ad validitatem*.

#### **4. 6. 1. L'esercizio della potestà ordinaria del Superiore Provinciale dell'Ordine**

Il Superiore Provinciale<sup>98</sup>, come abbiamo già visto precedentemente, è Gerarca nella Provincia e ha potestà di governo su tutti i religiosi e in tutto quello che riguarda il governo, spirituale e logistico, della Provincia e delle sedi religiose a lui sottoposte, secondo il diritto comune della Chiesa e lo Statuto (cfr. CCEO can. 511). Sintetizzando, possiamo notare che, a norma della disciplina ecclesiastica comune e dello Statuto dell'Ordine Basiliano di San Giosafat, al Superiore Provinciale spetta: 1) ogni anno, entro il primo semestre dell'anno successivo, presentare al Superiore Generale una relazione dettagliata sullo stato della Provincia che governa; 2) ogni anno, personalmente o tramite un suo delegato, visitare tutte le sedi della Provincia, guidare la loro attività, impartire disposizioni e consigli (cfr. CCEO cann. 420 §1 e 421); 3) indirizzare e guidare l'attività educativa, scolastica ed apostolica della Provincia; 4) esercitare nella Provincia l'autorità giudiziaria di prima istanza; 5) rappresentare e intervenire, in nome della Provincia, presso

---

<sup>97</sup> Riassunto delle lezioni del prof. L. LORUSSO durante il corso "Norme Generali", A.A. 2007-2008 presso il PIO.

<sup>98</sup> Per approfondire vedi: M STOKŁOSA, *La figura del Superiore Provinciale nel nuovo Codice di Diritto Canonico e nel diritto proprio della Congregazione dei sacerdoti del Sacro Cuore di Gesù*, Roma 2007.

l'autorità ecclesiastica e quella civile; 6) assicurare e promuovere uno stretto legame canonico con la Curia Generalizia e un contatto frequente con le altre Province e con gli altri Superiori Maggiori, entro i limiti delle sue competenze; 7) approvare le assenze dei membri della propria Provincia più lunghe di una settimana ma che non superano i sei mesi; 8) informare tutti i religiosi della Provincia sui documenti del Romano Pontefice e della Sede Apostolica, relativi all'Ordine ed ai religiosi, sulle decisioni della Sinassi Generale e di quella Provinciale e sulle disposizioni del Superiore Generale; 9) erigere case religiose, residenze, sedi missionarie e altre strutture religiose nella Provincia; 10) assegnare e trasferire i membri alle varie case religiose della sua Provincia; 11) assicurare la censura dei testi di qualsiasi natura, redatti dai religiosi della sua Provincia e destinati alla pubblicazione o diffusione (cfr. Statuto OSBM r. 510).

Oltre quelle competenze di natura generale, al Superiore Provinciale spettano le varie responsabilità nell'ambito della formazione dei propri religiosi, ad esempio: 1) selezionare ed ammettere i candidati al postulato; 2) ammettere al noviziato; 3) ridurre e prorogare la durata del postulato e del noviziato; 4) ammettere alla prima professione e al rinnovo della professione temporanea; 5) selezionare i candidati per lo studio; programmare i singoli piani della formazione accademica; 6) concedere le lettere dimissorie per le sacre ordinazioni diaconale e presbiterale; 7) erigere la sede degli studi nella propria Provincia; 8) inserire annualmente nel budget della Provincia le spese previste per la formazione dei propri religiosi (cfr. Statuto OSBM r. 511).

Invece in materia di organizzazione amministrativa ed economica al Superiore Provinciale spettano le seguenti mansioni: 1) assicurare l'adozione nella Provincia delle procedure amministrative stabilite dal Superiore Generale; 2) provvedere all'addestramento dei propri religiosi all'uso dei sistemi informatici; 3) provvedere al sostentamento adeguato dei membri della Provincia; 4) provvedere al finanziamento delle attività di apostolato dei propri religiosi; 5) amministrare la Provincia e il suo patrimonio, specialmente tramite l'approvazione dei bilanci della Provincia; 6) coordinare l'attività delle sedi religiose, anche al fine di ridurre la sperequazione economica tra le sedi della Provincia; 7) assicurare la corretta gestione finanziaria e patrimoniale nelle sedi religiose della Provincia, anche tramite le visite dell'Economo Provinciale nonché, se del caso, tramite audit affidati ad enti esterni all'Ordine; 8) provvedere all'esecuzione delle pie volontà, fondazioni, donazioni e liberalità stabilite in favore della Provincia; 9) permettere, secondo le norme del diritto ecclesiastico comune, che siano dati in affitto o

prestato i beni il cui valore non supera il livello stabilito dalla Sede Apostolica (cfr. Statuto OSBM rr. 512-513).

Competenza diretta del Superiore Provinciale è di nominare, confermare e proporre per la nomina i religiosi a lui sottoposti per gli incarichi gerarchicamente subordinati, conformemente allo Statuto dell'Ordine (cfr. Statuto OSBM r. 514). Quando l'ufficio del Superiore Provinciale diventa vacante, per qualsiasi motivo, il Vicario Provinciale diventa *ipso iure* Superiore Provinciale a tutti gli effetti.

#### **4. 6. 1. 1. L'ammissione al postulato dell'Ordine**

Secondo la norma dello Statuto OSBM può essere ammesso al postulato presso l'Ordine un cattolico di qualsiasi rito che desidera servire Dio nel modo specifico basiliano, che non ha impedimenti canonici ed è idoneo a condurre la vita religiosa nell'Ordine (cfr. CCEO cann. 448 e 517). Lo Statuto precisa anche l'età del candidato, il quale deve aver compiuto sedici anni (r. 20).

Mosso da retta intenzione il candidato presenta i seguenti documenti: 1) i certificati di nascita, di battesimo e della crismazione del santo myron; 2) un breve *curriculum vitae*; 3) un documento che certifica la buona condotta del candidato, rilasciato dal suo parroco; 4) il certificato della sacra ordinazione, se è in questione il candidato già ordinato; 5) il parere scritto del Vescovo eparchiale o del Rettore del seminario, se si tratta del candidato che è chierico eparchiale o seminarista; 6) l'ultimo certificato scolastico, accademico o professionale; 7) un certificato medico attestante lo stato di salute fisica e psichica; 8) il certificato di stato civile; 9) l'autorizzazione del competente Superiore Provinciale col consenso del suo consiglio, se si tratta di un candidato di rito latino. Questa documentazione va conservata presso l'archivio della Curia Provinciale (Statuto OSBM rr. 20-21).

L'ammissione al postulato è fatta dal Superiore Provinciale dopo aver ottenuto tutti i documenti richiesti e dopo aver sentito il parere di almeno uno dei suoi consiglieri. Inoltre, il diritto proprio dell'Ordine dà competenza anche al Maestro dei novizi, che però deve sentire il parere del Superiore della casa oppure, se egli stesso è il Superiore, dopo aver sentito il suo consiglio. Nel caso in cui il candidato viene ammesso al postulato dal Maestro dei novizi, quest'ultimo tempestivamente informa il Superiore Provinciale del fatto avvenuto (Statuto OSBM r. 23).

Normalmente il postulato di un anno intero e continuo viene effettuato nella Sede del noviziato, sotto la guida del Maestro dei novizi ed altri religiosi destinati alla formazione. Ma lo Statuto OSBM permette che il candidato

cominci questa prima tappa della prova in un'altra sede religiosa dell'Ordine, ma sempre sotto la guida di un basiliano sacerdote nominato dal Superiore Provinciale. Nonostante ciò il candidato è obbligato a trascorrere nella Sede del noviziato almeno gli ultimi tre mesi prima di essere ammesso al noviziato. La dispensa da questo obbligo viene data dal Superiore Provinciale soltanto per cause molto gravi (r. 24).

È di competenza del Superiore Provinciale potere ridurre la durata fino ad un minimo di nove mesi, se esistono motivi validi e d'accordo con il Maestro dei novizi o con l'altro sacerdote-guida e dopo aver sentito il parere del proprio consiglio. Ugualmente il Provinciale, su proposta del Maestro dei novizi e dopo aver consultato il suo consiglio, può prorogare il tempo del postulato ma non oltre un anno (Statuto OSBM r. 25).

Secondo la normativa interna il candidato all'inizio della prova compila la domanda di ammissione all'Ordine e al postulato<sup>99</sup> e una dichiarazione separata, per gli usi civili, specificando di non esigere alcun compenso per le attività da svolgere durante il tempo del postulato presso l'Ordine<sup>100</sup>. Dopo di che il Superiore Provinciale tramite il personale nominato per la formazione sottopone il candidato alla visita medica (Statuto OSBM rr. 26-27).

In qualsiasi momento di questa prova iniziale il candidato può liberamente e senza formalità lasciare l'Ordine, presentando soltanto una dichiarazione scritta al Maestro dei novizi e rispettivamente al sacerdote-guida, esprimendo la propria decisione<sup>101</sup>. Il candidato, in presenza di un motivo valido, può anche essere espulso dal Maestro dei novizi o dal competente sacerdote-guida, informando del fatto avvenuto il Superiore Provinciale (Statuto OSBM r. 29). Il candidato che è stato escluso dal postulato oppure non ha superato l'esame finale per poter essere ammesso al noviziato è considerato escluso *ipso facto* dall'Ordine ed è obbligato ad abbandonare la casa religiosa, salvo diversa decisione del Superiore Provinciale col consenso del suo consiglio (Statuto OSBM r. 31).

Visto che il diritto comune non stabilisce niente al riguardo, l'atto dell'ammissione al postulato da parte del Superiore Provinciale può essere fatto – dipende dalle usanze nelle Province – almeno in due modi. Il diritto proprio cioè lo Statuto oppure le disposizioni di una Provincia potrebbero stabilire il modo in cui avviene l'ammissione del candidato al postulato: 1) tramite la nota nel registro specifico dei candidati; 2) tramite l'atto amministrativo d'ammissione del Superiore Provinciale (di seguito proponiamo un modello di tale atto).

---

<sup>99</sup> Cfr. *Статут Василянського Чину Святого Йосафата...*, p. 333.

<sup>100</sup> Cfr. *Ibidem*, p. 334.

<sup>101</sup> Cfr. *Ibidem*, p. 335.

Dato a (*luogo*), il (*gg/mm/aaaa*).

Prot. N. ..../....

Oggetto: ammissione del candidato (*nome/cognome*) al postulato

P. (*nome/cognome*), Maestro dei novizi,

Io sottoscritto, P. (*nome/cognome*), nella mia qualità di Superiore della Provincia di (*nome della Provincia*) in (*paese*) dell'Ordine Basiliano di San Giosafat, accolta la domanda d'ammissione del (*gg/mm/aaaa*) del candidato (*nome/cognome*) al postulato nella nostra Provincia, nato il (*gg/mm/aaaa*) a (*luogo di nascita*), appartenente alla Chiesa (*nome della Chiesa sui iuris*), adempite tutte le disposizioni del diritto comune e dello Statuto dell'Ordine Basiliano di San Giosafat, in base della documentazione presentatami e dopo aver sentito il parere del mio consiglio (oppure: del P. (*nome/cognome*), Consigliere Provinciale) (ved. Statuto OSBM r. 23),

**ammetto il candidato (*nome/cognome*)  
per la prova del postulato**

la quale si svolgerà nella casa del noviziato a (*luogo*) nel periodo previsto dallo Statuto dell'Ordine. Durante il tempo del postulato il candidato è libero di lasciare definitivamente la casa di formazione in qualsiasi momento della prova, rispettando le formalità prescritte dal diritto (ved. Statuto OSBM r. 29 §1). Solo dopo aver trascorso con successo il tempo prescritto del postulato, il candidato potrà presentare la richiesta per essere ammesso al noviziato nel nostro Ordine.

L'atto è stato emanato ai fini giuridici interni.

In fede,

*(firma)*  
(*timbro*) P. (*nome/cognome*)  
Superiore Provinciale

*(firma)*  
P. (*nome/cognome*)  
Segretario Provinciale

#### 4. 6. 1. 2. L'ammissione al noviziato dell'Ordine

Al termine del postulato il candidato, spinto dalla voglia di servire Dio nell'Ordine Basiliano di San Giosafat, incomincia la seconda tappa della prova presso l'Istituto e compila la domanda d'ammissione al noviziato<sup>102</sup> e si prepara all'ammissione con tre giorni di riflessione e preghiera (cfr. Statuto OSBM rr. 48-49). Nell'ultimo periodo del postulato il candidato viene esaminato dal Maestro dei novizi con due esaminatori nominati dal Superiore Provinciale. E se l'esito dell'esame è favorevole, egli può essere proposto per l'ammissione al noviziato (cfr. CCEO cann. 519 e 453, Statuto OSBM r. 30).

Ammettere a questa seconda tappa della prova, consultato il suo consiglio, il Superiore Provinciale, dopo aver anche verificato l'idoneità del candidato ed accertato che egli non nasconde tendenze incompatibili con la vita religiosa<sup>103</sup> e che è stato soddisfatto tutto quanto è richiesto dal diritto comune e dallo Statuto per la validità e la liceità del noviziato. Alla valida e lecita ammissione al noviziato nell'Ordine Basiliano, oltre a quanto previsto nel can. 450 del CCEO, di cui abbiamo trattato nel capitolo precedente, si oppongono altresì: 1) un precedente concubinato notorio o pubblico; 2) malattie contagiose oppure croniche e gravi; 3) età superiore ai 50 anni; in quest'ultimo caso per essere lecitamente ammesso il candidato deve ottenere la dispensa dal Superiore Generale (Statuto OSBM r. 46).

Durante il noviziato nell'Ordine Basiliano di San Giosafat, che comincia con il rito liturgico della vestizione<sup>104</sup> (cfr. Statuto OSBM r. 50), si verifica l'attitudine del novizio e lo si prepara ad accogliere la proposta basiliana a consacrare la propria vita a Dio, mettendosi al servizio della comunità dell'Ordine e della Chiesa intera. Il noviziato nell'Ordine Basiliano di San Giosafat ha come scopo: 1) da parte del novizio, quello di sperimentare le esigenze specifiche dell'ascesi e della vita nell'Ordine, prima di intraprendere l'itinerario della professione religiosa; 2) da parte dell'Ordine, quello di preparare il novizio alla vita religiosa basiliana.

<sup>102</sup> Cfr. *Статут Василіянського Чину Святого Йосафата...*, p. 336.

<sup>103</sup> Cfr. CONGREGAZIONE PER GLI ISTITUTI DI VITA CONSACRATA E LE SOCIETÀ DI VITA APOSTOLICA, *Istruzione "Rinovationes causam" sull'aggiornamento della formazione alla vita religiosa* (6 gennaio 1969), in AAS 61 (1969), pp. 103-120.

<sup>104</sup> Il Regolamento Provinciale può stabilire le norme sul nuovo nome religioso, che può essere assunto durante il rito della vestizione dell'abito religioso basiliano (cfr. Statuto OSBM r. 50).

Dopo il rito liturgico d'inizio del noviziato, la domanda di ammissione del candidato viene controfirmata dal Maestro dei novizi e da due testimoni religiosi-basiliani di professione perpetua. Tale domanda viene trasmessa alla Curia Provinciale ed è conservata nel rispettivo archivio (cfr. Statuto OSBM r. 52).

La formazione dei novizi è sottoposta alla cura speciale del Superiore Provinciale. Per questo motivo egli nomina religiosi idonei e ben preparati per svolgere gli incarichi di Maestro dei novizi e dei collaboratori nella formazione<sup>105</sup>. Nella competenza del Superiore Provinciale è pure vigilare che la formazione basiliana si svolga secondo la *Ratio Formationis*, il Piano generale di formazione basiliana, nonché il programma specifico predisposto dal Maestro dei novizi (o dal sacerdote-guida), approvato dal Superiore Provinciale con il consenso del suo consiglio e confermato dal Superiore Generale dopo aver consultato il suo consiglio (cfr. Statuto OSBM r. 65).

Il novizio che non si sente adatto alla vita religiosa basiliana può abbandonare il noviziato in qualsiasi momento, presentando una dichiarazione<sup>106</sup> scritta al Maestro dei novizi (cfr. CCEO cann. 461 § 1 e 525 § 1). Ma anche in presenza di un valido motivo e su proposta del Maestro dei novizi, il Superiore della casa religiosa con il consenso del suo consiglio oppure con l'approvazione del Superiore Provinciale può, in qualsiasi momento, escludere il novizio dal noviziato. Il novizio escluso dal noviziato o che non è stato giudicato idoneo per la professione religiosa è escluso *ipso facto* dall'Ordine e deve abbandonare la sede religiosa, salvo diversa decisione del Superiore Provinciale col consenso del suo consiglio (cfr. Statuto OSBM rr. 54 e 56).

Rispondendo alla domanda d'ammissione del candidato, confrontata con le caratteristiche sul richiedente data dal Maestro dei novizi e con l'esito dell'esame al termine del postulato, a norma dello Statuto, il Superiore Provinciale, dopo aver consultato il suo consiglio, emette l'atto d'ammissione dell'interessato al noviziato, che potrebbe avere la seguente stesura testuale<sup>107</sup>:

---

<sup>105</sup> Cfr. *Правильник Провінції Отців Василіян Найсвятішого Спасителя в Україні*, Жовква 2013, pp. 23-25.

<sup>106</sup> Cfr. *Статут Василіянського Чину Святого Йосафата...*, pp. 337-338.

<sup>107</sup> Una copia dell'atto potrebbe essere indirizzata al candidato stesso.

Dato a (*luogo*), il (*gg/mm/aaaa*).

Prot. N. .... / ....

Oggetto: ammissione del candidato (*nome/cognome*) al noviziato

P. (*nome/cognome*), Maestro dei novizi,

Io sottoscritto, P. (*nome/cognome*), nella mia qualità di Superiore della Provincia di (*nome della Provincia*) in (*paese*) dell'Ordine Basiliano di San Giosafat, accolta la domanda d'ammissione del (*gg/mm/aaaa*) del candidato al noviziato nella nostra Provincia (*nome/cognome*), nato il (*gg/mm/aaaa*) a (*luogo di nascita*), ammesso nell'Ordine il (*gg/mm/aaaa*), adempite tutte le disposizioni a riguardo del diritto comune (ved. CCEO cann. 517-518) e dello Statuto dell'Ordine Basiliano di San Giosafat (ved. Statuto OSBM rr. 43-47), in base alla Sua relazione sull'interessato e dell'esito dell'esame al termine del postulato, dopo aver sentito il parere del mio consiglio (ved. Statuto OSBM r. 34),

**ammetto il candidato (*nome/cognome*)  
al noviziato nella Provincia Basiliana (*nome della Provincia*) in  
(*paese*)**

il quale si svolgerà nella casa del noviziato a (*luogo*) a norma del diritto comune e dello Statuto dell'Ordine. Durante il tempo del noviziato il candidato è libero di lasciare definitivamente la casa di formazione in qualsiasi momento della prova, rispettando le formalità prescritte dal diritto (ved. Statuto OSBM r. 54). Solo dopo aver trascorso con successo il tempo prescritto del noviziato, il candidato potrà presentare la richiesta per essere ammesso alla prima professione nel nostro Ordine.

L'atto è stato emanato ai fini giuridici interni.

In fede,

(*firma*)

(*timbro*) P. (*nome/cognome*)  
Superiore Provinciale

(*firma*)

P. (*nome/cognome*)  
Segretario Provinciale

### 4. 6. 1. 3. L'ammissione alla professione temporanea nell'Ordine

Alla fine dell'anno canonico del noviziato, il candidato, desiderando di continuare la sua ascesi religiosa nell'Ordine Basiliano di San Giosafat e dopo aver valutato le proprie forze ed idoneità, compila la domanda d'ammissione alla prima professione temporanea<sup>108</sup>, indirizzandola al proprio Superiore Provinciale.

A norma dello Statuto OSBM<sup>109</sup> il novizio che è proprietario di beni patrimoniali, prima di emettere la professione temporanea, deve darli in affidamento fiduciario a persone fisiche o giuridiche di sua scelta; deve dare inoltre disposizioni in merito all'uso e usufrutto dei beni. A questo fine egli compila una dichiarazione per gli usi civili, la quale deve rispettare tassativamente la normativa civile del luogo. Il facsimile del testo è stabilito dal Regolamento Provinciale di ogni singola Provincia<sup>110</sup>.

Dunque, alla prima professione temporanea nell'Ordine basiliano può essere ammesso il candidato che ha compiuto diciott'anni d'età, ha compiuto validamente il noviziato nell'Ordine, è idoneo psicologicamente e psichicamente e liberamente lo chiede (cfr. Statuto OSBM r. 73). Posseduti questi requisiti, il novizio può essere ammesso alla prima professione temporanea dal Superiore Provinciale con il consenso del suo consiglio su proposta del Maestro dei novizi, dopo aver sentito il parere del Superiore della casa di noviziato con il suo consiglio (cfr. Statuto OSBM r. 71 §2).

Dopo tre giorni interi di ritiro spirituale, stabilito dallo Statuto, il novizio emette la prima professione nell'Ordine davanti al Superiore Provinciale oppure ad un altro religioso legittimamente incaricato, durante la Divina Liturgia, con rito speciale, composto dalla lettura della formula della professione e dalla consegna al religioso della fascia o della cintura, dello Statuto e della candela accesa (cfr. Statuto OSBM r. 75).

A norma dello Statuto, l'atto d'emissione della prima professione temporanea, archiviato in seguito nella Curia Provinciale, riporta la formula

---

<sup>108</sup> Cfr. *Статут Василянського Чину Святого Йосафата...*, p. 338.

<sup>109</sup> I documenti richiesti per una valida ammissione alla prima professione temporanea nell'Ordine Basiliano di San Giosafat sono: 1) il certificato di battesimo; 2) il *Curriculum vitae*; 3) la domanda d'ammissione alla prima professione temporanea; 4) l'atto d'affidamento fiduciario dei beni, se il novizio è proprietario di beni patrimoniali; 5) la dichiarazione sull'esame al termine del noviziato (Statuto OSBM r. 72 §1).

<sup>110</sup> Cfr. *Статут Василянського Чину Святого Йосафата...*, p. 339.

pronunciata, la data e il luogo, il nome del religioso che ha emesso la professione, del religioso davanti al quale è stata emessa, nonché le firme dei due testimoni religiosi di professione perpetua (cfr. Statuto OSBM r. 77).

La professione temporanea nell'Ordine Basiliano di San Giosafat, con la quale il religioso è sciolto da tutti i precedenti incarichi ecclesiastici o civili, dura normalmente cinque anni e viene rinnovata annualmente a norma dello Statuto; essa però può essere ridotta a un minimo di tre anni oppure estesa ad un ulteriore anno, rispettando la procedura stabilita nello Statuto (r. 82). Il religioso si prepara ad ogni rinnovo con un giorno di ritiro spirituale, fermo restando l'obbligo del ritiro annuale di cinque giorni (cfr. Statuto OSBM r. 87). La formula del rinnovo della professione temporanea è identica a quella della prima professione.

Ammettere validamente al rinnovo della professione temporanea è di competenza del Superiore Provinciale con il consenso del suo consiglio, su domanda del religioso stesso e in base al parere del competente Superiore della casa religiosa con il suo consiglio (cfr. Statuto OSBM r. 89). L'interessato, due mesi prima della scadenza del termine della professione presenta liberamente la domanda d'ammissione al rinnovo<sup>111</sup>. *Ad validitatem* il diritto proprio esige che il rinnovo della professione temporanea avvenga nello stesso giorno e mese in cui è avvenuta la precedente emissione. Se si supera questa data, la professione è interrotta: di conseguenza il religioso si considera escluso dall'Ordine e per rientrarvi deve rifare il noviziato (cfr. CCEO can 527 n. 4), a meno che si verifichino eccezioni previste nel diritto proprio che permettono la sanazione del fatto (cfr. Statuto OSBM r. 85 §2).

Alla scadenza di ogni termine della professione temporanea l'interessato che, per validi motivi oppure in coscienza, non si sente in grado di rinnovare la professione, può lasciare liberamente l'Ordine, presentando al suo diretto Superiore una dichiarazione scritta<sup>112</sup>. Avendo validi motivi sul inidoneità del religioso, il Superiore della casa, sentito il parere del suo consiglio, chiede al Superiore Provinciale di non ammetterlo al rinnovo della professione (cfr. Statuto OSBM r. 93). Invece, se il religioso, sempre per validi motivi, decide di lasciare l'Ordine prima della scadenza del termine della professione in corso, può farlo presentando la domanda di separazione definitiva dall'Ordine<sup>113</sup>.

Secondo la normativa interna dell'Ordine, una malattia di natura fisica o psichica, specie se è contagiosa o cronica e grave, che a giudizio degli

---

<sup>111</sup> Cfr. Ibidem, p. 340.

<sup>112</sup> Cfr. Ibidem, p. 341.

<sup>113</sup> Cfr. Ibidem, p. 342.

esperti rende il religioso inadatto alla vita comunitaria nell'Ordine, presenta un motivo valido per non permettere il rinnovo della professione o l'emissione della professione perpetua, e quindi per dimetterlo definitivamente dall'Ordine. Se però la malattia è stata contratta durante il periodo della professione temporanea, per negligenza dell'Ordine o a causa di attività svolte nell'Ordine, il religioso non può essere dimesso (cfr. Statuto OSBM r. 95).

In seguito proponiamo quattro modelli degli atti del Superiore Provinciale: 1) dell'ammissione di un religioso alla prima professione (visto che il candidato per la prima professione nel momento in cui la chiede sta ancora nel noviziato, si raccomanda di indirizzare la lettera d'ammissione del Superiore Provinciale al Maestro dei novizi e una copia all'interessato); 2) del rinnovo della professione temporanea (dal primo rinnovo della professione temporanea si propone di indirizzare la rispettiva documentazione al religioso stesso e una copia al suo diretto Superiore); 3) della proroga della professione temporanea per sesto anno; 4) dell'esclusione dal rinnovo della professione temporanea.

Dato a *(luogo)*, il *(gg/mm/aaaa)*.

Prot. N. ..../....

Oggetto: ammissione alla prima professione del candidato  
*(nome/cognome)*

P. *(nome/cognome)*, Maestro dei novizi,

Io sottoscritto, P. *(nome/cognome)*, nella mia qualità di Superiore della Provincia di *(nome della Provincia)* in *(paese)* dell'Ordine Basiliano di San Giosafat, accolta la richiesta del *(gg/mm/aaaa)* del candidato *(nome/cognome)*, nato il *(gg/mm/aaaa)* a *(luogo di nascita)*, che ha iniziato il noviziato il *(gg/mm/aaaa)* a *(luogo)*, adempite tutte le disposizioni del diritto comune (ved. CCEO can. 527) e dello Statuto dell'Ordine Basiliano di San Giosafat (ved. Statuto OSBM rr. 72-74), dopo il parere favorevole del Superiore della casa del noviziato e del suo consiglio, dopo aver ottenuto il consenso del mio consiglio (cfr. Statuto OSBM r. 71 §2),

**ammetto *(nome/cognome)*  
alla prima professione temporanea**

per il tempo determinato dallo Statuto (ved. Statuto OSBM r. 82 §§ 1-2). Il rito della professione avrà luogo il *(gg/mm/aaaa)* a *(luogo)* e sarà presieduto dal P. *(nome/cognome)* (o da me medesimo).

Il professo temporaneo non potrà lasciare l'Ordine prima della scadenza del tempo della professione oppure senza adempiere tutte le formalità previste dallo Statuto (ved. Statuto OSBM rr. 93-94).

L'atto è stato emanato ai fini giuridici interni.

In fede,

*(firma)*  
*(timbro)* P. *(nome/cognome)*  
Superiore Provinciale

*(firma)*  
P. *(nome/cognome)*  
Segretario Provinciale

Dato a (*luogo*), il (*gg/mm/aaaa*).

Prot. N. ..../....

Oggetto: ammissione al rinnovo della professione temporanea di (*nome/cognome*)

Rev. Fratello (*nome/cognome*),

In risposta alla Sua richiesta del (*gg/mm/aaaa*) di rinnovare la professione temporanea nella Provincia (*nome della Provincia*) in (*paese*) dell'Ordine Basiliano di San Giosafat, io sottoscritto, P. (*nome/cognome*), nella mia qualità di Superiore della Provincia, sentito il parere favorevole del Suo Superiore diretto con il consiglio, ed ottenuto il consenso del mio consiglio, adempite tutte le disposizioni del diritto comune (ved. CCEO can. 527 nn. 3-4) e dello Statuto dell'Ordine Basiliano di San Giosafat (ved. Statuto OSBM rr. 84 e 87), in base alla documentazione presentatami (ved. Statuto OSBM r. 23),

**La ammetto al rinnovo  
della professione temporanea per il (*secondo/quinto*) anno**

Lei non potrà lasciare l'Ordine prima della scadenza del tempo della professione oppure senza adempiere tutte le formalità previste dallo Statuto (ved. Statuto OSBM rr. 93-94).

L'atto è stato emanato ai fini giuridici interni.

In fede,

(*firma*)  
(*timbro*) P. (*nome/cognome*)  
Superiore Provinciale

(*firma*)  
P. (*nome/cognome*)  
Segretario Provinciale

Dato a *(luogo)*, il *(gg/mm/aaaa)*.

Prot. N. ..../....

Oggetto: proroga della professione temporanea (sesto anno) per *(nome/cognome)*

Rev. Fratello *(nome/cognome)*,

Con la presente rispondo alla Sua richiesta del *(gg/mm/aaaa)* di una proroga della professione temporanea nella Provincia *(nome della Provincia)* in *(paese)* dell'Ordine Basiliano di San Giosafat per un ulteriore anno.

In conformità alla disciplina comune (ved. CCEO can. 526 §2) e allo Statuto OSBM (ved. r. 82 §2), tenuti presenti i motivi da Lei presentati, io sottoscritto, P. *(nome/cognome)*, nella mia qualità di Superiore Provinciale, dopo aver sentito il parere del Suo Superiore diretto con il suo consiglio, ed ottenuto il consenso del mio consiglio, adempiute tutte le disposizioni del diritto comune (ved. CCEO can. 527 nn. 3-4) e dello Statuto dell'Ordine Basiliano di San Giosafat (ved. Statuto OSBM rr. 84 e 87), in base alla documentazione presentatami (ved. Statuto OSBM r. 23),

**La ammetto al rinnovo  
della professione temporanea per il sesto anno**

Lei non potrà lasciare l'Ordine prima della scadenza del tempo della professione oppure senza adempiere tutte le formalità previste dallo Statuto (ved. Statuto OSBM rr. 93-94).

L'atto è stato emanato ai fini giuridici interni.

In fede,

*(firma)*

*(timbro)* P. *(nome/cognome)*  
Superiore Provinciale

*(firma)*

P. *(nome/cognome)*  
Segretario Provinciale

Dato a (*luogo*), il (*gg/mm/aaaa*).

Prot. N. ..../....

Oggetto: esclusione di (*nome/cognome*) dal rinnovo della professione temporanea

Rev. Fratello (*nome/cognome*),

In risposta alla Sua richiesta del (*gg/mm/aaaa*) di rinnovare la professione temporanea nella Provincia (*nome della Provincia*) in (*paese*) dell'Ordine Basiliano di San Giosafat, io sottoscritto, P. (*nome/cognome*), nella mia qualità di Superiore Provinciale, dopo aver consultato il mio consiglio e sentito il parere del Suo Superiore diretto con il suo consiglio (e dopo aver sentito il giudizio dei rispettivi periti medici<sup>114</sup>), a norma del can. 547 §1 (oppure 547 §2<sup>115</sup>) e della r. 83 dello Statuto OSBM,

**La escludo dal rinnovo  
della professione temporanea nell'Ordine.**

Questa mia decisione è dovuta al fatto (*qui il Superiore Provinciale espone la motivazione/le motivazioni dell'esclusione del religioso dal rinnovo della professione*).

Lei deve lasciare l'Ordine solo dopo la scadenza del tempo della Sua professione. Il mancato rinnovo della professione temporanea comporta gli effetti canonici previsti dal diritto.

L'atto è stato emanato ai fini giuridici interni.

In fede,

(*firma*)  
(*timbro*) P. (*nome/cognome*)  
Superiore Provinciale

(*firma*)  
P. (*nome/cognome*)  
Segretario Provinciale

---

<sup>114</sup> Se si tratta di un professo temporaneo che ha contratto una malattia fisica o psichica.

<sup>115</sup> Se il religioso viene escluso dal rinnovo per causa di una malattia.

#### 4. 6. 1. 4. L'emanazione delle lettere dimissorie per un religioso basiliano

Gli studenti basiliani che si preparano agli ordini sacri ricevono la formazione ai ministeri tramite il piano degli studi previsto dalla disciplina comune ecclesiastica, corrispondente ad un sessennio completo e composto da corsi di discipline filosofiche, della durata di un biennio, e corsi di discipline teologiche, della durata di un quadriennio (cfr. CCEO can. 348 §1 e Statuto OSBM r. 146 §1).

Il religioso di professione perpetua, che ha completato con successo gli studi stabiliti dal diritto e che ritiene di possedere i requisiti necessari, può chiedere, nel modo canonicamente prescritto, di ricevere gli ordini sacri ed essere ascritto presso l'Ordine. La scelta di ricevere gli ordini sacri deve essere cosciente e meramente libera. Perciò è severamente proibito imporre a un religioso, in qualsiasi modo e per qualunque motivo, di ricevere l'ordinazione diaconale e/o presbiterale come pure impedire l'ordinazione del candidato che, secondo la normativa vigente, è idoneo e non ha alcun impedimento canonico (cfr. CCEO can. 756 e Statuto OSBM 149).

Dunque, a norma dello Statuto, il candidato al presbiterato che ha completato con successo quattro anni dei corsi filosofico-teologici ed emesso i voti perpetui, può essere lecitamente ordinato diacono (cfr. CCEO can. 760 §1 e Statuto OSBM r. 146 §2). Nel caso del religioso che aspira soltanto al diaconato, completato il piano degli studi specifici previsto dal diritto comune, della durata almeno di un triennio (cfr. CCEO can. 354 e Statuto OSBM r. 146 §3), egli potrà essere ordinato.

Il Superiore Provinciale prima di procedere all'ordinazione del candidato deve raccogliere le informazioni<sup>116</sup>; consultare prima di tutto il Rettore della Sede degli studi ed il Superiore diretto del religioso (cfr. CCEO 771 e Statuto OSBM r. 150) e raccogliere tutti i documenti necessari: 1) la domanda d'ammissione all'ordinazione diaconale o presbiterale<sup>117</sup>; 2) il certificato degli studi compiuti; 3) le referenze di buona condotta del candidato, rilasciate dal rispettivo Rettore della Sede degli studi; 4) le referenze sulle caratteristiche del candidato e sulla sua libertà da ogni impedimento canonico, se lo giudica opportuno e se è il caso, del Vescovo

<sup>116</sup> Cfr. V. FAGIOLO, *Commento al cann. 1040-1041*, in P. V. PINTO (a cura di), *Commento al Codice di Diritto Canonico*, Città del Vaticano 2001, pp. 618-620.

<sup>117</sup> Cfr. *Статут Василянського Чину Святого Йосафата...*, pp. 345-346.

eparchiale o del Superiore dove il candidato è stato precedentemente; 5) il certificato dell'ordinazione diaconale, se si tratta del candidato al presbiterato (cfr. CCEO cann. 761 e 769 §1 e Statuto OSBM r. 153).

Il candidato che deve essere promosso a ricevere l'ordine sacro si prepara con una settimana di ritiro spirituale, fermo restando l'obbligo del ritiro annuale di cinque giorni (cfr. CCEO can. 772 e Statuto OSBM r. 151). Adempite tutte le formalità canoniche, spetta al Superiore Provinciale con il consenso del suo consiglio rilasciare le lettere dimissorie per l'ordinazione diaconale o/e presbiterale. "Le lettere sono indirizzare al Vescovo competente in ragione del luogo e rito, oppure ad un altro che ha ricevuto il mandato"<sup>118</sup>. Se il Vescovo-ordinante non è il Vescovo eparchiale del luogo dove l'ordinando ha il domicilio, è necessario avere la licenza di quest'ultimo (cfr. CCEO can. 537 §2).

Infine, va ricordato che il diritto esige che ogni Provincia abbia il registro degli ordinati custodito nell'archivio della Curia Provinciale<sup>119</sup>. Celebrata la sacra ordinazione, il Superiore Provinciale ha l'obbligo canonico<sup>120</sup> di annotare in quel registro il nome del religioso ordinato, del Vescovo ordinante, il luogo e il giorno dell'evento e ne dà comunicazione alla parrocchia presso la quale è registrato il battesimo dell'ordinato (cfr. CCEO cann. 774 §1 e 775 e Statuto OSBM r. 156).

---

<sup>118</sup> G. GIROTTI – J. KHOURY, *Commento al can. 537 §1*, in P. V. PINTO (a cura di), *Commento al Codice dei Canonici delle Chiese Orientali*, Città del Vaticano 2001, p. 433.

<sup>119</sup> Cfr. V. FAGIOLO, *Commento al can. 1053*, in P. V. PINTO (a cura di), *Commento al Codice di Diritto Canonico*, Città del Vaticano 2001, p. 624.

<sup>120</sup> Cfr. D. SALACHAS, *Commento al can. 774*, in P. V. PINTO (a cura di), *Commento al Codice dei Canonici delle Chiese Orientali*, Città del Vaticano 2001, pp. 645-646.

Dato a (*luogo*), il (*gg/mm/aaaa*).

Prot. N. .... / ....

Oggetto: lettera dimissoria per gli ordinandi

Io sottoscritto, P. (*nome/cognome*), Superiore della Provincia di (*nome della Provincia*) in (*paese*) dell'Ordine Basiliano di San Giosafat, accolta la richiesta del candidato (*nome/cognome*) al diaconato/presbiterato, nato il (*gg/mm/aaaa*) in (*luogo di nascita*), entrato nell'Ordine il (*gg/mm/aaaa*), emesso i voti perpetui il (*gg/mm/aaaa*), ordinano diacono il (*gg/mm/aaaa*)<sup>121</sup> in base alla documentazione presentatami (ved. CCEO can 769 §1 e Statuto OSBM r. 153), dopo aver ottenuto il consenso del mio consiglio

**ammetto (*nome/cognome*)  
all'ordinazione diaconale/presbiterale.**

Inoltre, con la presente assicuro che il candidato ha adempiuto con successo gli studi filosofico-teologici a norma del diritto, frequentando dal (*gg/mm/aaaa*) al (*gg/mm/aaaa*) il Seminario/Università (*nome dell'Istituzione accademica*) a (*luogo*), non ha nessun impedimento canonico all'ordinazione diaconale/presbiterale (ved. CCEO can. 762 §1), ha ottenuto le lettere testimoniali del Rettore del Seminario/Università e del suo Superiore diretto ed è intellettualmente, psichicamente e spiritualmente maturo a ricevere la sacra ordinazione.

Gli scrutini sull'idoneità del candidato sono stati eseguiti a norma del diritto.

In fede,

(*firma*)

(*timbro*) P. (*nome/cognome*)  
Superiore Provinciale

(*firma*)

P. (*nome/cognome*)  
Segretario Provinciale

---

<sup>121</sup> Se si tratta dell'ordinazione presbiterale.

Dato a (*luogo*), il (*gg/mm/aaaa*).

Prot. N. ..../....

Oggetto: ammissione all'ordinazione diaconale (oppure presbiterale) del candidato (*nome/cognome*)

Rev. Fratello (oppure Diacono) (*nome/cognome*),

In risposta alla Sua richiesta del (*gg/mm/aaaa*) di ricevere l'ordinazione diaconale/presbiterale, io sottoscritto, P. (*nome/cognome*), Superiore della Provincia (*nome della Provincia*) in (*paese*) dell'Ordine Basiliano di San Giosafat, dopo una diligente verifica della Sua idoneità, dei requisiti e della maturità intellettuale, psichica e spirituale, ottenuto il consenso del mio consiglio, verificato la presenza dei documenti richiesti dal can. 769 §1 del CCEO e dal r. 153 dello Statuto,

### **La ammetto all'ordinazione diaconale/presbiterale**

Nello stesso tempo Le ricordo l'obbligo di prepararsi per futura ordinazione con una settimana del ritiro spirituale, fermo restando l'obbligo del ritiro annuale di cinque giorni (cfr. CCEO can. 772 e Statuto OSBM r. 151).

Colgo l'occasione per congratularmi con Lei e gioisco che Lei ha chiesto liberamente e coscientemente l'ordinazione diaconale/presbiterale ed è pronto ad accettare tutti gli obblighi del Suo futuro stato, impegnandosi costantemente e fedelmente nel servire la Chiesa e comunità basiliana.

L'atto è stato emanato ai fini giuridici interni.

In fede,

(*firma*)  
(*timbro*) P. (*nome/cognome*)  
Superiore Provinciale

(*firma*)  
P. (*nome/cognome*)  
Segretario Provinciale

Dato a (*luogo*), il (*gg/mm/aaaa*).

Prot. N. ..../....

Oggetto: richiesta di conferire l'ordinazione diaconale/presbiterale a (*nome/cognome*)

S.E.R. (*nome/cognome/sede o titolo*)

Con la presente io sottoscritto, P. (*nome cognome*), Superiore della Provincia di (*nome della Provincia*) in (*paese*) dell'Ordine Basiliano di San Giosafat, mi rivolgo a Lei chiedendo di conferire l'ordinazione diaconale/presbiterale al religioso (*nome/cognome*), professo perpetuo (oppure diacono) del nostro Ordine, che attualmente è membro della comunità basiliana a (*luogo*) in territorio di Sua competenza.

Il candidato risulta idoneo ed intellettualmente, psichicamente e spiritualmente maturo a ricevere la sacra ordinazione. Inoltre, testifico che tutti i documenti richiesti dal can. 769 §1 del CCEO sono conservati nell'archivio della Curia Provinciale. In allegato Le invio la lettera dimissoria per il candidato all'ordinazione diaconale (oppure presbiterale) ed altri documenti a norma del diritto (ved. CCEO cann. 537 §2 e 769 §1).

L'ordinazione di (*nome/cognome*) potrebbe essere celebrata solennemente il (*gg/mm/aaaa*) nella solennità/festività di (...) nella chiesa (*nome della chiesa*) presso la casa basiliana a (*luogo*).

Colgo l'occasione per assicurarle le mie preghiere e chiedo la Sua benedizione.

In fede,

(*firma*)  
(*timbro*) P. (*nome/cognome*)  
Superiore Provinciale

Dato a (*luogo*), il (*gg/mm/aaaa*).

Prot. N. ..../....

Oggetto: richiesta della licenza per l'ordinazione diaconale/presbiterale di (*nome/cognome*)

S.E.R. (*nome/cognome/sede o titolo*)

Con la presente io sottoscritto, P. (*nome cognome*), Superiore della Provincia di (*nome della Provincia*) in (*paese*) dell'Ordine Basiliano di San Giosafat, chiedo a Lei di permettere a S.E.R. (*nome/cognome/sede o titolo*) di conferire l'ordinazione diaconale (oppure presbiterale) al religioso professo perpetuo (oppure diacono) del nostro Ordine (*nome/cognome*), che attualmente è membro della comunità basiliana a (*luogo*) in territorio di Sua competenza.

Il candidato risulta idoneo ed intellettualmente, psichicamente e spiritualmente maturo a ricevere la sacra ordinazione. Inoltre, testifico che tutti i documenti richiesti dal can. 769 §1 del CCEO sono conservati nell'archivio della Curia Provinciale. In allegato Le invio la lettera dimissoria per il candidato all'ordinazione diaconale (oppure presbiterale) ed altri documenti a norma del diritto (ved. CCEO cann. 537 §2 e 769 §1).

Con la Sua benedizione l'ordinazione di (*nome/cognome*) potrebbe essere celebrata solennemente il (*gg/mm/aaaa*) nella solennità/festività di (...) nella chiesa (*nome della chiesa*) presso la casa basiliana a (*luogo*).

Colgo l'occasione per assicurarLe le mie preghiere e chiedo la Sua benedizione.

In fede,

(*firma*)  
(*timbro*) P. (*nome/cognome*)  
Superiore Provinciale

Dato a *(luogo)*, il *(gg/mm/aaaa)*.

Prot. N. .... / ....

Oggetto: revoca dell'ordinazione diaconale/presbiterale di  
*(nome/cognome)*

S.E.R. *(nome/cognome/sede o titolo)*

Con la presente io sottoscritto, P. *(nome cognome)*, Superiore della Provincia di *(nome della Provincia)* in *(paese)* dell'Ordine Basiliano di San Giosafat, vorrei informarLa che l'ordinazione diaconale/presbiterale del religioso *(nome/cognome)*, professo perpetuo (oppure diacono) del nostro Ordine, membro della comunità basiliana a *(luogo)*, che è stata programmata per il *(gg/mm/aaaa)* nella solennità/festività di (...) nella chiesa *(nome della chiesa)* presso la casa basiliana a *(luogo)*, viene revocata a norma del diritto (oppure revocata per il tempo indeterminato).

Colgo l'occasione per ringraziarLa specialmente per il Suo sostegno spirituale alla comunità basiliana della nostra Provincia e per la Sua disponibilità. Le assicuro le mie preghiere e chiedo la Sua benedizione.

In fede,

*(firma)*  
*(timbro)* P. *(nome/cognome)*  
Superiore Provinciale

#### **4. 6. 1. 5. La presentazione di un religioso basiliano all'ufficio di parroco**

A norma del diritto comune (cfr. CCEO can. 543) e di quello proprio (cfr. Statuto OSBM r. 297 §1) un presbitero basiliano può essere nominato parroco, vicario parrocchiale oppure amministratore parrocchiale, sempre su richiesta del Vescovo eparchiale e su proposta del Superiore Provinciale. Alla sua cura può essere affidata una parrocchia sia in una chiesa eparchiale sia in una chiesa dell'Ordine dove è stata eretta la parrocchia. A tale religioso deve essere assicurata la necessaria stabilità nell'incarico, tenendo sempre presente il bene delle anime a lui affidate (cfr. Statuto OSBM r. 298).

Il religioso nominato parroco resta sottoposto al proprio Superiore diretto, ma nelle cose che riguardano il proprio ufficio è sottoposto al Vescovo eparchiale. Il Superiore, sia della casa dove abita il religioso parroco sia il Provinciale, non può interferire, se non previa intesa con il parroco, nella condizione della parrocchia.

Inoltre, lo Statuto OSBM ricorda che un basiliano parroco, vicario parrocchiale oppure amministratore parrocchiale ha tutti i diritti, i doveri e i privilegi come i presbiteri eparchiali che coprono i rispettivi uffici, salvo restando gli obblighi che derivano dalla professione perpetua presso l'Ordine ed il dovere di abitare nella comunità basiliana. Dunque, essi devono attenersi alle norme del diritto comune sui parroci, alle prescrizioni dello Statuto e all'accordo stipulato tra il Vescovo eparchiale e il Superiore Provinciale (cfr. Statuto OSBM 299).

Come abbiamo accennato nel capitolo precedente, le parrocchie affidate ai religiosi hanno una particolarità che riguarda l'amministrazione dei beni temporali<sup>122</sup>. Ogni parrocchia affidata alla cura di un religioso dell'Ordine Basiliano di San Giosafat deve avere una contabilità e conti correnti separati dalla casa religiosa. Nonostante ciò il diritto comunque permette che l'economista della casa basiliana, d'intesa con il proprio Superiore diretto, può anche curare l'amministrazione della parrocchia (cfr. Statuto OSBM r. 303).

Quando una parrocchia retta da un parroco basiliano si rende vacante per le cause previste dal diritto oppure quando il religioso parroco, per qualsiasi motivo, non può più adempiere ai propri doveri, il rispettivo Superiore diretto tempestivamente comunica il fatto al Vescovo eparchiale e

---

<sup>122</sup> Cfr. A. SOUSA COSTA, *Commento al can. 537*, in P. V. PINTO (a cura di), *Commento al Codice di Diritto Canonico*, Città del Vaticano 2001, p. 328.

al Superiore Provinciale, ai quali spetta di decidere come procedere in questo caso (cfr. Statuto OSBM r. 304).

Sia il Vescovo eparchiale che il Superiore Provinciale, ciascuno senza dover chiedere il consenso dell'altro, possono rimuovere dall'ufficio il basiliano parroco, vicario parrocchiale o amministratore parrocchiale, ma alla sola condizione di informare l'altra parte del fatto, fermo restando le clausole dell'accordo stipulato. Nessuno di essi è tenuto a dare spiegazioni sul motivo della sua decisione (cfr. Statuto OSBM r. 305).

In seguito presentiamo una proposta di un atto con cui il Superiore Provinciale presenta un religioso al Vescovo eparchiale per la nomina a parroco per una parrocchia presso la casa dell'Ordine oppure per una parrocchia dell'Eparchia o dell'Esarcato. Concluderemo con i formulari di convenzione tra il Vescovo eparchiale e il Superiore Provinciale.

Dato a (*luogo*), il (*gg/mm/aaaa*).

Prot. N. ..../....

Oggetto: presentazione del P. (*nome/cognome*) per la nomina all'ufficio di parroco (oppure vicario parrocchiale o amministratore parrocchiale)

S.E.R. (*nome/cognome/sede o titolo*)

Con la presente io sottoscritto, P. (*nome cognome*), nella mia qualità di Superiore della Provincia di (*nome della Provincia*) in (*paese*) dell'Ordine Basiliano di San Giosafat, a norma del can. 284 §2 del CCEO, presento il P. (*nome/cognome*), religioso della comunità basiliana a (*luogo*), per la nomina all'ufficio di parroco (oppure vicario parrocchiale o amministratore parrocchiale) della parrocchia (*nome della parrocchia*) a (*luogo*) presso la casa religiosa<sup>123</sup> della nostra Provincia per la durata determinata nella convenzione stipulata.

Nello stesso tempo testifico che il candidato da me presentato è idoneo, fornito di buoni costumi, di sana dottrina, di zelo delle anime, di prudenza e delle altre virtù e doti che sono richieste dal diritto per adempiere lodevolmente il ministero parrocchiale (cfr. CCEO can. 285 §1). In allegato Le invio il *curriculum vitae* del candidato ed altri documenti a norma del diritto.

Colgo l'occasione per assicurarLe le mie preghiere e chiedo la Sua benedizione.

In fede,

(*firma*)  
(*timbro*) P. (*nome/cognome*)  
Superiore Provinciale

(*firma*)  
P. (*nome/cognome*)  
Segretario Provinciale

---

<sup>123</sup> Se in questione la parrocchia presso una delle case religiose dell'Ordine.

**Convenzione<sup>124</sup> per l'affidamento della parrocchia (*nome della parrocchia*) a (*luogo*) eretta nella chiesa presso la casa religiosa della Provincia (*nome della Provincia*) in (*paese*) dell'Ordine Basiliano di San Giosafat**

Tra l'Eparchia (l'Arcieparchia o l'Esarcato) di (*nome e luogo della circoscrizione ecclesiastica*) in persona di S.E.R. (*nome/cognome/titolo*), e la Provincia basiliana (*nome della Provincia*) in (*paese*) con Sede Provinciale a (*luogo*) dell'Ordine Basiliano di San Giosafat, in persona del Rev.mo P. (*nome/cognome*), Superiore della Provincia, a norma del can. 282 §§1-2 del CCEO è stata sottoscritta la seguente Convenzione per l'affidamento della parrocchia (*nome della parrocchia*) a (*luogo*), eretta nella chiesa presso la casa religiosa dell'Ordine, alle cure pastorali dei membri della suddetta Provincia basiliana.

1. Il Vescovo eparchiale dell'Eparchia (oppure l'Arcieparchia o l'Esarcato) (*nome e luogo della circoscrizione ecclesiastica*), S.E.R. (*nome/cognome/titolo*), affida alla Provincia (*nome della Provincia*) in (*paese*) dell'Ordine Basiliano di San Giosafat, che in persona del Superiore Provinciale, P. (*nome/cognome*), a norma del CCEO e dello Statuto OSBM accetta, la cura pastorale della parrocchia (*nome della parrocchia*) a (*luogo*), eretta nella chiesa presso la casa religiosa della suddetta Provincia.

2. La parrocchia è retta e animata dal parroco che coordina tutte le attività parrocchiali secondo le direttive del rispettivo Vescovo eparchiale, a cui risponde personalmente della cura pastorale, fermo restando il can. 415 §1. Nella sua attività parrocchiale egli è aiutato da uno o più vicari parrocchiali ugualmente nominati dal Vescovo eparchiale a norma del diritto.

3. Il Superiore Provinciale si impegna a destinare alla parrocchia i religiosi della propria Provincia per gli uffici di parroco e di vicari parrocchiali a tempo pieno, i quali necessariamente devono essere religiosi basiliani e devono avere la dimora stabile nella casa religiosa presso la quale è stata eretta la parrocchia. Essi godranno di una certa stabilità, perciò in caso di trasferimento si terrà conto delle reali esigenze pastorali inerenti alla cura delle anime.

4. Il Superiore Provinciale ugualmente può destinarvi altri religiosi basiliani a tempo parziale per dare il sostegno al parroco e ai rispettivi vicari parrocchiali.

---

<sup>124</sup> I modelli delle Convenzioni qui presentati sono stati elaborati sull'esempio del progetto della Congregazione dei Sacerdoti del Sacro Cuore di Gesù, preso dal:  
[http://win.dehon.it/scj\\_dehon/cuore/segretari/docum/Guida%20per%20le%20provincie.pdf](http://win.dehon.it/scj_dehon/cuore/segretari/docum/Guida%20per%20le%20provincie.pdf)  
pp. 27-29 [18:40, 17 gennaio 2017]

5. La nomina e la rimozione di parroco e di vicari parrocchiali avvengono a norma del can. 284 §§1-2 del CCEO.

6. Il parroco ed i vicari parrocchiali hanno tutti i diritti, i doveri ed i privilegi come i presbiteri eparchiali che coprono gli stessi uffici, salvo restando gli obblighi che derivano dalla professione perpetua emessa nell'Ordine ed altri doveri verso la comunità basiliana.

7. I religiosi basiliani destinati alla pastorale presso la parrocchia esercitano il loro ministero in armonia con la pastorale dell'Eparchia (oppure dell'Arcieparchia o dell'Esarcato), nello spirito e con lo stile proprio dell'Ordine Basiliano di San Giosafat, in fraterna collaborazione con altri religiosi dell'Istituto e con i laici apostolicamente impegnati nell'Eparchia (oppure nell'Arcieparchia o nell'Esarcato).

8. Il parroco ed i vicari parrocchiali, come pure gli altri religiosi basiliani impegnati a norma del diritto nell'apostolato presso la parrocchia, sono sottoposti al proprio Superiore diretto. Soltanto nelle cose che riguardano gli uffici parrocchiali invece che al Superiore si sottomettono al competente Vescovo eparchiale. Perciò, il Superiore diretto del religioso parroco non può introdurre alcun cambiamento né dare alcuna disposizione nella parrocchia, se non previa intesa con il parroco stesso.

9. Sia il Vescovo eparchiale sia il Superiore Provinciale, ciascuno senza dover chiedere il consenso dell'altro e senza il dovere di dare la spiegazione della propria decisione, possono rimuovere i religiosi dagli uffici di parroco e di vicario parrocchiale, ma alla sola condizione di informare l'altra parte del provvedimento, fermo restando le altre clausole della Convenzione.

10. Quando la parrocchia diventa vacante per i motivi previsti dal diritto il Superiore diretto del religioso parroco tempestivamente comunica il fatto al Vescovo eparchiale e al Superiore Provinciale, ai quali spetta di decidere e provvedere a riguardo.

11. Le parti si danno atto reciprocamente che la chiesa ed i locali parrocchiali, precisamente determinati nella rispettiva planimetria, sono di proprietà dell'Ordine Basiliano di San Giosafat, come anche l'arredamento ed i beni mobili della parrocchia, secondo quanto è indicato nell'inventario.

12. Le parti convengono che la remunerazione del parroco e dei vicari parrocchiali è conforme a quando è stabilito dalle disposizioni per il sostentamento del clero della Chiesa (*nome sui iuris*) (oppure a carico della comunità parrocchiale). Invece la remunerazione dei religiosi basiliani impegnati presso la parrocchia a tempo parziale è conforme agli accordi tra le parti.

13. Il parroco nell'amministrazione della parrocchia, specialmente nell'amministrazione economica, seguirà le norme del diritto comune e si adegua alle disposizioni del diritto particolare della Chiesa (*nome*) *sui iuris* e dello Statuto OSBM.

14. La parrocchia deve avere una contabilità e conti correnti separati dalla casa religiosa presso la quale è stata eretta. Nonostante ciò è permesso che l'economista della casa basiliana, d'intesa con il suo Superiore diretto, può anche curare l'amministrazione economica della parrocchia.

15. Le offerte dei fedeli sono divise in: 50% allo sviluppo della parrocchia, all'apostolato parrocchiale, specialmente alle opere di catechesi giovanile (*e altre attività specifiche*), e 50% allo sostentamento della casa religiosa presso la quale è stata eretta la parrocchia<sup>125</sup>.

16. Le spese per gli eventuali lavori straordinari nella chiesa e negli edifici parrocchiali sono a carico della parrocchia, previo consenso del Superiore diretto della casa religiosa presso la quale è stata eretta la parrocchia (oppure del Superiore Provinciale).

17. L'affidamento della parrocchia di (*nome*) a (*luogo*) alla Provincia (*nome della Provincia*) in (*luogo*) dell'Ordine Basiliano di San Giosafat alle condizioni predette, è convenuto con decorrenza dal (*gg/mm/aaaa*) a tempo indeterminato (oppure fissare il periodo), può essere disdetto da parte del Superiore Provinciale e dal Superiore Generale dell'Ordine con il preavviso di un anno e da parte del Vescovo eparchiale con il preavviso di un anno.

18. Con il cambiamento del parroco, sempre nominato dal Vescovo eparchiale su proposta del Superiore Provinciale, la Convenzione sarà automaticamente rinnovata, a meno che non avvenga una esplicita dichiarazione in contrario.

19. La presente Convenzione può essere modificata in qualsiasi momento su proposta di una o due parti e con il consenso delle due parti.

(Viste le particolarità di ogni luogo e ogni Chiesa *sui iuris*<sup>126</sup> la Convenzione può contenere altre disposizioni di carattere spirituale, pratico-pastorale, economico, organizzativo, ecc.)

(*firma*)  
(*timbro*) (*nome/cognome/titolo*)  
Vescovo eparchiale

(*firma*)  
(*timbro*) P. (*nome/cognome*)  
Superiore Provinciale

---

<sup>125</sup> La divisione percentuale può essere precisata secondo le esigenze ed accordo tra le parti.

<sup>126</sup> Attualmente l'Ordine Basiliano di San Giosafat è presente in cinque Chiese *sui iuris*.

**Convenzione<sup>127</sup> per l'affidamento della parrocchia (*nome della parrocchia*) a (*luogo*) dell'Eparchia (oppure dell'Arcieparchia o dell'Esarcato) (*nome della circoscrizione ecclesiastica*) a un religioso dell'Ordine Basiliano di San Giosafat**

Tra l'Eparchia (oppure l'Arcieparchia o l'Esarcato) di (*nome e luogo della circoscrizione ecclesiastica*) in persona di S.E.R. (*nome/cognome/titolo*), e la Provincia basiliana (*nome della Provincia*) in (*luogo*) con Sede Provinciale a (*luogo*) dell'Ordine Basiliano di San Giosafat, in persona di P. (*nome/cognome*), Superiore della Provincia, a norma del can. 282 §§1-2 del CCEO è stata sottoscritta la seguente Convenzione per l'affidamento della parrocchia (*nome della parrocchia*) a (*luogo*) dell'Eparchia (oppure l'Arcieparchia o l'Esarcato) per le cure pastorali dei membri della suddetta Provincia basiliana.

1. Il Vescovo eparchiale dell'Eparchia (oppure l'Arcieparchia o l'Esarcato) (*nome e luogo della circoscrizione ecclesiastica*), S.E.R. (*nome/cognome/titolo*), affida alla Provincia (*nome della Provincia*) in (*paese*) dell'Ordine Basiliano di San Giosafat, che in persona del Superiore Provinciale, Rev.mo P. (*nome/cognome*), a norma del CCEO e dello Statuto OSBM accetta, la cura pastorale della parrocchia (*nome della parrocchia*) a (*luogo*), della sopraccitata Eparchia (oppure l'Arcieparchia o l'Esarcato).

2. La parrocchia è retta e animata dal parroco che coordina tutte le attività parrocchiali secondo le direttive del rispettivo Vescovo eparchiale, a cui risponde personalmente della cura pastorale, fermo restando il can. 415 §1. Nella sua attività parrocchiale egli è aiutato da uno o più vicari parrocchiali ugualmente nominati dal Vescovo eparchiale a norma del diritto.

3. Il Superiore Provinciale si impegna a destinare alla parrocchia i religiosi della propria Provincia per gli uffici di parroco e di vicari parrocchiali a tempo pieno. Essi godranno di una certa stabilità, perciò in caso di trasferimento si terrà conto delle reali esigenze pastorali inerenti alla cura delle anime.

4. Il Superiore Provinciale, d'accordo con il Vescovo eparchiale, può destinarvi anche altri religiosi basiliani a tempo parziale per sostenere l'attività pastorale nella parrocchia.

---

<sup>127</sup> Il modello della Convenzione è stato elaborato dal progetto della Congregazione dei Sacerdoti del Sacro Cuore di Gesù, preso dal:  
[http://win.dehon.it/scj\\_dehon/cuore/segretari/docum/Guida%20per%20le%20province.pdf](http://win.dehon.it/scj_dehon/cuore/segretari/docum/Guida%20per%20le%20province.pdf)  
 pp. 27-29 [18:40, 17 gennaio 2017]

5. La nomina e la rimozione di parroco e di vicari parrocchiali avvengono a norma del can. 284 §§1-2 del CCEO.

6. Il parroco ed i vicari parrocchiale hanno tutti i diritti, i doveri ed i privilegi come i presbiteri eparchiali che coprono gli stessi uffici, salvo restando gli obblighi che derivano dalla professione perpetua emessa nell'Ordine e il dovere di abitare nella casa religiosa dell'Ordine.

7. I religiosi basiliani destinati alla pastorale presso la parrocchia esercitano il loro ministero in armonia con la pastorale dell'Eparchia (oppure dell'Arcieparchia o dell'Esarcato), nello spirito e con lo stile proprio dell'Ordine Basiliano di San Giosafat, in fraterna collaborazione con altri religiosi dell'Istituto e con i laici apostolicamente impegnati nell'Eparchia (oppure nell'Arcieparchia o nell'Esarcato).

8. Il parroco ed i vicari parrocchiali, come pure gli altri religiosi basiliani impegnati a norma del diritto nell'apostolato presso la parrocchia, sono sottoposti al proprio Superiore diretto. Però nelle cose che riguardano gli uffici parrocchiali invece che al Superiore si sottomettono al competente Vescovo eparchiale. Perciò, il Superiore diretto del religioso parroco non può introdurre alcun cambiamento né dare alcuna disposizione nella parrocchia.

9. Sia il Vescovo eparchiale sia il Superiore Provinciale, ciascuno senza dover chiedere il consenso dell'altro e senza il dovere di dare la spiegazione della propria decisione, possono rimuovere i religiosi dagli uffici di parroco e di vicario parrocchiale, ma alla sola condizione di informare l'altra parte del provvedimento, fermo restando le altre clausole della Convenzione.

10. Quando la parrocchia diventa vacante per i motivi previsti dal diritto il Superiore diretto del religioso parroco tempestivamente comunica il fatto al Vescovo eparchiale e al Superiore Provinciale, ai quali spetta di decidere e provvedere a riguardo.

11. Le parti si danno atto reciprocamente che la chiesa ed i locali parrocchiali, precisamente determinati nella rispettiva planimetria, sono di proprietà dell'Ordine Basiliano di San Giosafat, come anche l'arredamento ed i beni mobili della parrocchia, secondo quanto è indicato nell'inventario.

12. Le parti convengono che la remunerazione del parroco e dei vicari parrocchiali è conforme a quando è stabilito dalle disposizioni per il sostentamento del clero della Chiesa (*nome sui iuris*) (oppure a carico della comunità parrocchiale o del Vescovo eparchiale). Invece la remunerazione dei religiosi basiliani impegnati presso la parrocchia a tempo parziale è conforme agli accordi tra le parti.

13. Il parroco nell'amministrazione della parrocchia, specialmente nell'amministrazione economica, seguirà le norme del diritto comune e si

adequa alle disposizioni del diritto particolare della Chiesa (*nome*) *sui iuris* e dello Statuto OSBM.

14. La parrocchia deve avere una contabilità e conti correnti separati dalla casa religiosa presso la quale è stata eretta.

15. Le offerte dei fedeli sono divise in: 40% allo sviluppo ed all'apostolato della parrocchia (*e altre attività specifiche*), 40% allo sostentamento della casa religiosa del parroco e 30% alle necessità dell'Eparchia (oppure dell'Archieparchia o dell'Esarcato)<sup>128</sup>.

16. Le spese per gli eventuali lavori straordinari nella chiesa e negli edifici parrocchiali sono a carico della parrocchia, previo consenso del Vescovo eparchiale.

17. L'affidamento della parrocchia di (*nome*) a (*luogo*) alla Provincia (*nome della Provincia*) in (*luogo*) dell'Ordine Basiliano di San Giosafat alle condizioni predette, è convenuto con decorrenza dal (*gg/mm/aaaa*) a tempo indeterminato (oppure fissare il periodo), può essere disdetto da parte del Superiore Provinciale e dal Superiore Generale dell'Ordine con il preavviso di un anno e da parte del Vescovo eparchiale con il preavviso di un anno.

18. Con il cambiamento del parroco, sempre nominato dal Vescovo eparchiale su proposta del Superiore Provinciale, la Convenzione sarà automaticamente rinnovata, a meno che non avvenga una esplicita dichiarazione in contrario.

19. La presente Convenzione può essere modificata in qualsiasi momento su proposta di una o due parti e con il consenso delle due parti.

(Viste le particolarità di ogni luogo e ogni Chiesa *sui iuris* la Convenzione può contenere altre disposizioni di carattere spirituale, pratico-pastorale, economico, organizzativo, ecc.)

(*firma*)  
(*timbro*) (*nome/cognome/titolo*)  
Vescovo eparchiale

(*firma*)  
(*timbro*) P. (*nome/cognome*)  
Superiore Provinciale

---

<sup>128</sup> Anche in questo caso la divisione percentuale può essere precisata secondo le esigenze ed accordo tra le parti.

#### **4. 6. 1. 6. L'ammonizione canonica ad un religioso basiliano**

Come è stato detto nel capitolo precedente l'ordinamento canonico vigente esige che prima di infliggere una pena il Superiore Maggiore deve intervenire con il provvedimento canonico quasi penale, cioè con l'ammonizione canonica (cfr. CCEO can. 1406 §2)<sup>129</sup>, la quale potrebbe essere data sia in via amministrativa sia in via giudiziaria.

Nell'Ordine Basiliano di San Giosafat spetta, oltre che al Superiore Generale, anche al Superiore Provinciale di dare ai religiosi sudditi l'ammonizione canonica a norma del diritto. Tale provvedimento, dato per esempio prima di dimettere un religioso dall'Istituto per causa di disobbedienza, normalmente viene preceduto, se lo permette la situazione, da un'ammonizione fraterna, sia orale sia scritta. Con l'ammonizione canonica, preceduta necessariamente da una seria investigazione sui fatti, il Superiore competente cerca di correggere l'atteggiamento del religioso o di prevenire l'eventuale delitto, dando al religioso il tempo conveniente per il ravvedimento (cfr. CCEO can. 1407 §1).

Dunque, in presenza di motivi validi, il Superiore Maggiore può e deve intervenire con una o più ammonizioni canoniche, le quali non hanno un carattere esortativo oppure amichevole, conseguente alla benevolenza o all'amicizia da parte del Superiore Maggiore, ma quello canonico, che esprime il potere di giurisdizione del Superiore sul religioso. Tale ammonizione deve essere data sempre per iscritto e conservata nel rispettivo archivio segreto (tutelando la buona fama del destinatario)<sup>130</sup>.

L'atto dell'ammonizione canonica, oltre agli elementi comuni a tutti gli atti amministrativi del Superiore Maggiore, deve contenere un breve riassunto del comportamento colpevole del religioso e le conseguenze che esso potrebbe comportare in caso di mancato cambiamento, fino alla sua espulsione dall'Istituto. Ugualmente è necessario sottolineare che tale atto non è una semplice correzione fraterna, ma è una ammonizione canonica, che ha delle conseguenze canoniche differenti dalla precedente. Inoltre, nell'atto bisogna specificare se si tratta della prima ammonizione canonica oppure già della seconda.

---

<sup>129</sup> Cfr. F. NIGRO, *Commento al can. 1339* in P. V. PINTO (a cura di), *Commento al Codice di Diritto Canonico*, Città del Vaticano 2001, pp. 789-790.

<sup>130</sup> Cfr. *Ibidem*, p. 790.

Dato a (*luogo*), il (gg/mm/aaaa).

Prot. N. ..../.....

Oggetto: ammonizione canonica a (*nome/cognome/titolo*)

Io sottoscritto, P. (*nome cognome*), nella mia qualità di Superiore della Provincia di (*nome della Provincia*) in (*paese*) dell'Ordine Basiliano di San Giosafat, a norma del can. 1406 §2 del CCEO, dopo una seria investigazione sui (*si può specificare: documenti, lettere, testimonianze dei testi, ecc.*), sento il dovere di adempiere il mio obbligo ed aiutarLa a cambiare il Suo atteggiamento errato (oppure di prevenire l'eventuale delitto).

Per questo motivo, mi impegno ad farLe notare che la Sua condotta non è tollerabile ed è contraria allo spirito della vita consacrata in genere ed alla disciplina basiliana in particolare. L'esito dell'investigazione mi permette di esprimere il giudizio riguardo al suo comportamento, specialmente in ciò che concerne (*indicare concretamente tutto quello di ciò il religioso viene rimproverato*). Tale Suo atteggiamento mi costringe a darLe

**la prima (oppure la seconda) ammonizione canonica.**

Inoltre, La avverto che il mancato tempestivo cambiamento del Suo atteggiamento errato può provocare la Sua espulsione dall'Ordine Basiliano di San Giosafat a norma del can. 500 del CCEO.

Colgo l'occasione per assicurarLe le mie preghiere e chiedo al Signore che La sostenga nel cammino del sincero pentimento e del cambiamento.

In fede,

(*firma*)  
(*timbro*) P. (*nome/cognome*)  
Superiore Provinciale

(*firma*)  
P. (*nome/cognome*)  
Segretario Provinciale

Testimoni dell'intimazione dell'atto (se è letto alla presenza dell'intimato):

- 1.
- 2.

Ha ricevuto: (*nome/cognome*) il (gg/mm/aaaa) a (*luogo*).

#### **4. 6. 1. 7. L'esclaustrazione di un religioso basiliano**

A norma del can. 548 §1 del CCEO e della r. 332 §2 dello Statuto OSBM l'indulto dell'esclaustrazione può essere concesso ad un religioso membro dell'Ordine Basiliano di San Giosafat unicamente dalla Sede Apostolica, cioè dalla Congregazione per le Chiese Orientali. Come abbiamo detto prima, possono verificarsi due casi: 1) l'esclaustrazione su richiesta del religioso e 2) quella imposta dall'autorità competente.

La Congregazione può concedere l'indulto d'esclaustrazione su domanda del religioso stesso, dopo aver sentito il parere del Superiore Generale con il suo consiglio, previa consultazione del competente Superiore Provinciale e del suo consiglio. Invece per imporre l'esclaustrazione la Congregazione necessita della domanda del Superiore Generale con il consenso del proprio consiglio.

Dunque, quando trattiamo della competenza del Superiore Provinciale in caso di esclaustrazione, vediamo che a lui spetta il diritto di: 1) rivolgere la richiesta del religioso al Padre Protoarchimandrita e 2) dare il suo parere assieme a quello del suo consiglio (cfr. CCEO can. 548 §1).

Quando un suddito si rivolge al proprio Superiore Provinciale con la richiesta dell'indulto di esclaustrazione (che comunque viene indirizzata al Superiore Generale o direttamente alla Sede Apostolica), al Superiore Provinciale spetta soltanto di passare la richiesta del religioso al Superiore Generale, accompagnandola con il proprio parere e quello del suo consiglio.

Quando è il Superiore Provinciale stesso a chiedere l'esclaustrazione per un religioso come una pena, prima di rivolgersi con la rispettiva richiesta al Superiore Generale, previa consultazione del proprio consiglio, egli deve provare anche gli altri mezzi adeguati, quali la correzione fraterna, l'ammonizione canonica, l'avvertimento della possibilità dell'esclaustrazione imposta e dell'espulsione dall'Ordine, cercando di aiutare il religioso a cambiare<sup>131</sup>.

Dopo aver ricevuto la risposta della Sede Apostolica, il Superiore Provinciale procedere all'esecuzione dell'indulto o del decreto di esclaustrazione, seguendo le norme dello Statuto e le disposizioni dell'autorità superiore.

---

<sup>131</sup> Cfr. G. GIROTTI – J. KHOURY, *Commento al can. 490*, in P. V. PINTO (a cura di), *Commento al Codice dei Canonici delle Chiese Orientali*, Città del Vaticano 2001, pp. 404-405.

Dato a (*luogo*), il (*gg/mm/aaaa*).

Prot. N. ..../....

Oggetto: richiesta dell'indulto d'escaustrazione per  
(*nome/cognome/titolo*)

Rev.mo P. (*nome/cognome*), Superiore Generale

Con la presente io sottoscritto, P. (*nome cognome*), nella mia qualità di Superiore della Provincia di (*nome della Provincia*) in (*paese*) dell'Ordine Basiliano di San Giosafat, a norma della r. 332 §2 dello Statuto OSBM, mi rivolgo a Lei chiedendo di avviare la procedura d'escaustrazione per (*nome/cognome/titolo*), membro della comunità basiliana a (*luogo*), il quale ha emesso i voti perpetui il (*gg/mm/aaaa*) nella nostra Provincia e ha ricevuto l'ordinazione diaconale (oppure presbiterale)<sup>132</sup> il (*gg/mm/aaaa*).

Dopo aver sentito il mio consiglio, ritengo che le motivazioni esposte dal richiedente nella lettera del (*gg/mm/aaaa*) indirizzata a Lei (oppure alla Sede Apostolica), che allego alla presente, sono sufficienti per rilasciare l'indulto d'escaustrazione per un periodo di un anno (oppure per la durata più lunga).

(*Durante il periodo di escaustrazione, a norma del diritto comune e dello Statuto OSBM, il Rev. P. (nome/cognome) sarà accolto da S.E.R. (nome/cognome/titolo)*)<sup>133</sup>.

Ringraziando per la pregiata attenzione, colgo l'occasione per assicurarLe le mie preghiere.

In fede,

(*firma*)  
(*timbro*) P. (*nome/cognome*)  
Superiore Provinciale

(*firma*)  
P. (*nome/cognome*)  
Segretario Provinciale

<sup>132</sup> In caso del religioso che ha ricevuto la Sacra Ordinazione.

<sup>133</sup> Tale aggiunta viene messa quando si tratta del religioso chierico.

Dato a (*luogo*), il (*gg/mm/aaaa*).

Prot. N. ..../....

Oggetto: richiesta del decreto d'escaustrazione per (*nome/cognome/titolo*)

Rev.mo P. (*nome/cognome*), Superiore Generale

Con la presente io sottoscritto, P. (*nome cognome*), nella mia qualità di Superiore della Provincia di (*nome della Provincia*) in (*paese*) dell'Ordine Basiliano di San Giosafat, mi rivolgo a Lei chiedendo di avviare la procedura d'escaustrazione imposta, a norma della r. 332 §3 dello Statuto OSBM, per (*nome/cognome/titolo*), membro della comunità basiliana a (*luogo*), il quale ha emesso i voti perpetui il (*gg/mm/aaaa*) nella nostra Provincia e ha ricevuto l'ordinazione diaconale (oppure presbiterale)<sup>134</sup> il (*gg/mm/aaaa*).

Il motivo della mia richiesta è il comportamento inadeguato del religioso, caratterizzato da (*difficoltà di vivere nella comunità, illegittime assenze dalla casa religiosa per cause famigliari, disobbedienza ai Superiori diretti, ecc.*)

Dopo le correzioni paterne (l'ammonizione canonica del (*gg/mm/aaaa*), ecc.) andate a vuoto, a mio parere, sostenuto dal parere del mio consiglio, le motivazioni sono sufficienti per chiedere alla Sede Apostolica di rilasciare il decreto d'escaustrazione imposta per un periodo di un anno (oppure per la durata più lunga), sperando che tale tempo sia un buon rimedio per il religioso in causa.

(*Durante il periodo di escaustrazione imposta, a norma del diritto comune e dello Statuto OSBM, il Rev. P. (nome/cognome) sarà accolto da S.E.R. (nome/cognome/titolo)*)<sup>135</sup>.

Ringraziando per la pregiata attenzione, colgo l'occasione per assicurarLe le mie preghiere.

In fede,

(*firma*)

(*timbro*) P. (*nome/cognome*)  
Superiore Provinciale

(*firma*)

P. (*nome/cognome*)  
Segretario Provinciale

---

<sup>134</sup> In caso del religioso che ha ricevuto la Sacra Ordinazione.

<sup>135</sup> Tale aggiunta viene messa quando si tratta del religioso chierico.

#### 4. 6. 1. 8. La dimissione di un religioso basiliano dall'Ordine

Il religioso sia professo temporaneo sia professo perpetuo viene considerato dimesso *ipso iure* dall'Ordine in due casi; 1) quando pubblicamente ha abbandonato la fede cattolica tramite l'apostasia, l'eresia, lo scisma, la negazione risoluta di qualche verità da credere per fede divina e cattolica o il rifiuto della sottomissione alla Suprema autorità della Chiesa o della comunione con i fedeli cattolici; 2) quando ha celebrato oppure anche solo civilmente attentato il matrimonio (cfr. CCEO cann. 497 §1 e 1436, 1437). Come è stato detto prima, nel caso della dimissione *ipso iure* il religioso si dimette da solo, dunque, il Superiore Maggiore non deve fare il processo e ovviamente non è obbligato alle due ammonizioni canoniche o altri preavvisi.

In caso di dimissione per diritto stesso, a norma del can. 497 §2 e della r. 351 dello Statuto OSBM, il Superiore Provinciale, dopo aver consultato il proprio consiglio, deve: 1) senza alcun ritardo, raccolte le prove, emettere una dichiarazione del fatto, affinché consti canonicamente della dimissione; 2) tempestivamente informare il Superiore Generale, il quale passerà l'informazione alla Sede Apostolica.

Tranne i casi, di cui appena abbiamo trattato, che dimettono automaticamente un religioso dall'Ordine, possono verificarsi altri che permettono al Superiore Maggiore di dimettere un suo suddito *per decretum*. Oltre a quanto stabilito nel can. 552 §2 del CCEO, ci sono altri motivi stabiliti dallo Statuto OSBM, ossia: 1) continua trascuratezza degli obblighi della vita consacrata; 2) ostinata disubbidienza alle disposizioni dei Superiori nelle cose importanti; 3) sostegno ostinato o divulgazione di dottrine religiose contrastanti con la dottrina della Chiesa; 4) pubblica adesione a ideologie contaminate da materialismo, ateismo, razzismo o estremismo politico come pure fondamentalismo ed estremismo religioso; 5) illegittima assenza dalla comunità per più di due settimane; 6) condotta moralmente scandalosa; 7) ricerca o creazione illecita di uno stile di vita oppure di spiritualità contrari o devianti da quelli del nostro Ordine; 8) gravi negligenze oppure grave abuso di potere nello svolgimento del proprio incarico; 9) altri motivi gravi riconosciuti come tali dalla dottrina ecclesiastica (cfr. Statuto OSBM r. 355).

Il Superiore competente con vari mezzi deve provare a riportare il religioso sulla giusta direzione, però, se risulta inevitabile la dimissione egli proponga al suddito la soluzione pacifica della separazione volontaria. Se la

proposta non è accettata e la sanzione è necessaria, il Superiore procede alla dimissione con un decreto.

Quando si tratta della dimissione di un professo perpetuo, che *ad validitatem* richiede l'adempimento dei cann. 500 §§2-4 e 501§1 del CCEO, la procedura è un po' più impegnativa: 1) la dimissione deve essere preceduta, a meno che la natura della causa di dimissione lo escluda, da due ammonizioni, con formale comminazione della dimissione, che siano andate a vuoto; 2) le cause della dimissione (che per validità del provvedimento devono essere gravi, imputabili e giuridicamente provate), unite alla mancata emendazione necessitano di essere manifestate per iscritto al religioso e dopo ogni ammonizione egli deve avere piena facoltà di difendersi; 3) trascorse tre settimane del tempo utile dall'ultima ammonizione (cfr. Statuto OSBM r. ). Dopo di che il Superiore Provinciale può avviare il processo, scrivendo al Superiore Generale.

In caso di dimissione *per decretum* di un religioso sia professo temporaneo sia professo perpetuo, le competenze del Superiore Provinciale sono molto vaste, specialmente nella prima fase, che si caratterizza dall'impegno per ottenere l'emendamento del religioso e dalla raccolta delle prove; invece sono modeste in fase finale: ad egli spetta, dopo aver adempiuto quanto prescritto dal diritto comune e dello Statuto OSBM, di inviare al Superiore Generale per la decisione le rispettive proposte documentate di dimissioni, allegando tutto il materiale documentario necessario<sup>136</sup>.

---

<sup>136</sup> Cfr. D. SALACHAS, *La vita consacrata nel Codice dei Canonici delle Chiese Orientali...*, pp. 258-259.

Dato a (*luogo*), il (*gg/mm/aaaa*).

Prot. N. ..../....

Oggetto: dichiarazione di dimissione *ipso iure* di (*nome/cognome/titolo*)

Rev.mo P. (*nome/cognome*), Superiore Generale

Con la presente io sottoscritto, P. (*nome cognome*), nella mia qualità di Superiore della Provincia di (*nome della Provincia*) in (*paese*) dell'Ordine Basiliano di San Giosafat, in virtù di gravi obblighi che derivano da questo incarico, a norma del can. 497 §1 del CCEO e della r. 350 dello Statuto OSBM, raccolte le prove documentarie sul religioso, membro della comunità basiliana a (*luogo*)<sup>137</sup>, che ha emesso i voti temporanei (o perpetui) il (*gg/mm/aaaa*) ed è stato ordinato diacono (o presbitero)<sup>138</sup> il (*gg/mm/aaaa*), dopo aver sentito il parere del mio consiglio,

**dichiaro che (*nome/cognome/titolo*)  
è dimesso *ipso iure* dall'Ordine Basiliano di San Giosafat**

per il motivo di pubblico abbandono della fede cattolica (*si può specificare la fattispecie*) (cfr. CCEO can. 497 §1, n. 1) (oppure perché ha celebrato il matrimonio o perché ha civilmente attentato il matrimonio (cfr. CCEO can. 497 §1, n. 2).

Alla presente dichiarazione aggiungo le copie delle prove documentarie, di cui sopra, raccolte a norma del diritto, che sono archiviate nell'archivio della Provincia.

La presente dichiarazione è stata emanata per dare testimonianza del fatto avvenuto in foro esterno.

Ringraziando per la pregiata attenzione, colgo l'occasione per assicurarLe le mie preghiere.

In fede,

(*firma*)  
(*timbro*) P. (*nome/cognome*)  
Superiore Provinciale

(*firma*)  
P. (*nome/cognome*)  
Segretario Provinciale

<sup>137</sup> Se il religioso abitava in comunità.

<sup>138</sup> Quando in questione è il religioso chierico.

Dato a (*luogo*), il (*gg/mm/aaaa*).

Prot. N. ..../....

Oggetto: proposta per la dimissione *per decretum* di (*nome/cognome/titolo*), religioso professo temporaneo (oppure perpetuo)

Rev.mo P. (*nome/cognome*), Superiore Generale

Con la presente io sottoscritto, P. (*nome cognome*), nella mia qualità di Superiore della Provincia di (*nome della Provincia*) in (*paese*) dell'Ordine Basiliano di San Giosafat, in virtù di gravi obblighi che derivato da questo incarico, a norma di diritto, raccolte le prove documentarie sul religioso, membro della comunità basiliana a (*luogo*), che ha emesso i voti temporanei (oppure perpetui) il (*gg/mm/aaaa*) ed è stato ordinato diacono (o presbitero)<sup>139</sup> il (*gg/mm/aaaa*), dopo aver ottenuto il consenso del mio consiglio,

**chiedo di avviare la procedura per la dimissione *per decretum* di (*nome/cognome/titolo*) dall'Ordine Basiliano di San Giosafat**

per il motivo di mancanza di spirito religioso (oppure continua trascuratezza degli obblighi della vita consacrata, ostinata disubbidienza alle disposizioni dei Superiori, ecc. (*ved. CCEO can 552 §2 e Statuto OSBM r. 357*).

Inoltre, testifico che il religioso in causa ha ricevuto diverse volte le correzioni paterne dal suo Superiore diretto, come anche, a norma del can. 552 §2<sup>140</sup> (per il professo perpetuo: a norma dei cann. 553 e 500 §2), due ammonizioni canoniche del (*gg/mm/aaaa*) e del (*gg/mm/aaaa*), con formale comminazione della dimissione, che sono andate a vuoto.

Le cause di questa mia proposta di dimissione sono gravi e, da parte del religioso, anche esterne ed imputabili (per il professo perpetuo anche: giuridicamente provate), unite alla mancata emendazione.

Alla presente aggiungo anche le copie delle prove documentarie (oppure per il religioso professo temporaneo: le dichiarazioni sul comportamento del religioso da parte dei Superiori competenti), raccolte a norma del diritto, che sono archiviate nell'archivio della Provincia.

Ringraziando per la pregiata attenzione, colgo l'occasione per assicurarLe le mie preghiere.

In fede,

(*firma*)

(*timbro*) P. (*nome/cognome*)  
Superiore Provinciale

(*firma*)

P. (*nome/cognome*)  
Segretario Provinciale

---

<sup>139</sup> Quando in questione è il religioso chierico.

<sup>140</sup> Per il religioso che ha emesso solo i voti temporanei.

#### 4. 6. 1. 9. L'espulsione di un religioso basiliano dall'Ordine

Il Superiore Provinciale, in forza del proprio ufficio, ottenuto il consenso del proprio consiglio, può espellere un religioso suddito che è causa di palese e grave scandalo o di un danno all'Ordine oppure a una parte dell'Istituto, facendogli deporre subito l'abito religioso (cfr. CCEO cann. 498 §1 e 551, cfr. Statuto OSBM r. 352).

A volte troviamo che vari autori definiscono l'espulsione imposta del religioso come una dimissione immediata in caso urgente<sup>141</sup>. A nostro parere, si può farlo soltanto in modo approssimativo: avendo esaminato nel capitolo precedente la natura dell'espulsione abbiamo notato che l'espulsione non comporta di per sé la dimissione definitiva del religioso dall'Ordine<sup>142</sup> e il competente Superiore Maggiore deve avviare la procedura per dimettere il reo oppure deferire all'autorità a cui l'Istituto è giuridicamente soggetto.

Di conseguenza, a norma dello Statuto OSBM, il Superiore di una Provincia basiliana, dopo aver espulso con decreto il religioso a norma del diritto, deve procurare, se è il caso, che sia promosso il processo giuridico di dimissione a norma del diritto oppure deve deferire la cosa al Superiore Generale dell'Ordine, tutelando in questo modo anche il diritto di difesa dell'interessato (cfr. CCEO can. 498 §2 e Statuto OSBM r. 353 §2).

Secondo il diritto proprio dell'Ordine Basiliano di San Giosafat, il religioso espulso che ha già emesso i voti perpetui nell'Ordine, oltre la deposizione dell'abito religioso, perde temporaneamente, fino alla formalizzazione dell'espulsione a norma del diritto, la voce attiva, passiva e deliberativa (cfr. Statuto OSBM r. 354 n. 2). Né il diritto comune, né quello proprio stabilisce sulla residenza del religioso, perciò si valuta il fatto e si seguono le disposizioni del competente Superiore Maggiore.

Dunque, al Superiore Provinciale spetta anzitutto di esaminare il fatto: se le cause sono sufficienti per procedere con l'espulsione immediata (cfr. can. 498 §1). Dopo di che egli necessita del consenso del suo consiglio ed emana l'atto di espulsione<sup>143</sup> rispettando le prescrizioni canoniche al riguardo.

---

<sup>141</sup> Cfr. M. ALBERTINI, *Commento al can. 703*, in P. V. PINTO (a cura di), *Commento al Codice di Diritto Canonico*, Città del Vaticano 2001, p. 374.

<sup>142</sup> Cfr. D. SALACHAS, *La vita consacrata nel Codice dei Canonici delle Chiese Orientali...*, p. 183.

<sup>143</sup> L'esempio dell'atto lo troviamo di seguito.

Dato a (*luogo*), il (*gg/mm/aaaa*).

Prot. N. .... / ....

Oggetto: espulsione imposta di (*nome/cognome/titolo*)

Io sottoscritto, P. (*nome cognome*), nella mia qualità di Superiore della Provincia di (*nome della Provincia*) in (*paese*) dell'Ordine Basiliano di San Giosafat, in virtù di gravi obblighi che derivato da questo incarico, specialmente di promuovere il bene della Provincia e l'ascesi spirituale dei suoi membri, in virtù delle mie facoltà, dopo aver raccolto le prove necessarie ed ottenuto il consenso del mio consiglio, a norma del can. 498 §1 del CCEO e della r. 353 dello Statuto OSBM, emetto il presente decreto con cui

**(nome/cognome/titolo)**

nato il (*gg/mm/aaaa*) a (*luogo*), ammesso nella Provincia di (*nome della Provincia*) in (*paese*) dell'Ordine Basiliano di San Giosafat il (*gg/mm/aaaa*), prima professione emessa il (*gg/mm/aaaa*), i voti perpetui il (*gg/mm/aaaa*), ordinato diacono/presbitero<sup>144</sup> il (*gg/mm/aaaa*),

**è espulso dall'Ordine Basiliano di San Giosafat  
con tutte le conseguenze giuridiche che derivano da questo atto,**

per il motivo di condotta gravemente contraria alle esigenze dei voti religiosi che costituisce scandalo esterno (oppure che provoca un danno per la comunità basiliana a (*luogo*) (oppure della Provincia)) (ved. CCEO can. 498 §1). Inoltre testifico che le cause dell'espulsione sono gravi, esterne ed imputabili (per il professo perpetuo anche: giuridicamente provate).

Il presente decreto entra in vigore dal momento della sua intimazione a norma del diritto.

In fede,

(*firma*)

(*timbro*) P. (*nome/cognome*)  
Superiore Provinciale

(*firma*)

P. (*nome/cognome*)  
Segretario Provinciale

---

<sup>144</sup> Se si tratta del religioso già ordinato diacono oppure presbitero.

#### **4. 6. 1. 10. L'assegnazione ad una casa religiosa e la nomina per un ufficio nell'Ordine**

Al Superiore di una Provincia Basiliana, in forza del proprio ufficio e nei limiti delle proprie competenze, spetta di assegnare e trasferire i religiosi della Provincia alle varie case religiose, aderendo alle prescrizioni della r. 172 dello Statuto OSBM e dei concernenti Regolamenti Provinciali. Per questi provvedimenti canonici, che vengono concretizzati con i rispettivi decreti, il Superiore Provinciale non necessita né del consenso né del parere del proprio consiglio. Per questo motivo, normalmente durante la Consulta egli soltanto presenta ai propri consiglieri la sua decisione.

Spetta al Superiore Provinciale nominare i propri sudditi ai diversi uffici, in conformità alle normative dello Statuto (cfr. Statuto OSBM r. 510 n. 10). Ad esempio, secondo il diritto proprio, i Superiori Locali nell'Ordine vengono nominati dal Superiore Provinciale con il consenso del proprio consiglio e con l'approvazione del Superiore Generale e il consenso del suo consiglio (cfr. Statuto OSBM r. 534 §1 e CCEO 939 n. 1).

La procedura esige che il Superiore Provinciale prima di nominare il Superiore della casa religiosa lo presenta al Superiore Generale, chiedendo la sua approvazione. Ottenuto il decreto di approvazione del Superiore Generale con il consenso del suo consiglio, il Superiore Provinciale emette un decreto di nomina. Si nota che per poter nominare un Superiore della casa religiosa per un terzo mandato consecutivo il Superiore Provinciale deve ottenere il consenso unanime del suo consiglio e la nomina deve essere ugualmente approvata dal Superiore Generale col consenso del suo consiglio. Invece lo Statuto OSBM non permette una nomina per un quarto mandato consecutivo del Superiore Locale (cfr. CCEO can. 514 §3 e Statuto OSBM r. 534 §2).

Per rimuovere il Superiore della casa religiosa il Superiore Provinciale necessita del consenso unanime del suo consiglio e l'approvazione del Superiore Generale con il consenso del suo consiglio (cfr. CCEO can. 514 §2 e Statuto OSBM r. 535 §2).

Le nomine per gli altri uffici, specialmente per l'ufficio di Maestro dei novizi, di Rettore della Sede degli studi, di Economo e così via, e le rispettive rimozioni vengono regolate sia dal diritto comune sia da quello proprio.

Dato a *(luogo)*, il *(gg/mm/aaaa)*.

Prot. N. .... / ....

Oggetto: assegnazione di *(nome/cognome/titolo)* alla casa religiosa di *(luogo)*

Rev. Fratello (oppure Diacono/Padre) *(nome/cognome)*

Io sottoscritto, P. *(nome cognome)*, nella mia qualità di Superiore della Provincia di *(nome della Provincia)* in *(paese)* dell'Ordine Basiliano di San Giosafat, a norma del CCEO can. 511 §1 e dello Statuto OSBM r. 510 n.10, dopo aver consultato il mio consiglio il *(gg/mm/aaaa)*,

**La assegno alla casa religiosa *(nome della sede)* a *(luogo)***

alla quale Lei deve trasferirsi, a norma dello Statuto OSBM r. 172 §§1-2 e del Regolamento Provinciale r. 18 nn.1-2<sup>145</sup>, entro un mese utile dopo l'intimazione del decreto.

Il decreto entra in vigore dal momento della sua intimazione a norma del diritto.

Colgo l'occasione per esprimere da parte mia e dei miei consiglieri un sincero augurio, assicurandoLe le nostre preghiere e la nostra vicinanza spirituale e chiedendo al Signore che La sostenga nel Suo cammino di crescita spirituale presso la nuova comunità basiliana.

In fede,

*(firma)*  
*(timbro)* P. *(nome/cognome)*  
Superiore Provinciale

*(firma)*  
P. *(nome/cognome)*  
Segretario Provinciale

---

<sup>145</sup> Come esempio è stato inserito il riferimento al Regolamento Provinciale della Provincia Basiliana del Santissimo Salvatore in Ucraina.

Dato a *(luogo)*, il *(gg/mm/aaaa)*.

Prot. N. ..../....

Oggetto: richiesta d'approvazione del P. *(nome/cognome)* all'ufficio di Superiore della casa religiosa a *(luogo)*

Rev.mo P. *(nome/cognome)*, Superiore Generale

Io sottoscritto, P. *(nome cognome)*, nella mia qualità di Superiore della Provincia di *(nome della Provincia)* in *(paese)* dell'Ordine Basiliano di San Giosafat, a norma del CCEO cann. 939 n. 1 e 515 §2 e dello Statuto OSBM r. 534 §1, verificato il possesso dei requisiti richiesti dal diritto e la mancanza degli impedimenti, dopo aver ottenuto il consenso del mio consiglio, mi rivolgo a Lei chiedendo di approvare il

**Rev. P. *(nome/cognome)*, OSBM,  
all'ufficio di Superiore della casa religiosa a *(luogo)*  
della Provincia di *(nome della Provincia)* in *(paese)* dell'Ordine**

il quale è nato il *(gg/mm/aaaa)* a *(luogo)*, è stato ammesso all'Ordine Basiliano di San Giosafat il *(gg/mm/aaaa)* a *(luogo)*, ha emesso la professione perpetua il *(gg/mm/aaaa)* ed è stato ordinato presbitero il *(gg/mm/aaaa)*.

*(Inoltre, si deve specificare i dettagli dei precedenti incarichi presso e fuori dell'Ordine, specialmente se in passato è stato eletto o nominato all'ufficio di Superiore, di Rettore della casa degli studi, di Maestro dei novizi, di Economo, di Protosincello o Sincello nell'Eparchia, ecc.).*

In fede,

*(firma)*  
*(timbro)* P. *(nome/cognome)*  
Superiore Provinciale

*(firma)*  
P. *(nome/cognome)*  
Segretario Provinciale

Dato a *(luogo)*, il *(gg/mm/aaaa)*.

Prot. N. ..../....

Oggetto: nomina del P. *(nome/cognome)* a Superiore della casa a *(luogo)*

Rev. P. *(nome/cognome)*

Io sottoscritto, P. *(nome cognome)*, nella mia qualità di Superiore della Provincia di *(nome della Provincia)* in *(paese)* dell'Ordine Basiliano di San Giosafat, a norma del CCEO cann. 939 n. 1 e 515 §2 e dello Statuto OSBM r. 514, dopo aver ottenuto il consenso del mio consiglio e l'approvazione del Rev.mo P. *(nome/cognome)*, Superiore Generale del nostro Ordine, con il consenso del suo consiglio, in data *(gg/mm/aaaa)*,

**La nomino Superiore della casa religiosa *(nome della sede)* a *(luogo)***

alla quale Lei deve trasferirsi ed abbracciare l'ufficio a norma del diritto entro un mese utile dopo l'intimazione del decreto.

Il decreto entra in vigore dal momento della sua intimazione a norma del diritto.

Colgo l'occasione per esprimere da parte mia e dei miei consiglieri un sincero augurio, assicurandoLe le nostre preghiere e la nostra vicinanza spirituale e chiedendo al Signore che La sostenga nello svolgimento del Suo nuovo incarico per il bene della comunità basiliana a *(luogo della nuova destinazione)* e della nostra Provincia.

In fede,

*(firma)*  
*(timbro)* P. *(nome/cognome)*  
Superiore Provinciale

*(firma)*  
P. *(nome/cognome)*  
Segretario Provinciale

Dato a *(luogo)*, il *(gg/mm/aaaa)*.

Prot. N. ..../....

Oggetto: rimozione del P. *(nome/cognome)* da Superiore della casa a *(luogo)*

Rev. P. *(nome/cognome)*

Io sottoscritto, P. *(nome cognome)*, nella mia qualità del Superiore della Provincia di *(nome della Provincia)* in *(paese)* dell'Ordine Basiliano di San Giosafat, a norma del CCEO cann. 974 §1 e 514 §2 e dello Statuto OSBM r. 535 §2, dopo aver ottenuto il consenso unanime del mio consiglio e l'approvazione del Rev.mo P. *(nome/cognome)*, Superiore Generale del nostro Ordine, con il consenso del suo consiglio, in data *(gg/mm/aaaa)*,

**La rimuovo dall'ufficio  
di Superiore della casa religiosa *(nome della sede)* a *(luogo)***

per il seguente motivo: *(qui si specifica la motivazione della rimozione: trasferimento, assegnazione di un altro incarico oppure per le mancanze nell'adempimento dell'ufficio di Superiore)*.

Il presente decreto entra in vigore dal momento della sua intimazione a norma del diritto.

Colgo l'occasione per assicurarLe le mie preghiere e chiedo che il Signore La benedica.

In fede,

*(firma)*  
*(timbro)* P. *(nome/cognome)*  
Superiore Provinciale

*(firma)*  
P. *(nome/cognome)*  
Segretario Provinciale

Dato a *(luogo)*, il *(gg/mm/aaaa)*.

Prot. N. ..../....

Oggetto: nomina del P *(nome/cognome)* all'ufficio di Rettore della Sede degli studi a *(luogo)*

Rev. P. *(nome/cognome)*

Io sottoscritto, P. *(nome cognome)*, nella mia qualità di Superiore della Provincia di *(nome della Provincia)* in *(paese)* dell'Ordine Basiliano di San Giosafat, a norma del CCEO can. 338 §1 e dello Statuto OSBM r. 569, dopo aver ottenuto il consenso del mio consiglio e l'approvazione del Rev.mo P. *(nome/cognome)*, Superiore Generale del nostro Ordine, con il consenso del suo consiglio, in data *(gg/mm/aaaa)*,

**La nomino Rettore della Sede degli studi *(nome della sede)* a *(luogo)***

alla quale Lei deve trasferirsi ed abbracciare l'ufficio a norma del diritto entro un mese utile dopo l'intimazione del decreto. Inoltre Le assicuro che la Curia Provinciale si impegna a sostenere spiritualmente e materialmente la Sede degli studi a norma del CCEO can. 341 §1.

Il decreto entra in vigore dal momento della sua intimazione a norma del diritto.

Colgo l'occasione per esprimere da parte mia e dei miei consiglieri un sincero augurio, assicurandoLe le nostre preghiere e la nostra vicinanza spirituale e chiedendo al Signore che La sostenga nel Suo futuro importante impegno nella formazione dei seminaristi del nostro Ordine.

In fede,

*(firma)*  
*(timbro)* P. *(nome/cognome)*  
Superiore Provinciale

*(firma)*  
P. *(nome/cognome)*  
Segretario Provinciale

#### 4. 6. 2. L'esercizio della potestà ordinaria del Superiore Generale dell'Ordine

Il Superiore Generale, come abbiamo già visto nel III capitolo, è Gerarca dell'Ordine, egli rappresenta l'Ordine davanti alla Chiesa universale e alla società, è rappresentante legale dell'Ordine e ha potestà di governo, sia per il foro interno sia per quello esterno, nei confronti di tutti i religiosi e di tutto quello che riguarda il governo, sia spirituale sia logistico, di tutte le Province e sedi religiose dell'Ordine, a norma del diritto comune e dello Statuto OSBM (cfr. CCEO can. 511 e Statuto OSBM r. 481)<sup>146</sup>.

Tra le competenze principali del Superiore Generale, oltre l'obbligo di inviare alla Sede Apostolica una relazione sullo stato dell'Ordine, secondo lo schema stabilito dalla stessa Sede Apostolica (cfr. CCEO can 419 §1 e Statuto OSBM r. 484)<sup>147</sup>, e di fare una visita canonica, con la quale ogni quattro anni egli deve comprendere tutte le Province e tutte le sedi religiose dell'Ordine (cfr. Statuto OSBM r. 483), l'attuale Statuto dell'Ordine Basiliano di San Giosafat elenca altri: 1) rappresentare l'Ordine davanti alla Chiesa, alle autorità e alla società civile; 2) intermediare fra le Province, le case, i singoli religiosi e fra l'Ordine e il Romano Pontefice e gli organi del suo governo, salvo restando il can. 412 §1; 3) nominare e confermare gli organi di governo gerarchicamente subordinati, in conformità alle normative dello Statuto; 4) guidare e stimolare l'attività, religiosa e logistica, delle Province e delle sedi religiose dell'Ordine e dei singoli religiosi; 5) vigilare affinché si rispetti la disciplina religiosa nell'Ordine e provvedere tempestivamente a ristabilirla quando essa viene a mancare; 6) coordinare le attività apostoliche dell'Ordine, conformemente al diritto comune e allo Statuto; 7) esercitare l'autorità giudiziaria e ricevere gli appelli per via giudiziaria oppure amministrativa, a norma del diritto comune e dello Statuto; 8) esercitare nei confronti della sede generalizia e delle sedi religiose a lui direttamente sottomesse la stessa autorità che il Superiore Provinciale esercita nei confronti della propria provincia, a meno che non sia espressamente stabilito diversamente dallo Statuto o che non consti diversamente dalla natura della cosa; 9) trattare tutti i casi imprevisti che toccano l'Ordine globalmente oppure le sue parti; 10)

---

<sup>146</sup> Cfr. *Constitutiones Ordinis Basiliani Sancti Josafat*, Romae 1954, art. 351, p. 112.

<sup>147</sup> Cfr. CONGREGATIO PRO RELIGIOSIS ET INSTITUTIS SAECULARIBUS, *Epistolae Ad supremos moderatores Institutorum religiosorum et societatum vitae apostolicae* (2 gennaio 1988) in AAS 80 (1988), pp. 104-105.

intervenire con l'autorità del proprio ufficio ogni volta che il diritto lo richiede (cfr. Statuto OSBM r. 485).

Oltre quelle competenze basilari, al Superiore Generale spettano anche i vari compiti in materia di gestione economica e dell'organizzazione amministrativa dell'Ordine. Di conseguenza, il Protoarchimandrita è: 1) il primo responsabile del sostentamento dei religiosi e del finanziamento delle attività e dell'apostolato dell'Ordine; 2) l'amministratore principale della sede generalizia e delle sedi religiose a lui direttamente sottomesse e del loro patrimonio; 3) il coordinatore dell'attività delle Province, anche al fine di ridurre la sperequazione economica tra le Province; 4) il responsabile della gestione finanziaria e patrimoniale nell'Ordine, anche tramite le visite dell'Economo Generale nonché, se del caso, tramite audit affidati ad enti esterni all'Ordine; 5) l'esecutore delle pie volontà, fondazioni, donazioni e liberalità istituite in favore dell'Ordine; 6) il promotore per la standardizzazione delle procedure amministrative delle Province ovunque questo è utile e opportuno; 7) il responsabile per favorire e stimolare la preparazione e l'aggiornamento dei religiosi basiliani all'uso dei sistemi informatici nelle procedure amministrative (cfr. Statuto OSBM rr. 486 e 487).

Secondo il diritto vigente, alla competenza esclusiva del Superiore Generale dell'Ordine Basiliano di San Giosafat appartiene anche l'ammissione dei religiosi alla professione perpetua, la separazione, la dimissione e l'espulsione dei membri dell'Ordine, il passaggio dei religiosi sia dall'Ordine che all'Ordine, l'approvazione dei Superiori Provinciali e locali, dei consiglieri provinciali e loro sostituti, dei Rettori delle sedi degli studi, dei Maestri dei novizi, la nomina dell'Economo Generale e del Segretario Generale dell'Ordine e così via.

Prima di passare all'ammissione definitiva di un religioso all'Ordine che, come abbiamo già sottolineato, è di competenza esclusiva del Superiore Generale, proponiamo all'attenzione due esempi di provvedimenti amministrativi che spettano al Protoarchimandrita dell'Ordine: 1) la conferma di un Superiore Provinciale; 2) l'approvazione di un Superiore della casa religiosa<sup>148</sup>.

---

<sup>148</sup> Cfr. D. SALACHAS, *La vita consacrata nel Codice dei Canonici delle Chiese Orientali...*, pp. 209-211.

Dato a (*luogo*), il (*gg/mm/aaaa*).

Prot. N. ..../....

Oggetto: decreto di conferma del Rev.mo P. (*nome/cognome*) all'ufficio di Superiore della Provincia di (*nome della Provincia*) in (*paese*) dell'Ordine

Rev.mi Padri e Fratelli, Partecipanti alla Sinassi Provinciale a (*luogo*)

Io sottoscritto, P. (*nome cognome*), nella mia qualità di Superiore Generale dell'Ordine Basiliano di San Giosafat, a norma del CCEO can. 515 §2 e dello Statuto OSBM r. 430, preso in considerazione l'esito dell'elezione della Sinassi Provinciale (Prot. N. .../...), verificato il possesso dei requisiti di età e di anzianità di professione previsti dallo Statuto (cfr. Statuto OSBM r. 504 §1 e CCEO can. 513 §1) e l'assenza degli impedimenti per l'ufficio, dopo aver ottenuto il consenso del mio consiglio,

**confermo il P. (*nome/cognome*), OSBM,  
all'ufficio di Superiore della Provincia di (*nome della Provincia*) in  
(*paese*) dell'Ordine Basiliano di San Giosafat per il termine stabilito dallo  
Statuto OSBM.**

L'eletto prende possesso canonico del proprio ufficio ed assume tutti i poteri dell'incarico inclusa la presidenza della Sinassi Provinciale in corso dal momento della proclamazione di questo decreto (cfr. Statuto OSBM r. 434).

Colgo l'occasione per esprimere da parte mia e dei miei consiglieri un sincero augurio, assicurandovi le nostre preghiere e la nostra vicinanza spirituale e chiedendo al Signore che vi sostenga nel proseguimento della Sinassi.

In fede,

(*firma*)  
(*timbro*) P. (*nome/cognome*)  
Superiore Generale

(*firma*)  
P. (*nome/cognome*)  
Segretario Generale

Dato a (*luogo*), il (*gg/mm/aaaa*).

Prot. N. ..../....

Oggetto: decreto di approvazione del Rev.mo P. (*nome/cognome*) all'ufficio di Superiore della casa religiosa a (*luogo*) della Provincia (*nome della Provincia*)

Rev.mo P. (*nome/cognome*), Superiore Provinciale

Io sottoscritto, P. (*nome cognome*), nella mia qualità di Superiore Generale dell'Ordine Basiliano di San Giosafat, a norma dello Statuto OSBM r. 534 §1 e del CCEO can. 939 n.1, come risposta alla Sua richiesta del (*gg/mm/aaaa*), verificato il possesso dei requisiti di età e di anzianità di professione previsti dallo Statuto (cfr. Statuto OSBM r. 532 e CCEO can. 513 §1) e l'assenza degli impedimenti per l'ufficio, dopo aver ottenuto il consenso del mio consiglio,

**approvo il P. (*nome/cognome*), OSBM,  
all'ufficio di Superiore della casa religiosa a (*luogo*) della Provincia  
di (*nome della Provincia*) in (*paese*) dell'Ordine Basiliano di San Giosafat  
per il termine stabilito dallo Statuto OSBM.**

Inoltre, mi impegno a ricordare che per aiutare il Superiore della casa religiosa a (*luogo*) nello svolgimento del suo incarico bisogna anche provvedere alle prescrizioni delle regole 549, 558 §3, 605 §1 dello Statuto OSBM.

Colgo l'occasione per esprimere da parte mia e dei miei consiglieri un sincero augurio al P (*nome/cognome*), assicurandogli le nostre preghiere e la nostra vicinanza spirituale e chiedendo al Signore che Lo sostenga nello svolgimento del suo ufficio per il bene della comunità religiosa a lui affidata.

In fede,

(*firma*)

(*timbro*) P. (*nome/cognome*)  
Superiore Generale

(*firma*)

P. (*nome/cognome*)  
Segretario Generale

#### 4. 6. 2. 1. L'ammissione definitiva all'Ordine

Sei mesi prima del termine della professione temporanea, tenendo presente quanto è stabilito dalle rr. 82 e 99 n.1, il religioso che vuole abbracciare definitivamente lo stato religioso nell'Ordine presenta al suo Superiore diretto la domanda d'ammissione alla professione perpetua, che è indirizzata al Superiore Generale<sup>149</sup> (cfr. Statuto OSBM r. 100). Per la validità, l'ammissione alla professione perpetua spetta esclusivamente al Superiore Generale con il consenso del suo consiglio (cfr. CCEO can 464 n. 2). Egli, però, in presenza di motivi validi, dopo aver consultato il proprio consiglio, può posticipare oppure negare ad un religioso di emettere i voti perpetui nell'Ordine (cfr. CCEO can. 547 e Statuto OSBM r. 97 §2).

Con l'emissione della professione perpetua il religioso basiliano diventa definitivamente membro dell'Ordine, cessa di essere ascritto alla propria eparchia e viene aggregato a pieno titolo all'Ordine, con tutti i doveri e gli obblighi connessi (cfr. CCEO can. 531 e Statuto OSBM r. 109). Inoltre, se il religioso proviene dalla Chiesa Latina, per privilegio pontificio<sup>150</sup>, con l'emissione dei voti perpetui nell'Ordine Basiliano di San Giosafat egli passa al rito orientale della Chiesa *sui iuris* della Provincia d'appartenenza (cfr. Statuto OSBM r. 110).

Dopo l'emissione della professione perpetua è necessario: 1) riportare nell'apposito registro della casa religiosa il nome del religioso che ha emesso i voti perpetui, il nome di chi l'ha ricevuta e la data della professione; 2) inviare all'archivio presso la Curia Provinciale l'atto relativo della professione perpetua che riporta la formula di emissione e gli altri elementi a norma del diritto; 3) il Superiore Provinciale deve inviare al Superiore Generale una comunicazione con il nome del religioso che ha emesso la professione, la data, il luogo della professione e il nome del religioso che l'ha ricevuta, insieme alla copia di tutta la documentazione relativa al fatto; 4) il Superiore Provinciale deve dare una comunicazione alla parrocchia dove è registrato il battesimo del religioso, affinché vi sia annotata anche l'emissione della sua professione perpetua, a tutti gli effetti canonici (cfr. CCEO 535 §2); 5) notificare a norma dei cann. 467 §2 e 533 del CCEO l'atto di rinuncia ai beni temporali presso gli uffici competenti (cfr. Statuto OSBM r. 107).

---

<sup>149</sup> Cfr. *Статут Василянського Чину Святого Йосафата...*, p. 343.

<sup>150</sup> cfr. LEONIS XIII, *Litt. Ap. Singulare Praesidium* (12 maggio 1882), in ASS 14 (1881) pp. 481-487.

Dato a (*luogo*), il (*gg/mm/aaaa*).

Prot. N. ..../....

Oggetto: ammissione del Fratello (*nome/cognome*) alla professione perpetua

Rev. Fratello (*nome/cognome*),

In risposta alla Sua richiesta del (*gg/mm/aaaa*) di ammissione alla professione perpetua nella Provincia (*nome della Provincia*) in (*paese*) dell'Ordine Basiliano di San Giosafat, io sottoscritto, P. (*nome/cognome*), nella mia qualità di Superiore Generale dell'Ordine, dopo aver verificato la presenza dei requisiti richiesti dal CCEO cann. 464 e 532, preso in considerazione la rispettiva votazione della Sinassi della casa religiosa a (*luogo*) il (*gg/mm/aaaa*) e del voto del Superiore Provinciale e del suo consiglio del (*gg/mm/aaaa*), ottenuto il consenso del mio consiglio, in base alla documentazione presentatami a norma del diritto (ved. Statuto OSBM r. 98 §§1-2),

**La ammetto alla professione perpetua nella Provincia (*nome della Provincia*) in (*paese*) dell'Ordine Basiliano di San Giosafat**

con la quale Lei diventerà definitivamente membro dell'Ordine, con tutti i doveri e gli obblighi connessi (cfr. CCEO can. 531 e Statuto OSBM r. 109).

Inoltre, con la presente incarico il Rev.mo P. (*nome/cognome*), Superiore Provinciale (oppure un altro religioso)<sup>151</sup>, di ricevere a norma del diritto la Sua professione perpetua, che emetterà, secondo la tradizione liturgica dell'Ordine, il (*gg/mm/aaaa*) presso la casa religiosa indicata dal Superiore Provinciale.

Colgo l'occasione per esprimerLe da parte mia e dei miei consiglieri un sincero augurio, assicurandoLe le nostre preghiere e la nostra vicinanza spirituale e chiedendo al Signore che La sostenga nella crescita spirituale nel nostro Ordine. In fede,

(*firma*)

(*timbro*) P. (*nome/cognome*)  
Superiore Generale

(*firma*)

P. (*nome/cognome*)  
Segretario Generale

---

<sup>151</sup> Generalmente, quando il Superiore Generale non può personalmente ricevere i voti perpetui dal religioso, incarica a farlo, a norma dello Statuto, un altro religioso basiliano.

Dato a *(luogo)*, il *(gg/mm/aaaa)*.

Prot. N. ..../....

Oggetto: esclusione dalla professione perpetua del Fratello *(nome/cognome)*

Rev. Fratello *(nome/cognome)*,

In risposta alla Sua richiesta del *(gg/mm/aaaa)* di ammissione alla professione perpetua nella Provincia *(nome della Provincia)* in *(paese)* dell'Ordine Basiliano di San Giosafat, io sottoscritto, P. *(nome/cognome)*, nella mia qualità di Superiore Generale dell'Ordine, dopo aver valutato i requisiti richiesti dal CCEO cann. 464 e 532, la rispettiva votazione della Sinassi della casa religiosa a *(luogo)* il *(gg/mm/aaaa)* ed il voto del Superiore Provinciale e del suo consiglio del *(gg/mm/aaaa)*, a norma del can. 547 §1 e dello Statuto OSBM r. 97 §2,

**La escludo dalla professione perpetua  
nell'Ordine Basiliano di San Giosafat**

Inoltre, La informo che la mia decisione è dovuta al fatto *(qui il Superiore Generale potrebbe esporre la motivazione/le motivazioni dell'esclusione del religioso dal professione perpetua)*.

Essendo ancora legato con i voti temporanei, Lei deve lasciare l'Ordine solo dopo la scadenza del tempo della Sua professione. L'esclusione dalla professione perpetua comporta gli effetti canonici previsti dal diritto.

In fede,

*(firma)*

*(timbro)* P. *(nome/cognome)*  
Superiore Generale

*(firma)*

P. *(nome/cognome)*  
Segretario Generale

#### **4. 6. 2. 2. Il passaggio di un religioso all'Ordine o dall'Ordine**

Nel capitolo precedente ci siamo soffermati sulla natura del passaggio di un monaco o un religioso ad un altro Istituto di vita consacrata e sui canoni del CCEO che trattano questo tema. Qui invece cercheremo di presentare due fattispecie del passaggio di un religioso che riguardano l'Ordine Basiliano di San Giosafat<sup>152</sup>: 1) il passaggio di un monaco o un religioso all'Ordine Basiliano e 2) il passaggio di un religioso basiliano ad un altro Istituto religioso<sup>153</sup>.

Il membro di un Istituto religioso può passare validamente all'Ordine Basiliano soltanto dopo aver ottenuto: 1) il consenso dell'autorità competente dell'Istituto che lascia; 2) il consenso del Superiore Generale dell'Ordine Basiliano di San Giosafat (il quale, a sua volta, necessita del consenso previo del suo consiglio); 3) il consenso della Sede Apostolica (cfr. Statuto OSBM r. 120).

Il religioso basiliano, che per qualche ragione, non emette i voti nel nuovo Istituto a cui ha fatto il passaggio, deve ritornare all'Ordine Basiliano, a meno che nel frattempo non sia scaduto il periodo della professione; in caso contrario (e se il religioso non ha ottenuto il dovuto permesso di allontanarsi dalla casa religiosa), il Superiore competente applichi nei suoi confronti le sanzioni per l'assenza illegittima dalla sede religiosa (cfr. CCEO can. 545 §3 e Statuto OSBM 126 §3).

Né il diritto comune né lo Statuto OSBM tratta la questione dell'abito religioso durante il periodo transitorio del passaggio, cioè nel periodo dell'eventuale prova iniziale e del noviziato presso l'Istituto a cui si è fatto il passaggio. Perciò, a meno che non sia disposto diversamente, trattandosi di un fatto disciplinare, il religioso deve assumere l'abito proprio del nuovo Istituto, alle norme disciplinari del quale egli ha obbligo di attenersi<sup>154</sup>.

Dopo queste riflessioni sull'argomento, proveremo ad elaborare i rispettivi atti amministrativi del Superiore Generale dell'Ordine Basiliano di San Giosafat, tenendo conto dei principi basilari per la stesura testuale di un atto amministrativo.

---

<sup>152</sup> Cfr. F.J. EGAÑA, *Passaggio ad un altro Istituto*, in C. CORRAL, V. DE PAOLIS, G. GHIRLANDA (a cura di), *Nuovo dizionario di diritto canonico*, Milano 1993, pp. 765-766.

<sup>153</sup> Cfr. M. ALBERTINI, *Commento al can. 685*, in P. V. PINTO (a cura di), *Commento al Codice di Diritto Canonico*, Città del Vaticano 2001, p. 433.

<sup>154</sup> Cfr. *Ibidem*, p. 433.

Dato a (*luogo*), il (*gg/mm/aaaa*).

Prot. N. ..../....

Oggetto: consenso per il passaggio di (*nome/cognome/titolo*) all'Ordine Basiliano di San Giosafat

Rev. Fratello/Diacono/Padre (*nome/cognome*),

In risposta alla Sua richiesta del (*gg/mm/aaaa*) di mio consenso per il Suo passaggio all'Ordine Basiliano di San Giosafat, di cui sono il Superiore Generale, dopo aver valutato le motivazioni da Lei presentatemi nella lettera del (*gg/mm/aaaa*) ed il consenso del Superiore Generale di (*nome dell'Istituto da cui si vuole passare*) del (*gg/mm/aaaa*) e il rispettivo consenso della Sede Apostolica del (*gg/mm/aaaa*) (cfr. CCEO can. 544 §3), dopo aver ottenuto il consenso del mio consiglio, a norma dello Statuto OSBM r. 120, con la presente

**consento il Suo passaggio da  
(*nome dell'Istituto da cui si vuole passare*)  
all'Ordine Basiliano di San Giosafat.**

Inoltre, Le ricordo l'obbligo di ripetere il noviziato presso il nostro Istituto a norma del diritto (cfr. CCEO can. 545 §1 e Statuto OSBM r. 121 §2), al termine del quale si valuterà la Sua ammissione alla professione religiosa nell'Ordine Basiliano di San Giosafat. Durante il periodo di prova e del noviziato, sono sospesi i diritti e i doveri particolari che Lei aveva nel precedente Istituto, e Lei rimarrà soggetto ai Superiori competenti e al Maestro dei novizi del nostro Ordine (cfr. CCEO can. 545 §1).

Colgo l'occasione per esprimerLe da parte mia e dei miei consiglieri un sincero augurio, assicurandoLe le nostre preghiere e la nostra vicinanza spirituale e chiedendo al Signore che La sostenga nella crescita spirituale nel nostro Ordine.

In fede,

(*firma*)  
P. (*nome/cognome*)  
Segretario Generale

(*firma*)  
(*timbro*) P. (*nome/cognome*)  
Superiore Generale

Dato a *(luogo)*, il *(gg/mm/aaaa)*.

Prot. N. .... / ....

Oggetto: negazione del consenso per il passaggio di *(nome/cognome)* all'Ordine Basiliano di San Giosafat

Rev. Fratello/Diacono/Padre *(nome/cognome)*

In risposta alla Sua richiesta del *(gg/mm/aaaa)* di mio consenso per il Suo passaggio da *(nome dell'Istituto da cui si vuole passare)* all'Ordine Basiliano di San Giosafat, di cui sono il Superiore Generale, dopo aver valutato le motivazioni da Lei presentatemi nella lettera del *(gg/mm/aaaa)* e le ragioni esposte dai Superiori interessati (oppure altro), dopo aver consultato il mio consiglio, a norma del CCEO can. 544 e dello Statuto OSBM r. 120, con la presente La informo della mia decisione, con cui

**non consento il Suo passaggio  
all'Ordine Basiliano di San Giosafat.**

Il motivo della mia decisione è dovuto a *(si può esprimere la motivazione della negazione del consenso per il passaggio del religioso all'Ordine Basiliano di San Giosafat)*.

Colgo l'occasione per assicurarLe le mie preghiere e la mia vicinanza spirituale e chiedo al Signore che La protegga e sostenga nella Sua crescita spirituale.

In fede,

*(firma)*

*(timbro)* P. *(nome/cognome)*  
Superiore Generale

*(firma)*

P. *(nome/cognome)*  
Segretario Generale

Dato a (*luogo*), il (*gg/mm/aaaa*).

Prot. N. ..../....

Oggetto: consenso per il passaggio di (*nome/cognome/titolo*) dall'Ordine Basiliano di San Giosafat a (*nome dell'Istituto a cui avviene il passare*)

Rev. Fratello/Diacono/Padre (*nome/cognome*),

In risposta alla Sua richiesta del (*gg/mm/aaaa*) del mio consenso per il Suo passaggio dall'Ordine Basiliano di San Giosafat, di cui sono il Superiore Generale, a (*nome dell'Istituto a cui avviene il passaggio*), dopo aver valutato le motivazioni da Lei presentatemi nella lettera del (*gg/mm/aaaa*) e ottenuto il consenso del mio consiglio, a norma del can 544 §1, con la presente

**consento il Suo passaggio dall'Ordine Basiliano di San Giosafat  
a (*nome dell'Istituto da cui avviene il passaggio*)**

Inoltre, Le ricordo che fino a quando Lei non emette la professione nel nuovo Istituto, resta vincolato dagli obblighi della professione già emessa nel nostro Ordine. I suoi diritti nell'Ordine Basiliano di San Giosafat, però, vengono sospesi (cfr. Statuto OSBM r. 126 §2).

In caso se, dopo il noviziato non emette la professione nell'Istituto a cui passa, deve ritornare, secondo le prescrizioni del diritto, all'Ordine Basiliano di San Giosafat, (per il professo con i voti temporanei aggiungere: a meno che nel frattempo non sia scaduto il periodo della Sua professione) (cfr. CCEO can. 545 §3).

Colgo l'occasione per assicurarLe le mie preghiere e la mia vicinanza spirituale e chiedendo al Signore che La protegga e sostenga nella crescita spirituale nel nuovo Istituto religioso.

In fede,

(*firma*)

(*timbro*) P. (*nome/cognome*)  
Superiore Generale

(*firma*)

P. (*nome/cognome*)  
Segretario Generale

Dato a (*luogo*), il (*gg/mm/aaaa*).

Prot. N. ..../....

Oggetto: richiesta<sup>155</sup> del consenso per il passaggio di (*nome/cognome/titolo*) dall'Ordine Basiliano di San Giosafat a (*nome dell'Istituto a cui avviene il passaggio*)

Eminenza Reverendissima (*nome/cognome*),  
Prefetto della Congregazione per le Chiese Orientali,

Il Rev. Fratello/Diacono/Padre (*nome/cognome*), membro della Provincia di (*nome della Provincia*) in (*paese*) dell'Ordine Basiliano di San Giosafat, nato il (*gg/mm/aaaa*) a (*località*) in (*paese*), entrato nell'Ordine Basiliano il (*gg/mm/aaaa*), emesso la prima professione (oppure la professione perpetua) il (*gg/mm/aaaa*), ordinato<sup>156</sup> diacono (oppure presbitero) il (*gg/mm/aaaa*), con la lettera del (*gg/mm/aaaa*), che allego, a norma del can. 544 §3 del CCEO, si rivolge a codesta Congregazione chiedendo il consenso per il passaggio dall'Ordine Basiliano di San Giosafat a (*nome dell'Istituto a cui si vuole passare*).

Io e il mio consiglio in data (*gg/mm/aaaa*), desiderando il bene spirituale del religioso, abbiamo espresso il parere favorevole per il passaggio di (*nome/cognome*) dal nostro Ordine a (*nome dell'Istituto a cui si vuole passare*).

Ringraziando per la pregiata attenzione, colgo l'occasione per confermarvi dell'Eminenza Vostra Reverendissima,

dev.mo in Cristo

(*firma*)

(*timbro*) P. (*nome/cognome*)  
Superiore Generale

(*firma*)

P. (*nome/cognome*)  
Segretario Generale

---

<sup>155</sup> Oltre la richiesta personale, indirizzata al Romano Pontefice, del religioso che vuole effettuare il passaggio, in base della r. 485 n. 1 dello Statuto OSBM (che evidenzia la competenza del Superiore Generale, al quale spetta di "intermediare fra le Province, le case, i singoli religiosi e fra l'Ordine e il Romano Pontefice e gli organi del suo governo"), riteniamo opportuno che anche da parte del Superiore Generale viene inviata la rispettiva richiesta del consenso alla Congregazione per le Chiese Orientali.

<sup>156</sup> In caso quando si tratta di un religioso chierico.

#### **4. 6. 2. 3. L'escaustrazione di un religioso basiliano**

A norma del diritto comune l'indulto d'escaustrazione su richiesta del religioso, concessa per grazia<sup>157</sup>, e il decreto d'escaustrazione imposta, il quale si presenta più come un provvedimento punitivo richiesto dal Superiore Provinciale del religioso, spetta alla Sede Apostolica. Per questo motivo, il Superiore Generale, ricevuta la richiesta la invia con il proprio parere e con il parere del Superiore Provinciale del religioso alla Congregazione per le Chiese Orientali. A ciò si aggiungono i voti di rispettivi consigli.

Ricevuta la risposta dalla Congregazione per le Chiese Orientali il Superiore Generale al più presto informa il religioso interessato sull'esito con lettera informativa. Quando è in questione il decreto d'escaustrazione imposta, a nostro parere è giuridicamente più corretto inviare la risposta della Congregazione al richiedente, cioè al Superiore della Provincia, il quale, a sua volta, dovrà provvedere tempestivamente ad intimare il decreto al religioso in causa.

In seguito proponiamo quattro modelli: 1) la domanda dell'indulto d'escaustrazione da parte del Superiore Generale rivolta alla Congregazione per le Chiese Orientali; 2) la domanda del decreto d'escaustrazione dal Superiore Generale alla Congregazione; 3) lettera informativa dell'esito al religioso; 4) lettera informativa al Superiore Provinciale che ha fatto la domanda d'escaustrazione imposta per il suo suddito.

---

<sup>157</sup> Cfr. F. J. EGAÑA, *Escaustrazione*, in C. CORRAL, V. DE PAOLIS, G. GHIRLANDA (a cura di), *Nuovo dizionario di diritto canonico*, Milano 1993, pp. 462-463.

Dato a *(luogo)*, il *(gg/mm/aaaa)*.

Prot. N. ..../....

Oggetto: domanda dell'indulto d'escaustrazione richiesta per il Rev. *(nome/cognome/titolo)*

Eminenza Reverendissima *(nome/cognome)*,  
Prefetto della Congregazione per le Chiese Orientali,

Il Fratello/Diacono/Padre *(nome/cognome)*, membro della Provincia di *(nome della Provincia)* in *(paese)* dell'Ordine Basiliano di San Giosafat, nato il *(gg/mm/aaaa)* a *(località)* in *(paese)*, entrato nell'Ordine Basiliano il *(gg/mm/aaaa)*, la professione perpetua il *(gg/mm/aaaa)*, ordinato<sup>158</sup> diacono (oppure presbitero) il *(gg/mm/aaaa)*, con lettera del *(gg/mm/aaaa)*, che allego, si rivolse a me con la richiesta dell'indulto d'escaustrazione per la durata di *(indicare il tempo richiesto)*.

I motivi che hanno spinto il religioso di prendere tale decisione sono *(qui si aggiungono le motivazioni presentate nella richiesta del religioso)*.

Durante il periodo d'escaustrazione, a norma dei cann. 548 §2 e 491 del CCEO e della r. 333 §3 dello Statuto OSBM, il richiedente *(nome/cognome/titolo)* sarà soggetto al Vescovo eparchiale del luogo dove dimorerà (oppure se si tratta del chierico: sarà accolto da S.E.R. *(nome/cognome/titolo)*, la cui lettera d'accoglienza aggiungo in allegato.

Con la presente, a norma del can. 548 §1 del CCEO e della r. 332 §2 dello Statuto OSBM, dopo aver consultato il Superiore della Provincia di *(nome della Provincia)* in *(paese)*, con il consenso del mio consiglio, trasmetto la domanda all'Eminenza Vostra Reverendissima per competenza e chiedo gentilmente di voler accogliere la richiesta del Fratello/Diacono/Padre *(nome/cognome)* per la durata indicata.

Ringraziando per la pregiata attenzione, colgo l'occasione per confermarvi dell'Eminenza Vostra Reverendissima,

dev.mo in Cristo

*(firma)*

*(timbro)* P. *(nome/cognome)*  
Superiore Generale

*(firma)*

P. *(nome/cognome)*  
Segretario Generale

---

<sup>158</sup> Se il membro basiliano è anche chierico.

Dato a (*luogo*), il (*gg/mm/aaaa*).

Prot. N. ..../....

Oggetto: domanda del decreto d'esclaustrazione imposta per il Rev. (*nome/cognome/titolo*)

Eminenza Reverendissima (*nome/cognome*),  
 Prefetto della Congregazione per le Chiese Orientali,

Il P. (*nome/cognome*), Superiore della Provincia di (*nome della Provincia*) in (*paese*) dell'Ordine Basiliano di San Giosafat, si rivolse a me con lettera del (*gg/mm/aaaa*), che allego, chiedendo l'esclaustrazione per la durata di (*indicare il tempo richiesto*) per Fratello/Diacono/Padre (*nome/cognome*), nato il (*gg/mm/aaaa*) a (*località*) in (*paese*), entrato nell'Ordine Basiliano il (*gg/mm/aaaa*), la professione perpetua il (*gg/mm/aaaa*), ordinato<sup>159</sup> diacono (oppure presbitero) il (*gg/mm/aaaa*).

Il motivo, secondo il Superiore Provinciale, è (*qui si aggiungono le motivazioni presentate nella richiesta del Superiore Provinciale*).

Durante il periodo d'esclaustrazione, a norma dei cann. 548 §2 e 491 del CCEO e della r. 333 §3 dello Statuto OSBM, (*nome/cognome/titolo*) sarà soggetto al Vescovo eparchiale del luogo dove dimorerà (oppure se si tratta del chierico: sarà accolto da S.E.R. (*nome/cognome/titolo*), la cui lettera d'accoglienza aggiungo in allegato).

Con la presente, a norma del can. 548 §1 del CCEO e della r. 332 §2 dello Statuto OSBM, dopo aver ottenuto il consenso del mio consiglio, trasmetto la domanda all'Eminenza Vostra Reverendissima per competenza e chiedo gentilmente di voler accogliere la richiesta del Rev.mo P (*nome/cognome*), Superiore Provinciale, per la durata indicata.

Ringraziando per la pregiata attenzione, colgo l'occasione per confermarvi dell'Eminenza Vostra Reverendissima,

dev.mo in Cristo

(*firma*)

(*timbro*) P. (*nome/cognome*)  
 Superiore Generale

(*firma*)

P. (*nome/cognome*)  
 Segretario Generale

---

<sup>159</sup> Se il membro basiliano è anche il chierico.

Dato a (*luogo*), il (*gg/mm/aaaa*).

Prot. N. .... / ....

Oggetto: lettera informativa sull'indulto d'escaustrazione richiesta

Rev. Fratello/Diacono/Padre,

Con la presente io sottoscritto, P. (*nome cognome*), nella mia qualità di Superiore Generale dell'Ordine Basiliano di San Giosafat, La informo che la Congregazione per le Chiese Orientali Le ha concesso l'indulto d'escaustrazione per la durata di (*precisare la durata*).

Le ricordo che durante tutto il periodo d'escaustrazione Lei rimane vincolato alla professione religiosa emessa nel nostro Ordine ed è soggetto a tutti gli obblighi ad essa concernenti, compatibili con il Suo nuovo stato; invece che ai Superiori dell'Ordine Lei è soggetto, a norma del diritto, al Vescovo eparchiale del luogo dove dimorerà (oppure se si tratta del chierico: a S.E.R. (*nome/cognome/titolo*) che La accoglie benevolmente per tutto il tempo dell'escaustrazione a Lei concessa).

Lei deve deporre l'abito basiliano e perde la voce attiva e passiva nel nostro Istituto per tutto il tempo dell'escaustrazione (cfr. CCEO can. 491 e Statuto OSBM r. 333).

Colgo l'occasione per assicurarLe le mie preghiere e la mia vicinanza spirituale e chiedo al Signore che La protegga e sostenga.

In fede,

(*firma*)

(*timbro*) P. (*nome/cognome*)  
Superiore Generale

(*firma*)

P. (*nome/cognome*)  
Segretario Generale

Dato a (*luogo*), il (*gg/mm/aaaa*).

Prot. N. ..../....

Oggetto: lettera informativa sul decreto d'esclusione imposta

Rev.mo P. (nome/cognome), Superiore Provinciale,

Con la presente io sottoscritto, P. (*nome cognome*), nella mia qualità di Superiore Generale dell'Ordine Basiliano di San Giosafat, Le trasmetto il decreto d'esclusione per il Rev. (*nome/cognome/titolo*) per la durata di (*precisare la durata*), dato dalla Congregazione per le Chiese Orientali, il quale entra in vigore dal momento della sua intimazione<sup>160</sup>.

Il religioso deve essere informato sugli effetti di tale provvedimento canonico, soprattutto che durante tutto il periodo d'esclusione imposta egli rimane vincolato alla professione religiosa emessa nel nostro Ordine ed è soggetto a tutti gli obblighi ad essa concernenti, compatibili con il suo nuovo stato; invece che ai Superiori dell'Ordine egli è soggetto, a norma del diritto, al Vescovo eparchiale del luogo dove dimorerà (oppure se si tratta del chierico: a S.E.R. (*nome/cognome/titolo*) che Lo accoglie benevolmente per tutto il tempo dell'esclusione imposta). Con l'entrata in vigore del decreto d'esclusione il religioso deve deporre l'abito basiliano e perde la voce attiva e passiva nel nostro Istituto per tutto il tempo dell'esclusione (cfr. CCEO can. 491 e Statuto OSBM r. 333).

Colgo l'occasione per ringraziarLa del Suo servizio alla comunità basiliana della Provincia (*nome della Provincia*) i (*luogo*) ed assicuro le mie preghiere e la mia vicinanza spirituale.

In fede,

(*firma*)

(*timbro*) P. (*nome/cognome*)  
Superiore Generale

(*firma*)

P. (*nome/cognome*)  
Segretario Generale

---

<sup>160</sup> A meno che non è stato previsto diversamente nel rispettivo decreto della Congregazione per le Chiese Orientali.

#### **4. 6. 2. 4. La separazione definitiva di un religioso basiliano dall'Ordine**

Il diritto comune e lo Statuto del Ordine Basiliano di San Giosafat prevede due fattispecie della separazione dall'Ordine in base alla professione emessa nell'Istituto d'appartenenza: 1) separazione volontaria di un religioso basiliano con i voti temporanei (cfr. CCEO can. 546 §2 e Statuto OSBM r. 349 §1); 2) separazione volontaria di un religioso basiliano con la professione perpetua (cfr. CCEO can. 549 §§1-2 e Statuto OSBM r. 349 §2)<sup>161</sup>.

A norma del diritto proprio, se un religioso con i voti temporanei chiede per una grave causa di separarsi dall'Ordine Basiliano di San Giosafat, è richiesto che: 1) il religioso faccia richiesta al Superiore Generale e la invii al Superiore Provinciale con una copia al suo Superiore diretto; 2) il Superiore Provinciale inoltra la domanda di separazione al Superiore Generale, aggiungendo il suo parere e quello del suo consiglio; 3) il Superiore Generale col consenso del suo consiglio può concedere l'indulto di separazione definitiva dall'Ordine (Statuto OSBM r. 349 §1).

Il religioso basiliano di voti perpetui può chiedere l'indulto di separazione dall'Ordine e ritornare alla vita secolare soltanto per una gravissima causa; in tale caso la procedura è la seguente: 1) il religioso faccia richiesta al Romano Pontefice e la invia al Superiore Generale con una copia al Superiore Provinciale; 2) il Superiore Generale inoltra la domanda dell'interessato alla Sede Apostolica, assieme al suo parere e a quello del suo consiglio; 3) la Sede Apostolica, dopo aver valutato la richiesta, concede l'indulto; 4) l'indulto diventa operante dopo la sua intimazione all'interessato a norma dello Statuto (Statuto OSBM r. 349 §2). La rispettiva documentazione viene archiviata presso le Curie Generalizia e Provinciale.

Inoltre è necessario fare una piccola precisazione: dal momento in cui la domanda è stata ricevuta dal Superiore Generale dell'Ordine e fino alla risoluzione finale, al religioso interessato è sospesa la facoltà di voto attivo, passivo e deliberativo (Statuto OSBM r. 349 §2 n. 1).

---

<sup>161</sup> Cfr. F. J. EGAÑA, *Separazione dall'Istituto religioso*, in C. CORRAL, V. DE PAOLIS, G. GHIRLANDA (a cura di), *Nuovo dizionario di diritto canonico*, Milano 1993, p. 981.

Dato a (*luogo*), il (*gg/mm/aaaa*).

Prot. N. ..../....

Oggetto: indulto di separazione di (*nome/cognome/titolo*), professore temporaneo,

Rev. Fratello (*nome cognome*),

Con la presente io sottoscritto, P. (*nome cognome*), nella mia qualità di Superiore Generale dell'Ordine Basiliano di San Giosafat, a norma del can. 546 §2 del CCEO e della r. 349 §1 dello Statuto OSBM, dopo aver valutato le motivazioni da Lei presentate nella richiesta del (*gg/mm/aaaa*) e preso in considerazione il parere del (*gg/mm/aaaa*) del Rev.mo P. (*nome/cognome*), Superiore della Provincia di (*nome della Provincia*) in (*paese*) e del suo consiglio, ottenuto il consenso del mio consiglio nella seduta del (*gg/mm/aaaa*),

**Le concedo la separazione definitiva  
dall'Ordine Basiliano di San Giosafat**

In base a questo indulto, Lei, nato il (*gg/mm/aaaa*) a (*luogo*), ammesso nella Provincia di (*nome della Provincia*) in (*paese*) il (*gg/mm/aaaa*) a (*località*), emessa la prima professione il (*gg/mm/aaaa*), (*se si tratta di un religioso che ha rinnovato la professione temporanea, si deve anche precisare la data dell'ultimo rinnovo*)<sup>162</sup>, viene liberato da tutti gli obblighi ed i vincoli della professione temporanea. Inoltre, deve abbandonare la Sede religiosa e non può alloggiare in alcuna struttura dell'Ordine (cfr. Statuto OSBM r. 361 §1).

L'accettazione da parte Sua di questo decreto comporta tutti gli effetti canonici previsti dal diritto per la separazione volontaria da un Istituto religioso.

Il presente decreto entra in vigore dal momento della sua intimazione ed accettazione a norma del diritto.

In fede,

(*firma*)

(*timbro*) P. (*nome/cognome*)  
Superiore Generale

(*firma*)

P. (*nome/cognome*)  
Segretario Generale

---

<sup>162</sup> In caso di professore temporaneo diacono o presbitero, nel decreto si deve aggiungere la data dell'Ordinazione.

Dato a *(luogo)*, il *(gg/mm/aaaa)*.

Prot. N. ..../....

Oggetto: richiesta dell'indulto di separazione di *(nome/cognome/titolo)*,  
professo perpetuo,

Eminenza Reverendissima *(nome/cognome)*,  
Prefetto della Congregazione per le Chiese Orientali,

Il Rev. Fratello/Diacono/Padre *(nome/cognome)*, membro della  
Provincia di *(nome della Provincia)* in *(paese)* dell'Ordine Basiliano di San  
Giosafat, nato il *(gg/mm/aaaa)* a *(località)* in *(paese)*, entrato nell'Ordine il  
*(gg/mm/aaaa)*, emessa la professione perpetua il *(gg/mm/aaaa)*, ordinato<sup>163</sup>  
diacono (oppure presbitero) il *(gg/mm/aaaa)*, con la richiesta del  
*(gg/mm/aaaa)*, che allego, indirizzata a norma del diritto al Romano  
Pontefice, chiede l'indulto di separazione definitiva dall'Ordine.

I motivi che hanno spinto il religioso prendere tale decisione sono *(qui  
si aggiungono le motivazioni presentate nella domanda dell'indulto di  
separazione volontaria dall'Ordine del religioso)*.

Con la presente, a norma del can. 549 §2 del CCEO e della r. 349 §2  
dello Statuto OSBM, dopo aver consultato il Superiore Provinciale, con il  
consenso del mio consiglio ottenuto durante la seduta del *(gg/mm/aaaa)*,  
trasmetto la domanda all'Eminenza Vostra Reverendissima per competenza e  
chiedo gentilmente di volerla accogliere per il bene spirituale del Rev.  
Fratello/Diacono/Padre *(nome/cognome)*.

Ringraziando per la pregiata attenzione, colgo l'occasione per  
confermarmi dell'Eminenza Vostra Reverendissima,

dev.mo in Cristo

*(firma)*

*(timbro)* P. *(nome/cognome)*  
Superiore Generale

*(firma)*

P. *(nome/cognome)*  
Segretario Generale

---

<sup>163</sup> Se il membro basiliano è anche chierico.

#### 4. 6. 2. 5. La dimissione di un religioso basiliano dall'Ordine

Davanti ad un caso di dimissione *ipso iure*, al Superiore Generale spetta di informare tempestivamente la Sede Apostolica del fatto avvenuto, a prescindere dalla distinzione della professione religiosa: temporanea o perpetua. Normalmente, come è previsto dallo Statuto OSBM (cfr. r. 351 §1), emettere la dichiarazione sulla dimissione *ipso iure* del religioso è di competenza del rispettivo Superiore Provinciale, che invia tutta la documentazione sul caso al Superiore Generale. Invece, quando il religioso dimesso per diritto stesso è membro della Curia Generalizia oppure è nella diretta dipendenza del Protoarchimandrita dell'Ordine, le stesse competenze sulla dichiarazione spettano al Superiore Generale.

Quando si tratta della dimissione del religioso *per decretum* bisogna tener presente due procedure differenti che si fondano sulla natura della professione: 1) la dimissione di un religioso con i voti temporanei e 2) la dimissione di un religioso professo perpetuo.

Per procedere all'eventuale dimissione di un membro dell'Ordine di professione temporanea, il Superiore Generale deve conoscere con certezza e dettagliatamente i motivi della proposta di dimissione, anche se non è necessario che gli stessi siano formalmente provati (cfr. CCEO cann. 552 §2 n. 3 e Statuto OSBM r. 356 §1 n. 2). Dopo di che egli, valutata la richiesta documentata del Superiore Provinciale, con il consenso del proprio consiglio, emana il decreto di dimissione. L'eventuale ricorso contro tale decreto del Superiore Generale ha effetto sospensivo (cfr. CCEO can. 552 §3).

Per la dimissione di un professo perpetuo lo Statuto OSBM prevede la seguente procedura: 1) gli atti assieme con le risposte scritte del religioso sono inviati al Superiore Generale; 2) il Superiore Generale ottenuto il consenso del proprio consiglio emana il decreto di dimissione; 3) il decreto insieme con le copie autenticate di tutti gli atti relativi vengono mandati alla Sede Apostolica; 4) l'esecuzione del decreto di dimissione avviene soltanto dopo l'approvazione della Congregazione per le Chiese Orientali; 5) il decreto deve essere al più presto intimato al religioso; 6) entro quindici giorni dalla notifica del decreto all'interessato può essere avviato il ricorso con effetto sospensivo; 7) tutti gli atti del procedimento vengono archiviati presso la Curia Generalizia e le rispettive copie nell'archivio della Curia Provinciale (cfr. Statuto OSBM r. 359).

Dato a (*luogo*), il (*gg/mm/aaaa*).

Prot. N. ..../....

Oggetto: lettera informativa sulla dimissione *ipso iure* di (*nome/cognome/titolo*)

Eminenza Reverendissima (*nome/cognome*),  
Prefetto della Congregazione per le Chiese Orientali,

Con la presente io sottoscritto, P. (*nome cognome*), nella mia qualità di Superiore Generale dell'Ordine Basiliano di San Giosafat, a norma del can. 497 §2 del CCEO e della r. 351 n. 2 dello Statuto OSBM, dopo aver raccolto le prove documentarie sul religioso (*nome/cognome/titolo*), membro della comunità basiliana a (*luogo*), nato il (*gg/mm/aaaa*) a (*località*) in (*paese*), entrato nell'Ordine il (*gg/mm/aaaa*), emessa la professione temporanea (oppure perpetua) il (*gg/mm/aaaa*), ordinato<sup>164</sup> diacono (oppure presbitero) il (*gg/mm/aaaa*), Le trasmetto la documentazione sulla dimissione *ipso iure* dichiarata il (*gg/mm/aaaa*) dal P. (*nome/cognome*), Superiore della Provincia di (*nome della Provincia*) in (*paese*) per il motivo di pubblico abbandono della fede cattolica (*si può specificare la fattispecie*) (cfr. CCEO can. 497 §1, n. 1) (oppure perché ha celebrato il matrimonio o perché ha civilmente attentato il matrimonio (cfr. CCEO can. 497 §1, n. 2).

Ringraziando per la pregiata attenzione, colgo l'occasione per confermarmi dell'Eminenza Vostra Reverendissima,

dev.mo in Cristo

(*firma*)  
(*timbro*) P. (*nome/cognome*)  
Superiore Generale

(*firma*)  
P. (*nome/cognome*)  
Segretario Generale

---

<sup>164</sup> Se il religioso in causa è anche un chierico.

Dato a (*luogo*), il (*gg/mm/aaaa*).

Prot. N. ..../....

Oggetto: decreto di dimissione di (*nome/cognome/titolo*), professore temporaneo

Io sottoscritto, P. (*nome cognome*), nella mia qualità di Superiore Generale dell'Ordine Basiliano di San Giosafat, in virtù dei gravi obblighi che mi incombono e specialmente quelli di curare e promuovere il bene dell'Ordine e custodire l'integrità di esso, a norma del can. 552 §1 del CCEO e della r. 357 n. 2 dello Statuto OSBM, dopo aver scupolosamente valutato le motivazioni presentatemi nella proposta del (*gg/mm/aaaa*) del P. (*nome/cognome*), Superiore della Provincia di (*nome della Provincia*) in (*paese*), sostenuta dal consenso suo consiglio, e verificato l'adempimento del can. 552 §2 n. 3, ottenuto il consenso del mio consiglio stabilisco che il

**Rev. Fratello/Diacono/Padre (*nome/cognome*),  
professo di voti temporanei**

nato il (*gg/mm/aaaa*) a (*località*) in (*paese*), entrato nell'Ordine Basiliano il (*gg/mm/aaaa*), emessa la professione temporanea (*gg/mm/aaaa*), ordinato<sup>165</sup> diacono (oppure presbitero) il (*gg/mm/aaaa*), membro della comunità basiliana a (*luogo*),

**viene dimesso definitivamente dall'Ordine  
Basiliano di San Giosafat  
con tutte le conseguenze canoniche che ne derivano.**

Il motivo di questo provvedimento canonico è dovuto al fatto che (*si specifica la motivazione della dimissione del religioso di voti temporanei, aggiungendo i canoni di riferimento*).

Conformemente alla disciplina ecclesiastica vigente il religioso può interporre ricorso contro il presente decreto a norma del can. 552 §3 del CCEO.

Il presente decreto entra in vigore dal momento della sua intimazione all'interessato e subito dopo deve essere la sua esecuzione.

In fede,

(*firma*)

(*timbro*) P. (*nome/cognome*)  
Superiore Generale

(*firma*)

P. (*nome/cognome*)  
Segretario Generale

---

<sup>165</sup> Se il membro basiliano è anche chierico.

Dato a *(luogo)*, il *(gg/mm/aaaa)*.

Prot. N. .... / ....

Oggetto: decreto di dimissione di *(nome/cognome/titolo)*, professore perpetuo

Io sottoscritto, P. *(nome cognome)*, nella mia qualità di Superiore Generale dell'Ordine Basiliano di San Giosafat, in virtù dei gravi obblighi che mi incombono e specialmente quelli di curare e promuovere il bene dell'Ordine e custodire l'integrità di esso, a norma dei can. 553 e 500 §1 del CCEO e della r. 359 n. 3 dello Statuto OSBM, dopo aver scupolosamente valutato le motivazioni presentatemi nella proposta del *(gg/mm/aaaa)* del P. *(nome/cognome)*, Superiore della Provincia di *(nome della Provincia)* in *(paese)*, sostenuta dal consenso suo consiglio, e verificato l'adempimento del can. 500 §2, ottenuto il consenso del mio consiglio stabilisco che il

**Rev. Fratello/Diacono/Padre *(nome/cognome)*,  
professo di voti perpetui**

nato il *(gg/mm/aaaa)* a *(località)* in *(paese)*, entrato nell'Ordine Basiliano il *(gg/mm/aaaa)*, emesso la professione perpetua *(gg/mm/aaaa)*, ordinato<sup>166</sup> diacono (oppure presbitero) il *(gg/mm/aaaa)*, membro della comunità basiliana a *(luogo)*,

**viene dimesso definitivamente dall'Ordine  
Basiliano di San Giosafat  
con tutte le conseguenze canoniche che ne derivano.**

Il motivo di questo provvedimento canonico è dovuto al fatto che *(si specifica la motivazione della dimissione del professore perpetuo, aggiungendo i canoni di riferimento)*.

Conformemente alla disciplina ecclesiastica vigente il religioso può interporre ricorso contro il presente decreto entro quindici giorni dal ricevimento con effetto sospensivo, sia postulare che la causa sia trattata per via giudiziaria (ved. CCEO can. 552 §3).

Il presente decreto verrà intimato all'interessato e verrà messo in esecuzione dopo la conferma da parte della Sede Apostolica. In fede,

*(firma)*

*(timbro)* P. *(nome/cognome)*  
Superiore Generale

*(firma)*

P. *(nome/cognome)*  
Segretario Generale

---

<sup>166</sup> In caso di un religioso chierico.

Dato a (*luogo*), il (*gg/mm/aaaa*).

Prot. N. ..../....

Oggetto: richiesta dell'approvazione del decreto di dimissione del Rev. (*nome/cognome/titolo*), professo perpetuo

Eminenza Reverendissima (*nome/cognome*),  
 Prefetto della Congregazione per le Chiese Orientali,

Con la presente io sottoscritto, P. (*nome cognome*), nella mia qualità di Superiore Generale dell'Ordine Basiliano di San Giosafat, in virtù degli obblighi che derivato da questo incarico, in conformità alle prescrizioni del CCEO e secondo le regole dello Statuto OSBM, sottometto al giudizio di Vostra Eminenza Reverendissima il decreto di dimissione, emanato il (*gg/mm/aaaa*), riguardante il Rev. Fratello/Diacono/Padre (*nome/cognome*), religioso del nostro Ordine, nato il (*gg/mm/aaaa*) a (*località*) in (*paese*), entrato nell'Ordine il (*gg/mm/aaaa*), emessa la professione perpetua (*gg/mm/aaaa*), ordinato<sup>167</sup> diacono (oppure presbitero) il (*gg/mm/aaaa*), membro della comunità basiliana a (*luogo*).

Questa decisione radicale è stata presa da noi su richiesta del (*gg/mm/aaaa*) del P. (*nome cognome*), Superiore della Provincia di (*nome della Provincia*) in (*paese*), sostenuta dal consenso del suo consiglio.

Il motivo di questo provvedimento canonico è dovuto al fatto che (*qui si specifica dettagliatamente le motivazioni della dimissione del professo perpetuo, aggiungendo i canoni di riferimento*).

Tutto ben considerato e ritenendo impossibile che ci sia un'altra soluzione per il caso, a norma dei cann. 553 e 500 del CCEO, io assieme al mio consiglio durante la seduta svoltasi il (*gg/mm/aaaa*) a (*località*) abbiamo discusso il caso presentato dal Superiore Provinciale. Dopo la votazione segreta è stata presa la decisione a favore della dimissione del religioso dal nostro Ordine.

Per poter portare ad esecuzione e rendere operativo il decreto di dimissione, in conformità al can. 500 §4 del CCEO, chiediamo rispettosamente di approvare il decreto.

Ringraziando per la pregiata attenzione, colgo l'occasione per confermarvi dell'Eminenza Vostra Reverendissima,  
 dev.mo in Cristo

(*firma*)  
 P. (*nome/cognome*)  
 Segretario Generale

(*timbro*) P. (*nome/cognome*)  
 Superiore Generale

<sup>167</sup> Se il membro basiliano è anche il chierico.

#### **4. 6. 2. 6. L'espulsione di un religioso basiliano dall'Ordine**

A norma del can. 498 §2 del CCEO, dopo aver ricevuto il decreto di espulsione del religioso emanato dal Superiore Provinciale oppure in casi ancora più urgenti dal Superiore della casa religiosa, il Superiore Generale procede avviando un processo di dimissione definitiva oppure passa l'informazione alla Sede Apostolica.

Quando si tratta di un religioso con voti temporanei, il Superiore Generale, dopo aver esaminato il caso, ottenuto il consenso del proprio consiglio, può emanare il decreto di dimissione definitiva dall'Ordine a norma del can. 552 §1<sup>168</sup>. In caso di professo di voti perpetui, al Superiore Generale spetta la decisione sul proseguimento: 1) in via ordinaria della dimissione definitiva a norma del can. 500 del CCEO oppure 2) con riferimento del caso alla Congregazione per le Chiese Orientali, con la richiesta di approvazione del decreto di espulsione del religioso dall'Ordine.

Gli effetti canonici<sup>169</sup> dell'espulsione imposta sono uguali a quelli della dimissione definitiva: l'espulso deve deporre immediatamente l'abito religioso. Se è chierico, non può esercitare l'ordine sacro, a meno che, in un secondo tempo, la Sede Apostolica disponga diversamente; tuttavia l'espulso rimane religioso basiliano e, se è di voti perpetui, è sospesa facoltà di voto attivo, passivo e deliberativo.

---

<sup>168</sup> Cfr. F. J. EGAÑA, *Espulsione dalla casa religiosa*, in C. CORRAL, V. DE PAOLIS, G. GHIRLANDA (a cura di), *Nuovo dizionario di diritto canonico*, Milano 1993, pp. 472-473.

<sup>169</sup> Cfr. M. ALBERTINI, *Commento al can. 701*, in P. V. PINTO (a cura di), *Commento al Codice di Diritto Canonico*, Città del Vaticano 2001, p. 446.

Dato a (*luogo*), il (*gg/mm/aaaa*).

Prot. N. ..../....

Oggetto: decreto di espulsione di (*nome/cognome/titolo*), religioso temporaneo

Io sottoscritto, P. (*nome cognome*), nella mia qualità di Superiore Generale dell'Ordine Basiliano di San Giosafat, in virtù dei gravi obblighi che mi incombono e specialmente quelli di curare e promuovere il bene dell'Ordine e custodire l'integrità di esso, ottenuto il consenso del mio consiglio ed osservato tutte le procedure richieste dal CCEO, in base al can. 498 §1 e della r. 352 dello Statuto OSBM, dopo aver valutato le motivazioni presentatemi dal Rev.mo P. (*nome/cognome*), Superiore della Provincia di (*nome della Provincia*) in (*paese*), sostenuta dal consenso suo consiglio, e verificato la presenza delle cause previste dal can. 498 §1, stabilisco che il

**Rev. Fratello/Diacono/Padre (*nome/cognome*),  
professo di voti temporanei**

nato il (*gg/mm/aaaa*) a (*località*) in (*paese*), entrato nell'Ordine Basiliano il (*gg/mm/aaaa*), emessa la professione temporanea (*gg/mm/aaaa*), ordinato<sup>170</sup> diacono (oppure presbitero) il (*gg/mm/aaaa*), membro della comunità basiliana a (*luogo*),

**viene espulso dall'Ordine Basiliano di San Giosafat  
con tutte le conseguenze canoniche che derivano da questo atto,**

per la sua condotta gravemente contraria alle esigenze dei voti religiosi e della disciplina religiosa con imminente pericolo di grave scandalo, per dimostrata difficoltà di adeguarsi alle esigenze della vita comunitaria e provocazione di divisione all'interno della stessa comunità, nonché grave mancanza di rispetto ai Superiori ed ai confratelli (*le motivazioni esposte devono essere adeguate al caso concreto*).

Conformemente alla disciplina ecclesiastica vigente il religioso, a norma del diritto, può interporre ricorso contro il presente decreto, il quale entra in vigore dal momento della sua intimazione.

In fede,

(*firma*)  
P. (*nome/cognome*)  
Segretario Generale

(*timbro*) P. (*nome/cognome*)  
Superiore Generale

---

<sup>170</sup> In caso quando il religioso in causa è anche chierico.

Dato a *(luogo)*, il *(gg/mm/aaaa)*.

Prot. N. ..../....

Oggetto: richiesta dell'approvazione del decreto di espulsione del Rev. *(nome/cognome/titolo)*, professore perpetuo

Eminenza Reverendissima *(nome/cognome)*,  
Prefetto della Congregazione per le Chiese Orientali,

Con la presente io sottoscritto, P. *(nome cognome)*, nella mia qualità di Superiore Generale dell'Ordine Basiliano di San Giosafat, in virtù degli obblighi che derivano da questo incarico, in conformità alle prescrizioni del CCEO e secondo le regole dello Statuto OSBM, sottometto al giudizio di Vostra Eminenza Reverendissima il decreto di espulsione, emanato il *(gg/mm/aaaa)*, riguardante il Rev. Fratello/Diacono/Padre *(nome/cognome)*, religioso del nostro Ordine, nato il *(gg/mm/aaaa)* a *(località)* in *(paese)*, entrato nell'Ordine Basiliano il *(gg/mm/aaaa)*, emessa la professione perpetua *(gg/mm/aaaa)*, ordinato<sup>171</sup> diacono (oppure presbitero) il *(gg/mm/aaaa)*, membro della comunità basiliana a *(luogo)*.

Questa decisione radicale è stata presa da noi su richiesta del *(gg/mm/aaaa)* del Rev.mo P. *(nome cognome)*, il Superiore della Provincia di *(nome della Provincia)* in *(paese)*, sostenuta dal consenso del suo consiglio.

Il motivo del provvedimento è la condotta gravemente contraria alle esigenze dei voti religiosi e della disciplina religiosa con imminente pericolo di grave scandalo, dimostrata difficoltà di adeguarsi alle esigenze della vita comunitaria e provocazione di divisione all'interno della stessa comunità, nonché grave mancanza di rispetto ai Superiori ed ai confratelli *(le motivazioni esposte devono essere adeguate al caso concreto)*.

Tutto ben considerato e ritenendo impossibile che ci sia un'altra soluzione per il caso, a norma dei cann. 551 e 498 §§1-2 del CCEO, io e il mio consiglio durante la seduta svoltasi il *(gg/mm/aaaa)* a *(località)* abbiamo discusso il caso e dopo la votazione segreta è stata presa la decisione favorevole all'espulsione del religioso .

Con lo scopo di portare ad esecuzione e rendere operativo il decreto di espulsione, in conformità al can. 500 §4 del CCEO, e al fine d'ottenere i dovuti effetti canonici a norma del diritto, chiediamo rispettosamente di

---

<sup>171</sup> Se il membro basiliano è anche chierico.

approvare il decreto di espulsione dall'Ordine Basiliano di San Giosafat del religioso (nome/cognome).

Ringraziando per la pregiata attenzione, colgo l'occasione per confermarmi dell'Eminenza Vostra Reverendissima,

dev.mo in Cristo

*(firma)*

*(timbro)* P. *(nome/cognome)*  
Superiore Generale

*(firma)*

P. *(nome/cognome)*  
Segretario Generale

## CONCLUSIONE

Iniziando la nostra ricerca sulla potestà del Superiore Maggiore, vista la peculiarità dell'argomento, ci siamo brevemente soffermati sulla natura e sull'origine della potestà ecclesiastica in generale. Con l'aiuto dei testi biblici, degli interventi pontifici e dei dicasteri della Sede Apostolica siamo arrivati alla conclusione che la Chiesa ha ricevuto la sacra potestà dal Signore stesso. Essa in relazione alla sua origine è *una*, perché proviene da Gesù Cristo e da Lui è conferita ai suoi seguaci; ed è *sacra*, sia per la ragione del suo Fondatore sia per i suoi fini spirituali in ordine alla salvezza. Con *sacra potestà* si intende la medesima potestà che Dio Padre ha dato al suo Figlio che a sua volta l'ha comunicata ai suoi discepoli più vicini. Dunque, parlando del potere nella Chiesa, si tratta di un insieme di doveri e di diritti che Gesù Cristo ha affidato a Pietro e, tramite lui, ai suoi vicari e successori perché li utilizzino per la salvezza delle anime. Tutti i discepoli di Gesù, cominciando dagli apostoli, esercitano il loro potere nella Chiesa nel nome di Dio, annunciando la Buona Novella, amministrando i sacramenti e dirigendo la comunità dei fedeli.

La potestà della Chiesa ha un valore molto differente da quella civile, specialmente per il suo carattere di *diakonia*: l'assunzione della potestà ecclesiastica esige dai suoi titolari l'umiltà del farsi servo per gli altri membri della comunità nella preghiera, nell'adorazione, nell'obbedienza alla volontà del Signore, nel portare la propria croce giorno dopo giorno, nella carità verso il prossimo, nella testimonianza della fede nella vita quotidiana. La *diakonia*, non ostacola la comunione fraterna tra chi è rivestito della sacra potestà e tutti gli altri membri del Popolo di Dio, ma la fortifica e nutre. Perciò il compito fondamentale delle persone rivestite della potestà ecclesiastica è servire, cioè di dedicarsi al bene della comunità, specialmente di fare quello di cui gli altri hanno obiettivamente bisogno. Nell'esercitare il potere ecclesiastico, i Superiori provano a ricercare assiduamente ciò che veramente Dio vuole.

Come abbiamo visto, sul piano giuridico numerose sono le conseguenze della potestà come *diakonia*. Innanzitutto il riconoscimento dei diritti soggettivi dei fedeli e la loro tutela nell'ordinamento canonico; la garantita partecipazione dei soggetti privi del potere governativo nell'esercizio di governo dei titolari; la trasparenza e pubblicità dei provvedimenti, la decisione

ed altri atti governativi durante ogni tappa dell'attività di governo, fermo restando il segreto nei casi di foro interno e del diritto alla buona fama; il riconoscimento del principio di sussidiarietà; la consapevolezza della responsabilità sia morale sia giuridica dei titolari del potere ecclesiastico.

I Superiori Maggiori, rivestiti della potestà in virtù del proprio ufficio, imitano il Signore, che è stato inviato dal Padre nel mondo come Profeta, Sacerdote e Re, affinché per mezzo di questa potestà di triplice incarico, realizzasse la salvezza di tutti gli uomini (cfr. *Mystici Corporis* di Pio XII). Nello spirito del Concilio Vaticano II, abbiamo sottolineato che i Superiori hanno ricevuto da Gesù Cristo lo stesso potere-incarico di insegnare, di santificare e di governare (LG 25-27) per raggiungere la *salus animarum* dei religiosi loro affidati.

Le Norme *Mutuae relationes* della Congregazione per i Vescovi sottolineano che il ruolo del Superiore Maggiore per analogia è molto simile al ruolo del Vescovo, perché anche ad egli spetta il diritto-dovere di insegnare, di santificare e di governare. Non si può ridurre l'ufficio del Superiore Maggiore semplicemente alla potestà di governare; esso deve essere visto nella sua complessità, che necessariamente include le altre due dimensioni del potere ecclesiastico, cioè quello di santificare e di insegnare. In questa prospettiva viene evidenziato il ruolo del Superiore in quanto Pastore che insegna con la parola e con la testimonianza, che santifica con l'amministrazione dei sacramenti e con le preghiere, che governa in modo previsto dal diritto comune e da quello proprio di ogni Istituto di vita consacrata.

Passando all'esame della potestà negli Istituti di vita consacrata abbiamo affermato che ogni comunità religiosa, che persegue un fine definito dal proprio tipico o dagli statuti e che si serve dei mezzi adeguati per raggiungerlo, viene guidata dai legittimi Superiori, sia quelli esterni sia quelli interni. Il diritto comune rende evidente come il governo interno degli Istituti di vita consacrata sia eminentemente di due generi: il primo viene esercitato mediante un'autorità di tipo personale, costituita dai Superiori, tra cui sono *in primis* i Superiori Maggiori; il secondo invece è di carattere collegiale e viene esercitato attraverso organi di governo pluripersonali. L'esercizio del governo dei Superiori interni deve essere recepito e compreso in due modi, i quali racchiudono però un unico fine della salvezza delle anime affidate, come: 1) la premura per il bene comune, che nell'ambito di un Istituto religioso significa promuovere il bene di tutti i membri della comunità; 2) la guida della comunità affidata, che prevede l'amministrazione ordinaria e straordinaria, le

azioni di controllo, ammonizioni e la possibilità di infliggere le pene adeguate a norma del diritto.

Perciò, l'identità giuridica di un Superiore religioso, legittimamente istituito dalla competente autorità o eletto dalla propria comunità secondo le norme del diritto proprio, è comunque contrassegnata dall'aspetto spirituale di guida alla perfezione e dei tre incarichi fondamentali di insegnare, santificare e governare (cfr. MR 14).

Lo studio dettagliato delle competenze amministrative del Superiore Maggiore è partito dall'esame concettuale dell'incarico stesso, dai requisiti *ad validitatem* e *ad liceitatem* del titolare, la sua costituzione all'ufficio. Abbiamo ribadito, che i Superiori Maggiori non sono coloro che hanno l'autorità ecclesiastica esterna su un Istituto religioso, come, ad esempio, Patriarchi, Arcivescovi Maggiori o Vescovi del luogo, ma coloro che dall'interno hanno una potestà a cui sono immediatamente soggetti i religiosi. Il legislatore supremo nel can. 418 §1 del CCEO stabilisce che sono sei i tipi di Superiori Maggiori: 1) il Preside di una Confederazione monastica; 2) il Superiore di un Monastero *sui iuris*; 3) il Superiore generale di un Ordine oppure di una Congregazione; 4) il Superiore provinciale; 5) il Superiore a guisa del Superiore provinciale; 6) i Vicari dei Superiori suddetti quando legittimamente li sostituiscono nell'ufficio. Dunque, si può dedurre che il titolo di Superiore Maggiore va attribuito solo a coloro che sono prima di tutto Superiori.

Inoltre abbiamo notato che in conseguenza al canone sopracitato il Superiore Maggiore è colui che governa l'intero Istituto di vita consacrata, cioè su tutte le Province, su tutte le case e su tutti i membri del medesimo Istituto (cfr. CIC can. 622), oppure su una parte di esso, come ad esempio una Provincia o un'altra circoscrizione ad essa equiparata.

A norma del diritto, i Superiori Maggiori degli Istituti religiosi di diritto pontificio o patriarcale sono anche Gerarchi, però non Gerarchi del luogo. Dunque, tutti i diritti e gli obblighi di un Gerarca presenti nel CCEO, sia in foro interno che in foro esterno, spettano anche al Superiore Maggiore di Monasteri *sui iuris*, di un Ordine e di una Congregazione clericale di diritto pontificio o patriarcale. Questi diritti e doveri non vengono presentati dal Titolo XII del CCEO, ma sono sparsi per tutto il Codice.

Nel Titolo XII del CCEO il legislatore circoscrive le competenze di tutti i Superiori Maggiori, non soltanto quelli Gerarchi, stabilendo la rispettiva normativa per la sua amministrazione ordinaria: l'ammissione al noviziato, alla professione temporanea oppure perpetua, l'esclusione, passaggio ad

un altro Istituto, separazione definitiva, l'espulsione, dimissione del suddito, l'amministrazione dei beni temporali dell'Istituto ed altro.

Nella ricerca abbiamo affermato che i diritti e gli obblighi di un Superiore Maggiore spesso si incrociano. Ad esempio nell'amministrazione dei beni temporali di un Istituto religioso: si può sottolineare il dovere del Superiore di vigilare e di amministrare tali beni, però nello stesso tempo si può notare il diritto che dà al Superiore le facoltà di emanare varie istruzioni e disposizioni sull'amministrazione di questi beni. Lo stesso vediamo nelle cause penali: il Superiore ha l'obbligo e nello stesso tempo il diritto di avviare un processo penale.

Le facoltà ordinarie di un Superiore Maggiore sono una forma di potere concesso in modo stabile al titolare per l'esercizio di alcuni doveri collegati al proprio incarico. Tali facoltà vengono esercitate dal Superiore Maggiore in virtù del proprio ufficio, cioè *ipso iure*, e normalmente sono circoscritte dalla normativa sul loro esercizio. Invece le facoltà straordinarie vengono concesse al Superiore Maggiore dall'autorità ecclesiastica a cui è direttamente soggetto l'Istituto: Vescovo eparchiale, Partiarca oppure Sede Apostolica. Generalmente, lo scopo fondamentale della concessione di tali facoltà straordinarie è la volontà dell'autorità superiore di rendere l'ufficio di un Superiore Maggiore più spedito e facilitare il suo governo interno dell'Istituto. I Superiori Maggiori che sono anche Gerarchi hanno pure tanti altri diritti-doveri, delineati dal diritto comune e dai propri tipici o statuti.

Tre le facoltà che spettano al Superiore Maggiore è stata ribadita la potestà di dispensare dalle leggi irritanti ed inabilitanti, nei limiti della propria competenza; di dare la dispensa da tutte le leggi ecclesiastiche disciplinari al fine del bene del suddito-richiedente; di dare le licenze di carattere spirituale, amministrativo, formativo, economico, ecc. Dettagliatamente le facoltà del Superiore Maggiore possono essere giuridicamente precisate, sia allargate che ridotte, nel rispettivo diritto proprio: sia nel tipico o negli statuti, sia nel Regolamento Provinciale oppure nelle disposizioni dell'autorità superiore. Tra i diritti-doveri del Superiore Maggiore uno dei posti principali spetta all'emanazione dei decreti esecutivi, nei limiti della propria competenza, con i quali il Superiore determina più precisamente i modi dell'osservanza o dell'applicazione di una legge o di una istruzione oppure chiarisce le disposizioni delle leggi e determina i procedimenti nell'esecuzione.

Al centro della nostra ricerca è stata messa la potestà ordinaria del Superiore Maggiore dell'Ordine Basiliano di San Giosafat, che quest'anno ricorda il suo 400° anniversario dell'importante riforma eseguita da Giosafat Kuncevyč (1580-1623) e da Josyf Veliamyn Rutskyj (1574-1637) e della

pima Sinassi Generale del 1617 avvenuta a Novgorodovychi, durante la quale è stata elaborata la prima normativa interna dell'Ordine.

Ai Superiori Maggiori basiliani, in qualità di Gerarchi dell'Ordine, spetta di emanare gli atti amministrativi singolari: 1) decreti; 2) precetti singolari; 3) rescritti; 4) approvazioni, autorizzazioni, abilitazioni, esoneri, conferme, ecc. (cfr. CCEO can. 1510 §2).

Il diritto proprio dell'Ordine presenta un quadro generale delle competenze principali del Superiore Generale che, oltre l'obbligo di inviare alla Sede Apostolica una relazione sullo stato dell'Ordine e di fare la visita canonica, deve 1) rappresentare l'Ordine davanti alla Chiesa, alle autorità e alla società civile; 2) intermediare fra le Province, le case, i singoli religiosi e fra l'Ordine e il Romano Pontefice e gli organi del suo governo; 3) nominare e confermare gli organi di governo gerarchicamente subordinati; 4) guidare e stimolare l'attività, religiosa e logistica, dei religiosi, delle Province e dell'Ordine; 5) vigilare che si rispetta la disciplina religiosa; 6) coordinare le attività apostoliche dell'Ordine, conformemente al diritto comune e a quello interno; 7) esercitare l'autorità giudiziaria e ricevere gli appelli; 8) esercitare nei confronti della sede generalizia e delle sedi religiose a lui direttamente sottomesse la stessa autorità che il Superiore Provinciale esercita nei confronti della propria provincia; 9) trattare tutti i casi imprevisi che toccano l'Ordine globalmente oppure le sue parti; 10) intervenire con l'autorità del proprio incarico ogni volta che lo richiede il diritto oppure la natura della situazione (cfr. Statuto OSBM r. 485).

Ugualmente lo Statuto OSBM sintetizza le competenze del Superiore Provinciale dell'Ordine Basiliano di San Giosafat, a cui spetta: 1) ogni anno, entro il primo semestre dell'anno successivo, presentare al Superiore Generale una relazione dettagliata sullo stato della Provincia; 2) ogni anno visitare tutte le sedi della Provincia, guidare la loro attività, impartire disposizioni e consigli; 3) indirizzare e guidare l'attività educativa, scolastica ed apostolica della Provincia; 4) esercitare nella Provincia l'autorità giudiziaria nella prima istanza; 5) rappresentare e intervenire, in nome della Provincia, presso l'autorità ecclesiastica e quella civile; 6) assicurare e promuovere uno stretto legame canonico con la Curia Generalizia e in contatto frequente con le altre Province e con gli altri Superiori Maggiori; 7) approvare nei limiti della propria competenza le assenze dei membri dalla propria Provincia; 8) informare tutti i religiosi della Provincia sui documenti del Romano Pontefice e della Sede Apostolica, relativi all'Ordine ed ai religiosi, sulle decisioni della Sinassi Generale e di quella Provinciale e sulle disposizioni del Superiore Generale; 9) erigere case religiose, residenze, sedi missionarie e

altre strutture religiose nella Provincia; 10) assegnare e trasferire i membri alle varie case religiose della sua Provincia; 11) assicurare la censura dei testi, redatti dai religiosi della Provincia e destinati alla pubblicazione o diffusione (cfr. Statuto OSBM r. 510).

Abbiamo visto le competenze ordinarie del Superiore Generale e del Superiore Provinciale in ambito amministrativo, specialmente in quei provvedimenti canonici che sono previsti dal Tit. XII del CCEO. Speriamo che la modulistica presentata, elaborata secondo le disposizioni generali del diritto comune e della normativa OSBM, potrà essere d'aiuto ai Superiori Maggiori non soltanto dell'Ordine Basiliano di San Giosafat, ma anche, con i necessari adattamenti canonici, degli Istituti religiosi di varia tipologia e giurisdizione.

## BIBLIOGRAFIA

### Fonti

*La Bibbia di Gerusalemme*, Bologna 2009.

*Codex Iuris Canonici Pii X Pontificus iussu digestus Benedicti Papae XV auctoritatae promulgatus* (27 maggio 1917), in AAS 9 (1917), pp. 11-456.

*Codex Iuris Canonici auctoritatae Ioannis Pauli II promulgatus* (25 gennaio 1983), in AAS 75 (1983), pp. 1-317.

*Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium auctoritatae Ioannis Pauli II promulgatus* (1 ottobre 1990), in AAS 82 (1990), pp. 1033-1363.

PIO XII, *M. P. Postquam Apostolicis Litteris* (9 febbraio 1952), in AAS 44 (1952), pp. 65-150.

GIOVANNI PAOLO II, *Cost. Ap. Pastor Bonus* (28 giugno 1988), in AAS 80 (1988), pp. 841-912.

GIOVANNI PAOLO II, *Catechismo della Chiesa Cattolica*, Città del Vaticano 1999.

BASILIO IL GRANDE, *Opere Ascetiche*, in U. NERI (a cura di), *Opere Ascetiche di Basilio di Cesarea*, Torino 1980.

*Constitutionis Ordinis Basiliani Sancti Josaphat, Romae* 1954.

*Статут Василянського Чину Святого Йосафата. Історія, правила, статут, додатки*, Жовква 2010.

### Magistero Conciliare

CONCILIUM OECUMENICUM VATICANUM II, *Const. Sacrosanctum Concilium* (4 dicembre 1963), in AAS 56 (1964), pp. 97-134.

CONCILIUM OECUMENICUM VATICANUM II, *Const. Dogm. Lumen Gentium* (21 novembre 1964), in AAS 57 (1965), pp. 5-71.

CONCILIUM OECUMENICUM VATICANUM II, *Decr. Orientalium Ecclesiarum* (21 novembre 1964), in AAS 57 (1965), pp. 76-85.

CONCILIUM OECUMENICUM VATICANUM II, *Decr. Unitatis Redintegratio* (21 novembre 1964), in AAS 57 (1964), pp. 90-107.

- CONCILIUM OECUMENICUM VATICANUM II, *Decr. Christus Dominus* (28 ottobre 1965), in AAS 58 (1966), pp. 673-696.
- CONCILIUM OECUMENICUM VATICANUM II, *Decr. Apostolicam Actuositatem* (18 novembre 1965), in AAS 58 (1966), pp. 837-864.
- CONCILIUM OECUMENICUM VATICANUM II, *Const. Past. Gaudium et spes* (7 dicembre 1965), in AAS 58 (1966), pp. 1025-1115.
- CONCILIUM OECUMENICUM VATICANUM II, *Decr. Dignitatis Humanae* (7 dicembre 1965), in AAS 58 (1966), pp. 925-941.
- CONCILIUM OECUMENICUM VATICANUM II, *Decr. Presbyterorum ordinis* (7 dicembre 1965), in AAS 58 (1966), pp. 991-1024.
- CONCILIUM OECUMENICUM VATICANUM II, *Decr. Optatam totius* (28 ottobre 1965), in AAS 58 (1966), pp. 713-727.
- CONCILIUM OECUMENICUM VATICANUM II, *Dichiar. Gravissimum educationis* (28 ottobre 1965), in AAS 58 (1966), pp. 728-739.
- CONCILIUM OECUMENICUM VATICANUM II, *Decr. Ad gentes* (7 dicembre 1965), in AAS 58 (1966), pp. 947-990.
- CONCILIUM OECUMENICUM VATICANUM II, *Decr. Perfectae caritatis* (28 ottobre 1965), in AAS 58 (1966), pp. 702-712.
- CONCILIUM OECUMENICUM VATICANUM II, *Decr. Inter mirifica* (4 dicembre 1963), in AAS 56 (1964), pp. 145-167.
- CONCILIUM OECUMENICUM VATICANUM II, *Nota explicativa praevia, in Concilio Ecumenico Vaticano II. Costituzioni, decreti, dichiarazioni, discorsi e messaggi*, Bologna 1992, pp. 395-397.

## **Magistero Pontificio**

- LEONE XIII, *Litt. Ap. Singulare Praesidium* (12 maggio 1882), in ASS 14 (1881) pp. 481-487.
- PIO XII, *Allocuzione Annus Sacer* (8 dicembre 1950), in AAS 43 (1951), pp. 26-36.
- PIO XII, *Litt. Enc. Mediator Dei* (20 novembre 1947), in AAS 39 (1947), pp. 521-595.
- PIO XII, *M. P. Sollicitudinem Nostram* (6 gennaio 1950), in AAS 42 (1950), pp. 5-120.
- PIO XII, *M. P. Postquam Apostolicis Litteris* (9 febbraio 1952), in AAS 44 (1952), pp. 65-150.
- PIO XII, *Allocutio ad Romanam Rotam* (2 ottobre 1945), in AAS 37 (1945), pp. 256-262.

- PIO XII, *Allocutio ad Romanam Rotam* (29 ottobre 1947), in AAS 39 (1947), pp. 493-498.
- PIO XII, *Allocutio ad Romanam Rotam*, (3 ottobre 1941), in AAS 33 (1941), pp. 421-426.
- PIO XII, *Litt. Ap. Mystici Corporis* (29 giugno 1943), in AAS 35 (1943), pp. 193-248.
- PAOLO VI, *Allocuzione del 17 settembre 1973 ai partecipanti al congresso internazionale di diritto canonico a Milano. Insegnamenti di Paolo VI*, vol. IX, Città del Vaticano 1974, pp. 846-850.
- PAOLO VI, *Decretum circa regiminis ordinarii rationem et religiosi saecularizati accessum ad officia et beneficia ecclesiastica* (2 febbraio 1972), in AAS 64 (1972), pp. 393-394.
- PAOLO VI, *M. P. Ecclesiae Sanctae* (6 agosto 1966), in AAS 58 (1966), pp. 702-712.
- PAOLO VI, *M. P. Cum matrimonialium causarum* (8 settembre 1973), in AAS 65 (1975), pp. 577-581.
- PAOLO VI, *Allocutio ad Romanam Rotam* (27 gennaio 1969), in AAS 61 (1969), pp. 174-195.
- PAOLO VI, *Allocutio ad Romanam Rotam* (8 febbraio 1973), in AAS 65 (1973), pp. 72-103.
- GIOVANNI PAOLO II, *Litt. Enc. Redemptor Hominis* (4 marzo 1979), in AAS 71 (1979), pp. 257-324.
- GIOVANNI PAOLO II, *La vita fraterna in comunità* (2 febbraio 1994), in E. LORA (a cura di), in *Enchiridion della Vita Consacrata*, Bologna 2001, pp. 3028-3070.
- GIOVANNI PAOLO II, *Esort. Ap. Vita Consacrata* (25 marzo 1996), in AAS 88 (1996), pp. 337-486.
- GIOVANNI PAOLO II, *Allocuzione Ecce quam bonum* (20 dicembre 1992), in E. LORA (a cura di), *Enchiridion della Vita Consacrata*, Bologna 2001, pp. 3018-3020.
- GIOVANNI PAOLO II, *Cost. Ap. Sacri canones* (18 octobris 1990), in AAS 82 (1990), p. 1033-1044.
- GIOVANNI PAOLO II, *Esort. Ap. post-sinodale Pastores Dabo Vobis* (25 marzo 1992), in AAS 84 (1992), p. 657-804.
- GIOVANNI PAOLO II, *Esort. Ap. post-sinodale Pastores gregis* (16 ottobre 2003), in EV 22/665-963.
- GIOVANNI PAOLO II, *Il discorso ai partecipanti al Capitolo Generale dell'Ordine Basiliano di San Giosafat* (9 luglio 1982), in AAS 74 (1982), pp. 1114-1116.

- GIOVANNI PAOLO II, *Il messaggio At the end of the Synod della IX Assemblea generale ordinaria del Sinodo dei vescovi sulla vita consacrata e la sua missione nella chiesa e nel mondo del 27 ottobre 1994*, in E. LORA (a cura di), *Enchiridion della Vita Consacrata*, Bologna 2001, pp. 3083-3094.
- BENEDETTO XVI, *Il discorso di udienza generale* (05 maggio 2010), in *L'Osservatore Romano*, 6 maggio 2010.
- BENEDETTO XVI, *Il messaggio alla Plenaria della Congregazione per gli Istituti di Vita Consacrata e le Società di Vita Apostolica nel 40° del Decreto Conciliare "Perfectae caritatis"*, in *Insegnamenti di Benedetti XVI*, vol. I, Città del Vaticano 2006, pp. 568-589.
- BENEDETTO XVI, *L'omelia nella Santa Messa per l'inizio del ministero* (24 aprile 2005), in *AAS* 97 (2005), pp. 707-713.
- BENEDETTO XVI, *Litt. Enc. Deus caritas est* (25 dicembre 2005), in *EV* 23/1538-1605.
- BENEDETTO XVI, *Litt. Ap. M.P. Omnium in mentem* (26 ottobre 2009), in *AAS* 102 (2010), pp. 8-10.
- BENEDETTO XVI, *Udienza generale* (26 maggio 2010), in *L'Osservatore Romano*, 27 maggio 2010.
- FRANCESCO, *Il discorso ai partecipanti alla Plenaria della Congregazione per gli Istituti di vita consacrata e le Società di vita apostolica* (28 gennaio 2017), in *L'Osservatore Romano*, 29 gennaio 2017.
- FRANCESCO, *Il discorso ai vescovi partecipanti a un corso della Rota Romana sul nuovo processo matrimoniale* (18 novembre 2016), in *L'Osservatore Romano*, 20 novembre 2016.
- FRANCESCO, *Il messaggio ai partecipanti del secondo simposio internazionale sulla gestione economica degli Istituti di vita consacrata* (25 novembre 2016), in *L'Osservatore Romano*, 27 novembre 2016.
- FRANCESCO, *La commemorazione del 50-mo anniversario del Sinodo dei vescovi* (17 ottobre 2015), in *L'Osservatore Romano*, 18 ottobre 2015.
- FRANCESCO, *La vita consacrata sia sempre una luce. Discorso ai partecipanti all'Assemblea Plenaria dell'Unione Internazionale delle Superiori Generali*, in *Vita consacrata*, (luglio/agosto 2013), p. 293-296.

## Documenti della Santa Sede e delle Commissioni

- CONGREGAZIONE DEI RITI, *Istruz. Inter oecumenici* (26 settembre 1964), in *EV* 2/211-309.
- CONGREGAZIONE PER GLI ISTITUTI DI VITA CONSACRATA E LE SOCIETÀ DI VITA APOSTOLICA, *Istruz. Il servizio dell'autorità e l'obbedienza* (11 maggio 2008), in *EV* 25/349-449.
- CONGREGAZIONE PER GLI ISTITUTI DI VITA CONSACRATA E LE SOCIETÀ DI VITA APOSTOLICA, *Istruz. Rinovationes causam sull'aggiornamento della formazione alla vita religiosa* (6 gennaio 1969), in *AAS* 61 (1969), pp. 103-120.
- CONGREGAZIONE PER GLI ISTITUTI DI VITA CONSACRATA E LE SOCIETÀ DI VITA APOSTOLICA, *Doc. La vita fraterna in comunità. L'amore di Cristo* (2 febbraio 1994), in *EV* 14/345-537.
- CONGREGAZIONE PER GLI ISTITUTI DI VITA CONSACRATA E LE SOCIETÀ DI VITA APOSTOLICA, *Direttive sulla formazione negli Istituti religiosi De institutione in religiosis institutis* (2 febbraio 1992), in *EV* 12/1-139.
- CONGREGAZIONE PER I VESCOVI, *Dirett. Apostolorum successores* (22 febbraio 2004), in *EV* 22/1567-2159.
- CONGREGAZIONE PER I VESCOVI, *Direttorio per il ministero pastorale dei vescovi*, Città del Vaticano 2004.
- CONGREGAZIONE PER IL CLERO, *Il dono della vocazione presbiterale. Ratio Fundamentalibus Institutionis Sacerdotalis*, Città del Vaticano 2016.
- PONTIFICIA COMMISSIO CODICI IURIS CANONICI ORIENTALIS RECOGNOSCENDO, *I Canonici "De Monachis"*, in *Nuntia* 4 (1977), pp. 3-15.
- PONTIFICIA COMMISSIO CODICI IURIS CANONICI ORIENTALIS RECOGNOSCENDO, *Les canons de processibus*, in *Nuntia* 5 (1977), pp. 3-39.
- PONTIFICIA COMMISSIO CODICI IURIS CANONICI ORIENTALIS RECOGNOSCENDO, *Disputationes Coetus Consultorum "De lege matrimoniali applicanda"*, in *Nuntia* 5 (1977), pp. 52-62.
- PONTIFICIA COMMISSIO CODICI IURIS CANONICI ORIENTALIS RECOGNOSCENDO, *Progetto do schema "De Monachis ceterisque Religiosis necnon de solidalibus Institutorum vitae consecrata"*, in *Nuntia* 8 (1979), pp. 30-67.
- PONTIFICIA COMMISSIO CODICI IURIS CANONICI ORIENTALIS RECOGNOSCENDO, *Schema canonum de cultu divino et praesertim de sacramentis*, in *Nuntia* 10 (1980), pp. 3-64.

- PONTIFICIA COMMISSIO CODICI IURIS CANONICI ORIENTALIS  
 RECOGNOSCENDO, *La nuova revisione dei canoni "De Monachis  
 ceterisque Religiosis necnon de sodalibus aliorum Institutorum vitae  
 consecratae"*, in *Nuntia* 16 (1983), pp. 1-108.
- PONTIFICIA COMMISSIO CODICI IURIS CANONICI ORIENTALIS  
 RECOGNOSCENDO, *Nuova revisione dello "Schema Canonum de  
 normis generalibus et de bonis Ecclesiae temporalibus"*, in *Nuntia* 18  
 (1984), pp. 3-95.
- PONTIFICIA COMMISSIO CODICI IURIS CANONICI ORIENTALIS  
 RECOGNOSCENDO, *Criteri e traccia del "Coetus de Coordinatione"*, in  
*Nuntia* 21 (1985), pp. 66-79.
- PONTIFICIA COMMISSIO CODICI IURIS CANONICI ORIENTALIS  
 RECOGNOSCENDO, *Schema Codicis Iuris Canonici Orientalis*, in  
*Nuntia* 24-25 (1987), pp. 1-268.
- PONTIFICIA COMMISSIO CODICI IURIS CANONICI ORIENTALIS  
 RECOGNOSCENDO, *Le osservazioni dei Membri della Commissione allo  
 "Schema Codicis Iuris Canonici Orientalis" e le risposte del "Coetus  
 de expansione observationum"*, in *Nuntia* 28 (1989), pp. 3-138.
- PONTIFICIA COMMISSIO CODICI IURIS CANONICI ORIENTALIS  
 RECOGNOSCENDO, *Fonti*, in JOHANNOU, P. P. (a cura di), *Discipline  
 générale antique. Les canons des Pères*, fasc. IX, vol. II, Grottaferata  
 1963.
- PONTIFICIA COMMISSIO CODICI IURIS CANONICI RECOGNOSCENDO, *Acta  
 commissionis*, in *Communicationes* 9 (1977), pp. 227-378.
- PONTIFICIA COMMISSIO CODICI IURIS CANONICI RECOGNOSCENDO, *Acta  
 commissionis*, in *Communicationes* 15 (1983), pp. 45-110.
- SACRA CONGREGATIO PRO ECCLESIA ORIENTALI, *Decretum De Ordine  
 Basiliano S. Josaphat* (12 maggio 1932), in *AAS* 24 (1932), pp. 239-  
 240.
- SACRA CONGREGATIO PRO RELIGIOSIS ET INSTITUTOS SAECULARIBUS ET  
 SACRA CONGREGATIO PRO EPISCOPIS, *Normae Mutuae Relationes* (14  
 maggio 1978), in *AAS* 70 (1978), pp. 473-506.
- SACRA CONGREGATIO PRO RELIGIOSIS ET INSTITUTIS SAECULARIBUS,  
*Epistolae Ad supremos moderatores Institutorum religiosorum et  
 societatum vitae apostolicae* (2 gennaio 1988) in *AAS* 80 (1988), pp.  
 104-105.
- SACRA CONGREGATIO PRO RELIGIOSIS ET INSTITUTIS SAECULARIBUS, *Decr.  
 De dimissione religiosorum qui nuncuparunt in religione clericali  
 exempta* (2 marzo 1974), in *AAS* 66 (1974), pp. 215-216.

- SACRA CONGREGATIO PRO RELIGIOSIS ET INSTITUTIS SAECULARIBUS, *Decr. Quum singulae* (16 maggio), in AAS 3 (1911), p. 235-238.
- SACRA CONGREGATIO PRO RELIGIOSIS ET INSTITUTIS SAECULARIBUS, *Istruz. Renovationis causam* (6 gennaio 1969), in AAS 61 (1969), pp. 103-120.
- SACRA CONGREGATIO PRO RELIGIOSIS ET INSTITUTIS SAECULARIBUS, *Lettera Accade non di rado al Presidente dell'unione Superiori generali* (5 dicembre 1985), in E. LORA (a cura di), *Enchiridion della Vita Consacrata*, Bologna 2001, pp. 2754-2756.
- SACRA CONGREGATIO PRO RELIGIOSIS ET INSTITUTIS SAECULARIBUS, *Procedura per la separazione di un membro dal suo Istituto Dans sa maternelle* (giugno 1984), in EV 9/847-860.
- SACRA CONGREGATIO PRO RELIGIOSIS ET INSTITUTIS SAECULARIBUS, *Decr. Ad instituenda experimenta* (04 giugno 1970), in AAS 62 (1970), pp. 549-550.
- L'UFFICIO CENTRALE DI STATISTICA, *Annuario Pontificio* (2016), Città del Vaticano 2016.

## Documenti del Sinodo dei Vescovi

- SINODO DEI VESCOVI, *Principia quae Codicis Iuris Canonici recognitionem dirigant*, in *Communicationes* 1 (1969), pp. 77-85.
- SINODO DEI VESCOVI, *Proposte della IX Assemblea generale ordinaria del Sinodo dei vescovi sulla vita consacrata e la sua missione nella chiesa e nel mondo del 28 ottobre 1994*, in E. LORA (a cura di), *Enchiridion della Vita Consacrata*, Bologna 2001, pp. 3095-3148.
- SINODO DEI VESCOVI, *Ultimis temporibus* (30 novembre 1971), in EV 4/1135-1237.

## Opere

- ABBASS J., *Two Codes in comparison*, (Kanonika 7), Roma 1997.
- ANDRÉS D. J., *Il diritto dei religiosi. Commento al Codice*, Roma 1984.
- ANDRÉS D. J., *Le forme di vita consacrata. Commento teologico-giuridico al codice di diritto canonico*, Roma 2014.
- ANDRÉS D. J., *Quaestiones canonicae de iure religiosorum. Studia in memoriam J. Ochoa CMF. Excerpta e commentarium pro religiosis*, Roma 1990.

- BARBERO P., *Tutela della comunione ecclesiale e sanzioni canoniche*, Lugano 2011.
- BEYER J., *Il diritto della vita consacrata*, Milano 1989.
- BEYER J., *Verso un nuovo diritto degli Istituti di vita consacrata*, Milano 1976.
- BOGDAN F., *Prawo Zakonów, Instytutów świeckich i stowarzyszeń życia apostolskiego*, Poznań 1988.
- BONI A., *Gli istituti religiosi e la loro potestà di governo (c. 607/c. 596)*, Roma 1989.
- CALABRESE A., *Diritto penale canonico*, Città del Vaticano 1996.
- CALABRESE A., *Istituti di vita consacrata e società di vita apostolica*, Città del Vaticano 2011.
- CELEGHIN A., *Origine e natura della potestà sacra*, Brescia 1987.
- CENALMOR D. – MIRAS J., *Il diritto della Chiesa. Corso di diritto canonico*, Roma 2005.
- CHIAPPETTA L., *Il manuale del parroco. Commento giuridico-pastorale*, Roma 1997.
- CHIAPPETTA L., *Prontuario di diritto canonico e concordatario*, Roma 1993.
- COURTH F., *I sacramenti. Un tratto per lo studio e per la prassi*, Brescia 2005.
- CRIPPA L., *La vita consacrata. Teologia e spiritualità*, Milano 1994.
- D'OSTILIO F., *L'esercizio della sacra potestà negli istituti religiosi*, Città del Vaticano 2000.
- D'OSTILIO F., *Prontuario del Codice di Diritto Canonico*, Roma 2011.
- DAMMACCO G., *Governare la Chiesa. La governance e il governo*, Roma 2013.
- DE PAOLIS V. – D'AURIA A., *Le norme generali. Commento al Codice di Diritto Canonico*, Roma 2008.
- DE PAOLIS V., *De sanctionibus in Ecclesia*, Roma 1986.
- DE PAOLIS V., *La vita consacrata nella Chiesa*, Venezia 2010.
- DORTEL-CLAUDOT M., *De Institutis Vitae Consecratae*, Roma 1986.
- DORTEL-CLAUDOT M., *Le Strutture di Governo e di partecipazione delle Congregazioni religiose*, Milano 1986.
- DULYBA I., *La figura del giudice ecclesiastico: vicende e profili costitutivi*, Roma 2014.
- ERRÁZURIZ C. J. M., *Corso fondamentale sul diritto nella Chiesa I: Introduzione, I soggetti ecclesiali di diritto*, Milano 2009.
- ESCUADERO G., *Il nuovo diritto dei religiosi*, Roma 1973.

- FANELLA P., *Il rapporto Superiore – Suddito negli Istituti di vita consacrata*, Roma 2000.
- GAMBARI E., *I religiosi nel Codice*, Milano 1986.
- GAMBARI P. E., *Facoltà speciali dei Superiori Generali. Commento al Rescritto Pontificio «Qum Admotae» del 6 novembre 1964*, Milano 1965.
- GARCÌA MARTÌN J., *Le norme generali del Codex Iuris Canonici*, Roma 2004.
- GARUTI A., *Il mistero della Chiesa. Manuale di ecclesiologia*, Roma 2004.
- GHIRLANDA G., *Il diritto nella Chiesa mistero di comunione. Compendio di diritto ecclesiastico*, Roma 2006.
- GILBERT N. K., *Analyse canonique de l'identite de la Congregation des Freres Josephites de Kinzambi*, Roma 1997.
- GRÄF R., *Anime di Cristo. Considerazioni sui consigli evangelici e sui voti religiosi*, Mantova 1957.
- GUDZIAK B. A., *Crisis and Reform. The Kyivan Metropolitanate, the Patriarchate of Constantinople, and the Genesis of the Union of Brest*, Cambridge 1998.
- HERRAUZ J., *Studi sulla nuova legislazione della Chiesa*, Milano 1990.
- IANNONE F., *Il Capitolo Generale: saggio storico-giuridico*, Roma 1988.
- KIWIOR W. K., *I requisiti soggettivi per l'ammissione al noviziato nell'attuale legislazione canonica (cann. 597 e 642)*, Roma 1988.
- KRÄMER P., *Servizio e potere nella Chiesa. Un'indagine giuridico-teologica sulla dottrina della sarca potestas del concilio Vaticano II*, Lugano 2007.
- LAVATORI R. – POLIERO R., *Mistero e identità del Presbitero. "Ripresentazione sacramentale di Gesù Cristo"*, Roma 2002.
- LORUSSO L., *Gli orientali cattolici e i pastori latini*, (Kanonika 11), Roma 2003.
- LORUSSO L., *Il culto divino nel Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium. Commento ai singoli canoni*, Bari 2008.
- LUISE M., *Gli Istituti misti di vita consacrata. Natura, caratteristiche e potestà di governo*, Ariccia 2014.
- MACCISE C., *Cento temi di vita consacrata, Storia e teologia, spiritualità e diritto*, Bologna 2007.
- MARTINELLO P. B., *Aspetti storici e giuridici dell'Istituto Secolare San Raffaele Arcangelo*, Roma 1997.
- MASI N., *Legittima assenza ed esclaustrazione*, Roma 1959.

- MIRAS J. – CANOSA J. – BAURA E., *Compendio di diritto amministrativo canonico*, Roma 2009.
- MONTAN A., *Il diritto nella vita e nella missione della Chiesa. Introduzione. Norme generali. Il popolo di Dio*, Bologna 2001.
- MÜLLER G. L., *Dogmatica cattolica. Per lo studio e la prassi della teologia*, Milano 1999.
- PANIZZOLO F., *La potestà di governo nella vita consacrata. Linee di sviluppo storico-giuridico ed ecclesiologico*, Padova 2005.
- PEKAR A. B., *Basilian Reform in Transcarpathia. Extractum ex “Analecta OSBM” vol. VII (XIII)*, Romae 1971.
- PETERS G., *I Padri della Chiesa*, vol. II, Roma 1991,.
- PETRONCELLI M., *Diritto canonico*, Roma 1963.
- PIGHIN B.F., *Diritto penale canonico*, Venezia 2008.
- PINTO P. V., *Diritto amministrativo canonico. La Chiesa: mistero e istituzione*, Bologna 2006.
- POLI G. – CREA G., *Dall'autorità all'autorevolezza. Per una leadership in tempo di crisi*, Roma 2008, p. 21.
- PUIG F., *La consacrazione religiosa. Virtualità e limiti della nozione teologica*, Milano 2010, pp. 31-33.
- PUJOL C., *De religiosis orientalibus ad normam vigentis iuris*, Roma 1957, pp. 35-57.
- PUJOL C., *La vita religiosa orientale. Commento al Codice del diritto canonico orientale (canoni 410-572)*, Roma 1994.
- RAGAZZINI S. M., *La potestà nella Chiesa. Quadro storico-giuridico del diritto costituzionale canonico*, Roma 1963.
- RATZINGER J., *Opera Omnia. Teologia della Liturgia*, vol. XI, Città del Vaticano 2013.
- RECCHI S. (ed.), *Novità e tradizione nella vita consacrata. Riflessioni teologiche e prospettive giuridiche*, Milano 2004.
- RIBEIRO V., *La dimissione dei religiosi nella legislazione della Chiesa Latina dal Codice del 1917 al Codice del 1983 con speciale riferimento alle legislazioni particolari*, Roma 2000.
- ROVIRA J., *Consigli evangelici e vita consacrata*, Roma 2007.
- ROVIRA J., *La vita consacrata oggi. Rinnovarsi tra sfide e vitalità*, Roma 2004, p. 150.
- SABBARESE L., *Diritto Canonico*, Bologna 2015.
- SALACHAS D. – SABBARESE L., *Chierici e ministero sacro nel codice latino e orientale. Prospettive interecclesiali*, Città del Vaticano 2004.

- SALACHAS D., *L'iniziazione cristiana nei codici orientate e latino*, Bologna 1992.
- SALACHAS D., *La vita consacrata nei Cocice dei Canonici delle Chiese Orientali*, Bologna 2006.
- SCHAEFER T., *De religiosis ad normam codicis iuris canonici*, Roma 1947.
- SLOBODYAN M., *La visita canonica del Vescovo eparchiale. Le norme del CCEO e la loro applicazione nella situazione attuale della Chiesa Ucraina Greco-Cattolica*, Roma 2013.
- ŠPIDLÍK T., *Il monachesimo secondo la tradizione dell'Oriente cristiano*, Roma 2007.
- ŠPIDLÍK T., *La spiritualità dell'Oriente cristiano. Manuale sistematico*, Roma 1985.
- STOKŁOSA M., *La figura del Superiore Provinciale nel nuovo Codice di Diritto Canonico e nel diritto proprio della Congregazione dei sacerdoti del Sacro Cuore di Gesù*, Roma 2007.
- TABERA A., *Il diritto dei religiosi*, Roma 1961.
- TENACE M., *Custodi della sapienza. Il servizio dei Superiori*, Roma 2007.
- TILLARD J. M. R., *Obbedienza ed autorità nella vita religiosa. Meditazioni teologiche*, Brescia 1968.
- TRAN T. N., *Esercizio della potestà dei Superiori Religiosi a norma del canone 618*, Roma 2014.
- URRU A. G., *La funzione di insegnare della Chiesa. Nella legislazione attuale*, Roma 2001.
- VERA VELASCO A., *El concepto de Ordinario en el Còdigo de Derecho Canònico de 1983*, Roma 2001.
- WELYKYJ A., *Documenta Pontificum Romanorum historiam Ucrainae illustrantia*, vol. I, Romae 1953.
- WELYKYJ A., *Documenta Pontificum Romanorum historiam Ucrainae illustrantia*, vol. II, Romae 1953.
- WELYKYJ A., *Documenta Unionis Berestensis eiusque Auctorum (1590-1600)*, Romae 1970.
- WELYKYJ A., *Litterae Basilianorum in terris Ucrainae et Bielarussiae*, vol. I, Romae 1979.
- WELYKYJ A., *S. Josaphat Hieromartyr – Documenta Romana Beatificationis et Canonizationis*, vol. II, Romae 1964.
- WELYKYJ A., *Supplicationes Ecclesiae Unitae Ucrainae et Bielarussiae*, vol. I, Romae 1960.

## Studi ed articoli

- ABBASS J., *Institutes of Consecrated Life (cann. 410-572)*, in G. NEDUNGATT (ed.), *A Guide to the Eastern Code: A Commentary on the Code of Canons of the Eastern Churches*, Rome 2002, pp. 345-392.
- ALBERTINI M., *Commento ai cann. 607-730*, in P. V. PINTO (a cura di), *Commento al Codice di Diritto Canonico*, Città del Vaticano 2001, pp. 367-467.
- ALDEGANI M., *Il Superiore Maggiore e il suo Consiglio: un servizio di comunione e di corresponsabilità*, in AA.VV. *Il Superiore Maggiore e il suo Consiglio: un servizio di comunione e di corresponsabilità*, Roma 2006, pp. 11-40.
- ALWAN H., *Commento ai cann. 1086-1184*, in P. V. PINTO (a cura di), *Commento al Codice dei Canonici delle Chiese Orientali*, Città del Vaticano 2001, pp. 902-1003.
- AMATO A., *Riflessioni e orientamenti sulla formazione oggi: dalla "Pastores dabo vobis" (1992) all'"Orientale lumen" (1995)*, in *Seminarium* 36 (1996), pp. 245-258.
- ANDRÉS D. J., *Los Superiores religiosos de lo religiosos según el Código: (IV) Estatuto específico de lo Superiores mayores ordinarios*, in *Commentarium pro Religiosis et Missionariis* 79 (1998), pp. 159-191.
- ARIAS J., *Commento al can. 1312*, in P. LOMBARDÍA, J. I. ARRIETA, (a cura di) *Codice di Diritto Canonico*, vol. II, Roma 1987, pp. 936-937.
- ARRIETA J. I., *Commento al can. 129 §2*, in P. LOMBARDIA, J. I. ARRIETA, (a cura di) *Codice di Diritto Canonico*, vol. I, Roma 1986, p. 128.
- ARROBA M. J., *Il Superiore religioso e il servizio dell'ascolto. Limiti del diritto vigente*, in *Commentarium pro religiosis et missionariis* 94 (2013), pp.7-22.
- AUBRY J., *Teologia della vita consacrata*, in COMMISSIONE MISTA VESCOVI-RELIGIOSI ISTITUTI SECOLARI DELLA CEI (a cura di), *Vita consacrata. Un dono del Signore alla sua Chiesa*, Torino 1994, pp. 129-283.
- BAURA E., *Il ministero ordinato: profili canonici*, in GRUPPO ITALIANO DOCENTI DI DIRITTO CANONICO (a cura di), *Il sacramento dell'ordine*, Milano 2011, pp. 35-64.
- BAURA E., *La potestà legislativa universale*, in GRUPPO ITALIANO DOCENTI DI DIRITTO CANONICO (a cura di), *Il diritto della Chiesa tra universale e particolare*, Milano 2013, pp. 65-86.
- BAURA E., *Profili giuridici dell'arte di legiferare nella Chiesa*, in *Ius Ecclesiae* 19 (2007), pp. 13-36.

- BERGOGLIO J. M., *La vita consacrata e la sua missione nella Chiesa*, in *Vita consacrata*, (gennaio/marzo 2014), pp. 7-15.
- BERTONE T., *Commento ai cann. 559-606*, in P. V. PINTO (a cura di), *Commento al Codice dei Canonici delle Chiese Orientali*, Città del Vaticano 2001, pp. 485-496.
- BEYER J., *Prefazione*, in A. CELEGHIN, *Origine e natura della potestà sacra*, Brescia 1987, pp. 7-8.
- BOREK D., *La costituzione e l'applicazione delle pene canoniche negli Istituti Religiosi clericali di diritto pontificio secondo CIC 1983*, in *Annuario Iuris Canonici* 1 (2014), pp. 107-118.
- BOSCO V., *Il superiore operatore dello Spirito*, in *Vita consacrata*, (agosto/settembre 1991), pp. 631-647.
- CABRA G., *Autorità e governo*, in *Vita consacrata*, (gennaio 2000), pp. 69-74.
- CASTELLUCCI E., *L'identità del sacramento dell'ordine nella riflessione teologica attuale*, in GRUPPO ITALIANO DOCENTI DI DIRITTO CANONICO (a cura di), *Il sacramento dell'ordine*, Milano 2011, pp. 11-34.
- CECCARELLI MOROLLI D., *Breve panoramica circa il diritto amministrativo canonico orientale vigente: dagli atti ai ricorsi*, in *Iura Orientalia IV* (2008), pp. 31-78.
- CELEGHIN A., *Sacra Potestas: Quaestio post-Conciliaris*, in *Periodica* 74 (1985), pp. 165-225.
- CIARDI F., *La vita consacrata nel presente della Chiesa e del mondo*, in COMMISSIONE MISTA VESCOVI-RELIGIOSI ISTITUTI SECOLARI DELLA CEI (a cura di), in *Vita consacrata. Un dono del Signore alla sua Chiesa*, Torino 1994, pp. 11-87.
- CITRINI T., *Il magistero: aspetti teologici e giuridici*, in AA.VV., *La funzione di insegnare della Chiesa*, Quaderni di Mendola 1, Milano 1994, pp. 13-23.
- COMPOSTA D., *Commento ai cann. 747-821*, in P. V. PINTO (a cura di), *Commento al Codice di Diritto Canonico*, Città del Vaticano 2001, pp. 473-505.
- COMPOSTA D., *Commento ai cann. 833-878*, in P. V. PINTO (a cura di), *Commento al Codice di Diritto Canonico*, Città del Vaticano 2001, pp. 515-543.
- COPPOLA R., *Commento ai cann. 1007-1054*, in P. V. PINTO (a cura di), *Commento al Codice dei Canonici delle Chiese Orientali*, Città del Vaticano 2001, pp. 868-875.

- COSTA M., *Il governo del Superiore e il suo consiglio. Dati canonici e rilettura spirituale*, in *Periodica de re canonica* 93 (2004), pp. 189-2021.
- CROCE G. M., *Basiliani*, in E. G. FARRUGIA (a cura di), *Dizionario enciclopedico dell'Oriente cristiano*, Roma 2000, pp. 101-102.
- D'AURIA A., *I sacramenti della Chiesa*, in M. J. ARROBA CONDE (ed.) *Manuale di diritto canonico*, Città del vaticano 2014, pp. 145-174.
- DAL PIAZ G., *Il Superiore Provinciale ed il suo Consiglio. Un'indagine promossa dalla CISM*, in AA.VV. *Il Superiore Maggiore e il suo Consiglio: un servizio di comunione e di corresponsabilità*, Roma 2006, pp. 41-56.
- DE PAOLIS V. – MONATAN A., *La potestà di governo*, in GRUPPO ITALIANO DOCENTI DI DIRITTO CANONICO (a cura di), *Il diritto nel mistero della Chiesa I. Il diritto nella realtà umana e nella vita della Chiesa. Il libro I del Codice: le norme generali*, Roma 1986, pp. 219-434.
- DE PAOLIS V., *Alienazione*, in C. CORRAL, V. DE PAOLIS, G. GHIRLANDA (a cura di), *Nuovo dizionario di diritto canonico*, Milano 1993, pp. 8-13.
- DE PAOLIS V., *Commento ai cann. 1401-1539*, in P. V. PINTO (a cura di), *Commento al Codice dei Canonici delle Chiese Orientali*, Città del Vaticano 2001, pp. 1106-1194.
- DE PAOLIS V., *La Chiesa Cattolica e il suo ordinamento giuridico*, in *Ius Ecclesiae*, 18 (2006), p. 5.
- DE PAOLIS V., *La vita consacrata nella Chiesa. Autonomia e dipendenza dalla Gerarchia*, in *Periodica de re canonica* 89 (2000), pp. 291-315.
- DE PAOLIS V., *Legge e precetto penali*, in C. CORRAL, V. DE PAOLIS, G. GHIRLANDA (a cura di), *Nuovo dizionario di diritto canonico*, Milano 1993, pp. 630-632.
- DE PAOLIS V., *Legge e precetto penali*, in C. CORRAL, V. DE PAOLIS, G. GHIRLANDA (a cura di), *Nuovo dizionario di diritto canonico*, Milano 1993, pp. 630-632.
- DE PAOLIS V., *Ricerca di nuovi modelli per gli istituti di vita consacrata nella amministrazione dei loro beni e nella gestione delle opere nella realtà attuale: proposte di soluzioni e valutazione*, in G. CALLOCCHIA (a cura di), *Appunti per la gestione del patrimonio degli enti ecclesiastici*, Roma 2012, pp. 15-67.
- DE PAOLIS V., *Rimedi penali*, in C. CORRAL, V. DE PAOLIS, G. GHIRLANDA (a cura di), *Nuovo dizionario di diritto canonico*, Milano 1993, pp. 925-926.

- DELL'AGLI N., *I consigli evangelici... Una vita felice*, in AA.VV. *Il cuore della legge e le leggi del cuore. Attualità dei Consigli evangelici*, Roma 2008, pp. 33-66.
- DOOHAN H., *Servizio*, in M. DOWNEY – L. BORRIELLO (a cura di), *Nuovo dizionario di spiritualità*, Città del Vaticano 2003, pp. 675-678.
- DORTEL-CLAUDOT M., *Fusione, Unione e Federazioni degli istituti di vita consacrata*, in *Vita consacrata*, (agosto/settembre 1991), pp. 663-675.
- DORTEL-CLAUDOT M., *Povertà*, in C. CORRAL, V. DE PAOLIS, G. GHIRLANDA (a cura di), *Nuovo dizionario di diritto canonico*, Milano 1993, pp. 812-813.
- DUNN B. K., *Apostolate*, in AA.VV. *Procedural handbok for Institutes of consecrated life and Societies of apostolic life*, Washington 2001, pp. 167-194.
- DYLAĞOWA H., *Unia brzeska – pojednanie chy podzial?*, in AA.VV. *Unia brzeska. Genesa, dzieje i konsekwencje w kulturze narodów słowiańskich*, Kraków 1994, pp. 45-53.
- ECHABE A. J., *La vita consacrata religiosa: temi scelti*, in M. J. ARROBA CONDE (ed.) *Manuale di diritto canonico*, Città del Vaticano 2014, pp. 113-128.
- EGAÑA F. J., *Capitolo degli Istituti religiosi*, in C. CORRAL, V. DE PAOLIS, G. GHIRLANDA (a cura di), *Nuovo dizionario di diritto canonico*, Milano 1993, pp. 122-124.
- EGAÑA F. J., *Consiglio degli Istituti religiosi*, in C. CORRAL, V. DE PAOLIS, G. GHIRLANDA (a cura di), *Nuovo dizionario di diritto canonico*, Milano 1993, pp. 298-299.
- EGAÑA F. J., *Dimissione dall'Istituto religioso*, in C. CORRAL, V. DE PAOLIS, G. GHIRLANDA (a cura di), *Nuovo dizionario di diritto canonico*, Milano 1993, pp. 345-349.
- EGAÑA F. J., *Esclaustrazione*, in C. CORRAL, V. DE PAOLIS, G. GHIRLANDA (a cura di), *Nuovo dizionario di diritto canonico*, Milano 1993, pp. 462-463.
- EGAÑA F. J., *Espulsione dalla casa religiosa*, in C. CORRAL, V. DE PAOLIS, G. GHIRLANDA (a cura di), *Nuovo dizionario di diritto canonico*, Milano 1993, pp. 472-473.
- EGAÑA F. J., *Passaggio ad un altro Istituto*, in C. CORRAL, V. DE PAOLIS, G. GHIRLANDA (a cura di), *Nuovo dizionario di diritto canonico*, Milano 1993, pp. 765-766.

- EGAÑA F. J., *Professione religiosa*, in C. CORRAL, V. DE PAOLIS, G. GHIRLANDA (a cura di), *Nuovo dizionario di diritto canonico*, Milano 1993, pp. 869-871.
- EGAÑA F. J., *Separazione dall'Istituto religioso*, in C. CORRAL, V. DE PAOLIS, G. GHIRLANDA (a cura di), *Nuovo dizionario di diritto canonico*, Milano 1993, pp. 981-982.
- EGAÑA F. J., *Superiore Religioso*, in C. CORRAL, V. DE PAOLIS, G. GHIRLANDA (a cura di), *Nuovo dizionario di diritto canonico*, Milano 1993, pp. 1048-1051.
- ESPOSITO B., *Diversi modelli di Autorità presenti nella vita religiosa della Chiesa Latina. Riflessioni e prospettive in occasione del XXV Anniversario della Promulgazione del Codice di Diritto Canonico*, in *Angelicum* 85 (2008), pp. 911-923.
- ESPOSITO B., *Il Superiore Maggiore in quanto Ordinario: alcune riflessioni sull'evoluzione storica degli aspetti ecclesiologici e canonici e sulle prospettive future*, in *Religiosi in Italia* 9 (2004), pp. 35-79.
- Etzi P., *Il Consiglio del Superiore religioso. Normativa e dibattiti (cann. 627 e 127)*, in *Vita consacrata*, (giugno 2003), pp. 612-635.
- FAGIOLO V., *Commento ai cann. 1055-1072*, in P. V. PINTO (a cura di), *Commento al Codice di Diritto Canonico*, Città del Vaticano 2001, pp. 625-638.
- FAGIOLO V., *La solidarietà nell'ordinamento canonico*, in *Apollinaris* 70 (1997), p. 501.
- GAMBARI E., *Il Superiore e la vita spirituale dei religiosi secondo il nuovo Codice*, in *Commentarium pro Religiosis et Missionariis* 69 (1988), pp. 3-30.
- GARDINI A., *Un Consiglio per il Superiore: problematiche e prospettive di interazione consiliare*, in AA.VV. *Il Superiore Maggiore e il suo Consiglio: un servizio di comunione e di corresponsabilità*, Roma 2006, pp. 57-81.
- GAVIN E. J., *Membership: fully incorporated members*, in AA.VV. *Procedural handbook for Institutes of consecrated life and Societies of apostolic life*, Washington 2001, pp. 111-133.
- GHIRLANDA G., *Funzione dei Superiori, corresponsabilità e partecipazione*, in *Vita consacrata*, (settembre/ottobre 2012), pp. 432-447.
- GHIRLANDA G., *Funzione di santificare*, in C. CORRAL, V. DE PAOLIS, G. GHIRLANDA (a cura di), *Nuovo dizionario di diritto canonico*, Milano 1993, pp. 953-954.

- GHIRLANDA G., *Potestà esecutiva*, in C. CORRAL, V. DE PAOLIS, G. GHIRLANDA (a cura di), *Nuovo dizionario di diritto canonico*, Milano 1993, pp. 463-464.
- GHIRLANDA G., *Potestà legislativa*, in C. CORRAL, V. DE PAOLIS, G. GHIRLANDA (a cura di), *Nuovo dizionario di diritto canonico*, Milano 1993, pp. 636-637.
- GHIRLANDA G., *Potestà ordinaria*, in C. CORRAL, V. DE PAOLIS, G. GHIRLANDA (a cura di), *Nuovo dizionario di diritto canonico*, Milano 1993, pp. 732-733.
- GHIRLANDA G., *Potestà sacra*, in C. CORRAL, V. DE PAOLIS, G. GHIRLANDA (a cura di), *Nuovo dizionario di diritto canonico*, Milano 1993, pp. 803-812.
- GHIRLANDA G., *Servizio dell'autorità e obbedienza nella vita religiosa - 2*, in *Vita consacrata*, (marzo/aprile 2013), pp. 154-169.
- GIROTTI G. – KHOURY J., *Commento ai cann. 410-553*, in P. V. PINTO (a cura di), *Commento al Codice dei Canonici delle Chiese Orientali*, Città del Vaticano 2001, pp. 361-442.
- GIROTTI G., *Commento ai can. 662-672*, in P. V. PINTO (a cura di), *Commento al Codice di Diritto Canonico*, Città del Vaticano 2001, pp. 410-418.
- GRIBOMONT J. – SHERIDAN M., *Monachesimo*, in A. DI BERARDINO (a cura di), *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, Genova-Milano 2007, pp. 3325-3329.
- GUTIÉRREZ J. L., *Dalla potestà dominativa alla giurisdizione*, in *Ephemerides Iuris Canonici* 39 (1983), pp. 74-103.
- HERVADA J., *Commento al can. 608*, in P. LOMBARDÍA, J. I. ARRIETA, (a cura di) *Codice di Diritto Canonico*, vol. I, Roma 1986, pp. 457-458.
- HOLLAND S., *New Institutes, Mergers, and Supression*, in AA.VV. *Procedural handbok for Institutes of consecrated life and Societies of apostolic life*, Washington 2001, pp. 31-52.
- HYNOS D. M., *Admission of candidates, canons 641-645*, in AA.VV. *Procedural handbok for Institutes of consecrated life and Societies of apostolic life*, Washington 2001, pp. 63-94.
- IACCARINO A., *Introduzione al diritto canonico*, in M. J. ARROBA CONDE (ed.) *Manuale di diritto canonico*, Città del vaticano 2014, pp. 13-28.
- IANNONE F., *Potestà del Capitolo generale (cann.496, 631 §1)*, in *Commentarium pro Religiosis et Missionariis* 68 (1987), pp. 223-244.

- INCITTI G., *I requisiti per l'accesso al sacramento dell'ordine*, in GRUPPO ITALIANO DOCENTI DI DIRITTO CANONICO (a cura di), *Il sacramento dell'ordine*, Milano 2011, pp. 65-96.
- JAEGER D. M., *Alcuni appunti sui religiosi nel "Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium"*, in K. BHARANIKULANGARA (a cura di), *Il Diritto Canonico Orientale nell'ordinamento ecclesiale*, Città del Vaticano 1995, pp. 164-190.
- JIMÉNEZ A., *Principi della relazione tra Superiore ed economo*, in *Vita consacrata*, (novembre/dicembre 2011), pp. 574-590.
- JOYNCE M. P., *The Sacrament of Order*, in AA.VV. *Procedural handbook for Institutes of consecrated life and Societies of apostolic life*, Washington 2001, pp. 219-240.
- KASLYN R. J., *Procedures for governance in general*, in AA.VV. *Procedural handbook for Institutes of consecrated life and Societies of apostolic life*, Washington 2001, pp. 1-30.
- KCOURY J., *Commento ai cann. 573-661*, in P. V. PINTO (a cura di), *Commento al Codice di Diritto Canonico*, Città del Vaticano 2001, p. 346-409.
- LORUSSO L., *Casa religiosa e Sede Apostolica*, in *Iura Orientalia VI* (2010), p. 162-189.
- LORUSSO L., *I monaci e gli altri religiosi. Appunti per li studenti del Pontificio Istituto Orientale*, Roma A.A. 2008-2009.
- LORUSSO L., *Il diritto particolare dei monaci tra ius præcedens e ius vigens*, in *Iura Orientalia III* (2007), pp. 83-118.
- LORUSSO L., *L'identità del presbitero religioso e il suo rapporto con il presbitero diocesano*, in GRUPPO ITALIANO DOCENTI DI DIRITTO CANONICO (a cura di), *Il sacramento dell'ordine*, Milano 2011, pp. 183-210.
- LORUSSO L., *Norme generali. Appunti per li studenti del Pontificio Istituto Orientale*, Roma A.A. 2007-2008.
- LORUSSO L., *Obblighi e diritti dei Superiori, Appunti per il seminario DL 3007 presso Pontificia Università Urbaniana*, Roma A.A. 2009-2010.
- LYONNET S., *Autorità e obbedienza alla luce della Scrittura*, in AA.VV., *Autorità e obbedienza nella vita religiosa*, Milano 1978, pp. 30-60.
- MACCARELLI M., *Commento ai cann. 1717-1731*, in P. V. PINTO (a cura di), *Commento al Codice di Diritto Canonico*, Città del Vaticano 2001, pp. 992-1001.
- MAIORANO S., *Autorità e vita fraterna: dialogo, discernimento ed obbedienza*, in AA.VV., *Il servizio dell'autorità e l'obbedienza*.

- Testimoni della ricerca di Dio, Faciem tuam, Domine, requiram*, Roma 2009, pp. 77-101.
- MALECHA P., *La separazione dall'Istituto religioso*, in GRUPPO ITALIANO DOCENTI DI DIRITTO CANONICO (a cura di), *La vita consacrata nella Chiesa*, Milano 2006, pp. 277-297.
- MARCUZZI P. G., *Considerazioni sulla natura della potestà degli Istituti di vita consacrata*, in *Salesianum* 46 (1984), pp. 773-786.
- MARCUZZI P. G., *Distinzione della "Potestas regiminis" in legislativa, esecutiva e giudiziaria*, in *Salesianum* 43 (1981), pp. 274-304.
- MARCUZZI P. G., *Normativa canonica*, in AA.VV. *Il diritto nel mistero della Chiesa I*, Roma 1979, pp. 237-272.
- MCDERMOTT R., *Procedures for formation: canons 646-661*, in AA.VV. *Procedural handbook for Institutes of consecrated life and Societies of apostolic life*, Washington 2001, pp. 95-110.
- MICHOWICH P., *Il discernimento del Superiore Maggiore quale elemento determinante dei procedimenti amministrativi*, in *Annuario Iuris Canonici* 2 (2015), pp. 30-51.
- MONETA P., *Gli strumenti del governo ecclesiastico: l'atto amministrativo*, in J. I. ARRIETA (a cura di), *Discrezionalità e discernimento nel governo della Chiesa*, Venezia 2008, pp. 79-95.
- MONETA P., *La funzione giudiziaria nella dinamica della potestà di governo della Chiesa*, in AA.VV. *La giustizia nella Chiesa: fondamento divino e cultura processualistica moderna*, Città del Vaticano 1997, pp. 25-46.
- MONTAN A., *La vita consacrata (cann. 573, §§1-2; 574, §§ 1-2)*, in GRUPPO ITALIANO DOCENTI DI DIRITTO CANONICO (a cura di), *La vita consacrata nella Chiesa*, Milano 2006, pp. 11-33.
- NAVA P. L., *"Circoscrizioni" degli Istituti religiosi. Elementi per una rilettura*, in *Vita consacrata*, (novembre/dicembre 2012), pp. 496-517.
- NAVA P. L., *Elezioni capitolari e consultazioni preliminari*, in *Vita consacrata*, (luglio/agosto 2012), pp. 205-221.
- NIGRO F., *Commento ai cann. 1311-1399* in P. V. PINTO (a cura di), *Commento al Codice di Diritto Canonico*, Città del Vaticano 2001, pp. 758-831.
- OKOYE A., *The office of a religious superior in the light of the universal law and the proper law of the congregation of the daughters of divine love*, in *Commentarium pro Religiosis et Missionariis* 94 (2013), pp. 207-228.

- OLIVARES E. – URRUTIA F. J., *Potestà delegata*, in C. CORRAL, V. DE PAOLIS, G. GHIRLANDA (a cura di), *Nuovo dizionario di diritto canonico*, Milano 1993, pp. 333-335.
- OLIVARES E., *Giudizio*, in C. CORRAL, V. DE PAOLIS, G. GHIRLANDA (a cura di), *Nuovo dizionario di diritto canonico*, Milano 1993, pp. 543-544.
- OLIVARES E., *Irregolarità e impedimenti per ordini sacri*, in C. CORRAL, V. DE PAOLIS, G. GHIRLANDA (a cura di), *Nuovo dizionario di diritto canonico*, Milano 1993, pp. 593-595.
- OLIVARES E., *Lettere dimissorie*, in C. CORRAL, V. DE PAOLIS, G. GHIRLANDA (a cura di), *Nuovo dizionario di diritto canonico*, Milano 1993, pp. 349-350.
- PALMÉS C., *Il servizio d'autorità in tempo di rifondazione*, in *Vita consacrata*, (marzo 2000), pp. 321-327.
- PAPAROZZI M., *Monachesimo*, in E. G. FARRUGIA (a cura di), *Dizionario enciclopedico dell'Oriente cristiano*, Roma 2000, pp. 497-499.
- PARDILLA Á., *La vita religiosa negli insegnamenti di Benedetto XVI*, in *Commentarium pro religiosis et missionariis* 91 (2010), pp. 245-303.
- PASINI G., *Servizio*, in CENTRO INTERNAZIONALE VOCAZIONALE ROGATE (a cura di), *Dizionario di Pastorale Vocazionale*, Roma 2002, pp. 1090-1097.
- PAVANELLO P., *L'attività legislativa della Chiesa particolare*, in GRUPPO ITALIANO DOCENTI DI DIRITTO CANONICO (a cura di), *Il diritto della Chiesa tra universale e particolare*, Milano 2013, pp. 139-151.
- PEKAR A., *The Union of Brest and attempts destroy it*, in *Analecta OSBM: Ecclesiae Catholicae Ucrainae persecutae dedicata (1945-1990)*, Romae 1992, pp. 152-170.
- PENNINGTON B., *Monachesimo*, in M. DOWNEY – L. BORRIELLO (a cura di), *Nuovo dizionario di spiritualità*, Città del Vaticano 2003, pp. 465-469.
- PIDRUČNYJ P., *Il "Diario" del Capitolo Basiliano di Dubno (1743) scritto da Mons. Giorgio Lascaris. Sull'Unione dei Basiliani in un Ordine*, in *Analecta OSBM: Ecclesiae Catholicae Ucrainae persecutae dedicata (1945-1990)*, Romae 1992, pp. 171-226.
- PINTO GOMEZ J. M., *La giurisdizione*, in AA.VV. *Il processo matrimoniale canonico*, Città del Vaticano 1988, pp. 39-66.
- PINTO P. V., *Commento ai cann. 1-203*, in P. V. PINTO (a cura di), *Commento al Codice di Diritto Canonico*, Città del Vaticano 2001, pp. 1-109.

- PINTO P. V., *Commento al can. 909-995*, in P. V. PINTO (a cura di), *Commento al Codice dei Canonici delle Chiese Orientali*, Città del Vaticano 2001, pp. 783-834.
- POLONIO V., *Il monachesimo nel Medioevo italiano*, in G.M. CANTARELLA – V. POLONIO – R. RUSCONI, *Chiesa, chiese, movimenti religiosi*, Bari 2001, pp. 83-187.
- PREE H., *Esercizio della potestà e diritti dei fedeli*, in *Ius Ecclesiae* 11 (1999), pp. 7-39.
- RECCHI S., *Gli Istituti di vita consacrata e le società di vita apostolica*, GRUPPO ITALIANO DOCENTI DI DIRITTO CANONICO (a cura di), *Corso Istituzionale di Diritto Canonico*, Milano 2005, pp. 171-197.
- REMOSSI A., *L'alienazione di beni ecclesiastici di Istituti di vita consacrata e Società di vita apostolica*, in *Vita consacrata*, (novembre/dicembre 2011), pp. 591-602.
- REYNOLDS R. E., *Basil and the Early Medieval Latin Canonical Collections*, in P. J. FEDWICK (a cura di), *Basil of Caesarea. Cristian, humanist, ascetic*, Toronto 1981, pp. 513-532.
- RINCÓN T., *Commento ai cann. 625-626*, in P. LOMBARDIA, J. I. ARRIETA, (a cura di) *Codice di Diritto Canonico*, vol. I, Roma 1986, pp. 465-466.
- ROCCA G., *Il monachesimo orientale*, in G. PELLICCIA – G. ROCCA (a cura di), *Dizionario degli Istituti di perfezione*, vol. IX, Roma 1997, pp. 7-13.
- ROVIRA J., *Autorità e vita fraterna*, in *Vita consacrata*, (gennaio/febbraio 2010), pp. 5-20.
- SABBARESE L., *Commento ai cann. 323-398*, in P. V. PINTO (a cura di), *Commento al Codice dei Canonici delle Chiese Orientali*, Città del Vaticano 2001, pp. 288-348.
- SABBARESE L., *La questione dell'autorità e le nuove forme di vita consacrata. Parte prima*, in *Periodica de re canonica* 97 (2008), pp. 223-249.
- SALACHAS D., *Commento ai cann. 607-666*, in P. V. PINTO (a cura di), *Commento al Codice dei Canonici delle Chiese Orientali*, Città del Vaticano 2001, pp. 499-550.
- SALACHAS D., *Commento ai cann. 667-774*, in P. V. PINTO (a cura di), *Commento al Codice dei Canonici delle Chiese Orientali*, Città del Vaticano 2001, pp. 551-646.
- SANTOS J. L., *Predicazione*, in C. CORRAL, V. DE PAOLIS, G. GHIRLANDA (a cura di), *Nuovo dizionario di diritto canonico*, Milano 1993, pp. 814-817.

- SARRAF J. I., *Commento ai cann. 1055-1085*, in P. V. PINTO (a cura di), *Commento al Codice dei Canonici delle Chiese Orientali*, Città del Vaticano 2001, pp. 877-901.
- SARTORIO U., *Obbedienza e autorità nella vita consacrata. Un'obbedienza da rifondare, un'autorità da rievangelizzare*, in *Vita consacrata*, (gennaio 2004), pp. 14-34.
- SCARVAGLIERI G., *Significato spirituale e impostazione operativa del Capitolo Generale*, in *Vita consacrata*, (marzo 2002), pp. 273-291.
- SENYK S., *Rutskij's Reform and Orthodox Monasticism: a comparison. Eastern Rite Monasticism in the Polish-Lithuanian Commonwealth in the 17th Century*, in *Orientalia Christiana Periodica* 48 (1982), pp. 406-436.
- SILVA GONZALES S., *Fondamenti teologici della vita consacrata*, in AA.VV. *Lo stato giuridico dei consacrati. Per la professione dei consigli evangelici*, Città del Vaticano 1985, pp. 16-36.
- SOUSA COSTA A., *Commento ai cann. 460-572*, in P. V. PINTO (a cura di), *Commento al Codice di Diritto Canonico*, Città del Vaticano 2001, pp. 273-345.
- ŠPIDLÍK T., *Basilio Magno*, in E. G. FARRUGIA (a cura di), *Dizionario enciclopedico dell'Oriente cristiano*, Roma 2000, pp.104 -105.
- ŠPIDLÍK T., *Spiritualità orientale*, in E. G. FARRUGIA (a cura di), *Dizionario enciclopedico dell'Oriente cristiano*, Roma 2000, pp. 727-729
- SUGAWARA Y., *Amministrazione e alienazione dei beni temporali degli Istituti religiosi nel Codice (can. 638)*, in *Periodica de re canonica* 89 (2000), pp. 265-290.
- SULLIVAN T. G., *Separation of members from the Institute*, in AA.VV. *Procedural handbok for Institutes of consecrated life and Societies of apostolic life*, Washington 2001, pp. 135-166.
- TACCONI G., *Risignificare un servizio per il Superiore Maggiore: condizioni e possibilità di un esercizio della corresponsabilità a livello consigliere*, in AA.VV. *Il Superiore Maggiore e il suo Consiglio: un servizio di comunione e di corresponsabilità*, Roma 2006, pp. 83-120.
- TEJERO E., *Commento al Libro III: La funzione docente della Chiesa*, in P. LOMBARDÍA, J. I. ARRIETA, (a cura di) *Codice di Diritto Canonico*, vol. I, Roma 1986, pp. 535-536.
- TORRES J. M. A., *La dimissione dei religiosi. Un percorso storico che mostra l'interesse pastorale della Chiesa*, in *Periodica de re canonica* 97 (2008), pp. 283-324.

- URRU A. G., *La funzione di insegnare*, in AA.VV., *Il diritto nel ministero della Chiesa II*, Roma 1990, pp. 585-688.
- URSO P., *Il Vescovo a servizio della comunità ecclesiale*, in GRUPPO ITALIANO DOCENTI DI DIRITTO CANONICO (a cura di), *La comunione nella vita della Chiesa: le prospettive emergenti dal Vaticano II*, Milano 2015, pp. 153-178.
- VELA L., *Dispensa*, in C. CORRAL, V. DE PAOLIS, G. GHIRLANDA (a cura di), *Nuovo dizionario di diritto canonico*, Milano 1993, pp. 420-421.
- WARD D. J., *Temporal goods*, in AA.VV. *Procedural handbok for Institutes of consecrated life and Societies of apostolic life*, Washington 2001, pp. 195-208.
- WELYKYJ A., *Joannes Velamin Rutskyj in exitu viarum (1603-1608)*, in *Analecta OSBM*, vol. I, Romae 1949, pp. 9-38.
- ŽUŽEK I., *La giurisdizione dei vescovi ortodossi dopo il Concilio Vaticano II*, in *La Civiltà Cattolica* (122), 19 maggio 1971, p. 551-562.
- Della potestà legislativa della Chiesa*, in *La Civiltà Cattolica* (15 agosto), s. XII, vol. VII, Firenze 1884, pp. 268-283.

## Opere ed articoli in cirillico

- АЛЛЯРД П., *Св. Василій Великий*, Нью-Йорк 1968, pp. 39-49.
- БУРКО В., *Бразилійська Провінція Св. Йосифа*, in *Записки ЧСВВ: Нарис Історії Василіянського Чину Святого Йосафата*, Рим 1992, pp. 493-516.
- КАРОВЕЦЬ М., *Велика Реформа Чина Св. Василя В. 1882 р.*, vol. I, Жовква 1933.
- КОВАЛИК В. Г., *Василіяни в Аргентині*, Прудентополіс 1988.
- КОВАЛИК В. Г., *Містопровінція Непорочного Зачаття П.Д.М. в Аргентині*, in *Записки ЧСВВ: Нарис Історії Василіянського Чину Святого Йосафата*, Рим 1992, pp. 546-559.
- КОРЧАГІН К., *Карне право Української Католицької Церкви. Історично-юридичний нарис*, Рим 1981, pp. 69-106.
- КРЕЧУН П. М., *Святий Йосафат Кунцевич (1580-1623) як свідок віри*, Львів 2013.
- ЛЕВИЦЬКИЙ О., *Формування духовенства за нормами партикулярного права УГКЦ*, Івано-Франківськ 2016.
- МОЙОЛІ Й., *Приїзд перших Василіян до Канади в світлі документів*, in AA.VV. *Пропам'ятна книга ОО. Василіян у Канаді*, Торонто 1953, pp. 67-82;

- МУДРИЙ С., *Нарис історії Церкви в Україні*, Львів 1995, pp. 180-182.
- ПАТРИЛО І., *Василіянська Делегатура в Польщі*, in *Записки ЧСВВ: Нарис Історії Василіянського Чину Святого Йосафата*, Рим 1992, pp. 560-574.
- ПАТРИЛО І., *Нарис історії Василіян від 1743 до 1839 року*, in *Записки ЧСВВ: Нарис Історії Василіянського Чину Святого Йосафата*, Рим 1992, pp. 234-248.
- ПАТРИЛО І., *Нарис історії Галицької Провінції ЧСВВ*, in *Записки ЧСВВ: Нарис Історії Василіянського Чину Святого Йосафата*, Рим 1992, pp. 301-382.
- ПЕКАР А., *Американська Провінція Успення Матері Божої*, in *Записки ЧСВВ: Нарис Історії Василіянського Чину Святого Йосафата*, Рим 1992, pp. 517-545.
- ПЕКАР А., *Василіянська Провінція Св. Миколая на Закарпатті*, in *Записки ЧСВВ: Нарис Історії Василіянського Чину Святого Йосафата*, Рим 1992, pp. 383-416.
- ПЕКАР А., *Мадярска Провінція Св. Стефана (1947-1950)*, in *Записки ЧСВВ: Нарис Історії Василіянського Чину Святого Йосафата*, Рим 1992, pp. 473-478.
- ПЕКАР А., *Спроба історії Румунської Провінції Св. Апостолів Петра і Павла*, in *Записки ЧСВВ: Нарис Історії Василіянського Чину Святого Йосафата*, Рим 1992, pp. 460-472.
- ПІДРУЧНИЙ П. В., *Василіянський Чин від Берестейського з'єднання (1596) до 1743 року*, in *Записки ЧСВВ: Нарис Історії Василіянського Чину Святого Йосафата*, Рим 1992, pp. 96-182.
- ПІДРУЧНИЙ П., *Генеральна Курія ЧСВВ в Римі*, in *Записки ЧСВВ: Нарис Історії Василіянського Чину Святого Йосафата*, Рим 1992, pp. 575-589;
- ПОСПІШЛ В. Д., *Східне Католицьке Право*, Львів 2006.
- Правильник Провінції Отців Василіян Найсвятішого Спасителя в Україні*, Жовква 2013.
- САВАРИН Н., *Початки місійної діяльності ОО Василіян у Канаді*, in АА.VV. *Пропамятна книга ОО. Василіян у Канаді*, Торонто 1953, pp. 83-96;
- СЛІПНИЙ Й., *Берестейська Унія (Unio Berestensis). Extractum e "Bohoslovia"*, Рим 1994.
- СОБОЛ С., *Причинки до історії Провінції Св. Кирила і Методія в Чехословаччині*, in *Записки ЧСВВ: Нарис Історії Василіянського Чину Святого Йосафата*, Рим 1992, pp. 479-492.

- СОЛОВІЙ М. – ВЕЛИКИЙ А., *Святий Йосафат Кунцевич – його життя і доба*, Рим 1967;
- СОЛОВІЙ М., *Дух Василянського Монашества в минулому і сучасному*, in AA.VV. *Пропам'ятна книга ОО. Василян у Канаді*, Торонто 1953, pp. 37-66.
- СОЛОВІЙ М., *Нарис праці ОО. Василян у Канаді (1902-1982)*, in *Записки ЧСВВ: Нарис Історії Василянського Чину Святого Йосафата*, Рим 1992, pp. 417-459.
- СОЛОВІЙ М., *Розвій Василянського Чину в Канаді (1902-1952)*, in AA.VV. *Пропам'ятна книга ОО. Василян у Канаді*, Торонто 1953, pp. 202-230.
- ШКРАБ'ЮК П., *Монаший Чин Отців Василян у національному житті України*, Львів 2005.

## Web-pagine

- FILORAMO G., *Monachesimo orientale. Un'introduzione*, in <http://ora-et.labora.net/originimonachesimo.html> p. 2 [18:30, 28 novembre 2016].
- ZUBIETA P., *Il governo provinciale nelle Costituzioni O.C.D.*, in [http://www.oed.pcn.net/doc/chile\\_conf2\\_it.pdf](http://www.oed.pcn.net/doc/chile_conf2_it.pdf) p. 7 [20:10, 2 gennaio 2017].
- <http://doc.studenti.it/podcast/le-pene-nel-diritto-canonico.html> p. 1 [17:50, 20 novembre 2016].
- <http://docplayer.it/12776402-Capitolo-i-l-autorita-del-superiore-provinciale-come-superiore-maggiore.html> p. 1 [19:30, 2 gennaio 2017].
- <http://ora-et.labora.net/originimonachesimo.html> p. 2 [16:50, 28 novembre 2016].
- [http://treccani.it/enciclopedia/monachesimo\\_\(Enciclopedia-delle-scienze-sociali/](http://treccani.it/enciclopedia/monachesimo_(Enciclopedia-delle-scienze-sociali/) p. 1 [9:30, 29 novembre 2016].
- [http://win.dehon.it/scj\\_dehon/cuore/segretari/docum/Guida%20per%20le%20provincie.pdf](http://win.dehon.it/scj_dehon/cuore/segretari/docum/Guida%20per%20le%20provincie.pdf) pp. 27-29 [18:40, 17 gennaio 2017].
- [http://win.dehon.it/scj\\_dehon/cuore/segretari/docum/Guida%20per%20le%20provincie.pdf](http://win.dehon.it/scj_dehon/cuore/segretari/docum/Guida%20per%20le%20provincie.pdf) pp. 27-29 [18:40, 17 gennaio 2017].
- [http://win.dehon.it/scj\\_dehon/cuore/segretari/docum/Guida%20per%20le%20provincie.pdf](http://win.dehon.it/scj_dehon/cuore/segretari/docum/Guida%20per%20le%20provincie.pdf) p.14 [9:30, 4 gennaio 2017].
- <http://www.pul.it/wp-content/uploads/2012/03/dispense-2011-2012-20104-ii-parte.pdf> p. 2 [12:30, 10 dicembre 2014].