

MOVIMENTI ECCLESIALI E CHIESA ISTITUZIONALE: CONCORRENZA O CO-ESSENZIALITÀ?

Nel suo messaggio del 18 giugno 1999 ai partecipanti del Seminario organizzato dal Pontificio Consiglio per i laici sul tema «Movimenti ecclesiali e nuove comunità nella sollecitudine pastorale dei vescovi»¹, Papa Giovanni Paolo II ribadisce con vigore una valutazione da lui formulata un anno prima nello storico incontro di Piazza San Pietro, ossia che i movimenti ecclesiali e le nuove comunità si trovano ormai di fronte ad una nuova e decisiva tappa della loro storia: «quella della maturità ecclesiale»². Questa nuova tappa, precisa nello stesso messaggio Giovanni Paolo II, non è un punto d'arrivo ma «piuttosto una sfida, una via da percorrere», che passa da una «debita ed indispensabile purificazione» degli elementi carismatici ed istituzionali di tutta la compagine ecclesiale. Questo itinerario di purificazione è lungo, complesso e ben lungi dall'essere compiuto.

Innanzitutto, come aveva già osservato il card. Joseph Ratzinger nella sua allocuzione d'apertura del Convegno del 1998³, esso esige a livello esistenziale e pastorale da entrambe le parti la disponibilità a voler imparare ed a lasciarsi correggere dall'altro. In particolare, se ai Movimenti ecclesiali è chiesto di rinunciare ad ogni forma di assolutizzazione della propria specificità e del

¹ Qui citato da «Tracce - *Litterae communionis*», luglio-agosto 1999, pp. 51-53.

² Giovanni Paolo II, *Discorso all'incontro con i movimenti ecclesiali e le nuove comunità*, in «L'Osservatore Romano», 1-2 giugno 1998, n. 6.

³ Cf. «Deutsche Tagespost», n. 65, 28 maggio 1998, pp. 5-7, qui p. 6.

proprio compito, alle Chiese locali è chiesto di evitare sia la tentazione di uniformare tutto secondo piani pastorali prestabiliti, sia quello di etichettare subito come “fondamentaliste” le nuove esperienze ecclesiali animate da un’adesione appassionata alla fede ed all’insegnamento del Magistero.

In secondo luogo, quest’itinerario di purificazione deve riuscire a correggere anche il metodo scientifico di approccio dei problemi strutturali posti da queste nuove aggregazioni ecclesiali, definite “provvidenziali” dal Magistero pontificio, ma ben lungi dall’essere accolte come tali a livello delle Chiese locali. In particolare esso esige dal canonista lo sforzo di evitare il più possibile facili soluzioni politiche, dettate da una concezione positivista del diritto canonico, per ricercare invece soluzioni capaci di superare ogni forma di antinomia fra esperienza di fede ed esperienza giuridica, perché rispettose dei vari nessi intrinseci esistenti fra norme canoniche e verità cattolica.

A livello del tema specifico della presente relazione, ciò significa che il canonista, per cercare di risolvere in modo adeguato e corretto i problemi strutturali e giuridici esistenti a livello dei rapporti fra comunità d’origine carismatica (come ad esempio i Movimenti) e comunità di tipo istituzionale (come le parrocchie), deve innanzitutto interrogarsi sul ruolo ecclesiologico che le nozioni di carisma, istituzione e costituzione hanno assunto nell’ecclesiologia di comunione dal Concilio Vaticano II e poi verificare in che misura le loro nuove valenze giuridiche siano state recepite o meno nelle leggi canoniche attualmente in vigore nella Chiesa cattolica. Solo al termine di questa duplice analisi scientifica sarà possibile fissare criteri di fondo e prospettare linee direttrici per soluzioni canonistiche più articolate dei diversi problemi tuttora irrisolti.

1. ASPETTI ECCLESIOLOGICI DELLA QUESTIONE

1.1. *L'insegnamento del Concilio Vaticano II su funzione e natura dei carismi*

Nel Concilio Vaticano II il termine carisma ricorre solo una volta nella definizione del ruolo della Gerarchia e più precisamente nella Costituzione *Pastor aeternus* (1870) a proposito della prerogativa dell'infallibilità del Papa (DS 3071). Nell'Enciclica *Divinum illud munus* di Leone XII (1897), unanimemente considerata come pietra miliare del processo di formazione della pneumatologia cattolica⁴, si parla di carismi esclusivamente in riferimento ai santi e alle forme concrete di santificazione della Chiesa (DS 3328). Questo duplice fatto ha certamente contribuito a far sì che per lungo tempo la teologia cattolica non si sia occupata di studiare la struttura e l'organizzazione della comunità cristiana primitiva, al centro, invece, della polemica sorta alla fine del secolo scorso in campo protestante in merito al ruolo dei carismi e dei ministeri nella vita della Chiesa.

Il tono apologetico nell'espone la questione dei carismi, assunto dal Magistero pontificio di fronte alla critica protestante, è così superato per la prima volta solo dall'Enciclica *Mystici corporis* (1943) di Pio XII, dove si torna finalmente a parlare di carismi secondo la loro valenza ecclesiologica, impressa al termine greco da san Paolo, e non solo nel senso mistico di doni straordinari o miracolosi. A dire il vero anche l'Enciclica *Mystici corporis* non fa uno studio sistematico dei carismi, però li strappa dall'area ristretta, e piuttosto individualista, in cui la teologia spirituale e mistica li aveva confinati per inserirli nella vita stessa della Chiesa, e così facendo tratteggia già in qualche modo il loro significato ecclesiologico. Infatti, come osservava Sebastian Tromp, il migliore conoscitore dell'Enciclica *Mystici corporis*, in essa viene sottoli-

⁴ Cf. A. Huerga, *La enciclica de Leon XIII sobre el Espiritu Santo*, in *Credo in Spiritum Sanctum*, «Atti del Convegno Teologico Internazionale di Pneumatologia», Città del Vaticano 1983, vol. I, pp. 507-516, in particolare p. 507.

neato in perfetta sintonia con l'insegnamento paolino come i carismi sono donati «...*non primaria intuitu personae, sed primaria ob emolumentum et aedificationem spiritualem totius Ecclesiae*»⁵.

Il ruolo ecclesiologico dei carismi viene comunque messo in luce con nettezza solo dal Concilio Vaticano II. Dalle sue asserzioni teologiche sui carismi, ed in particolare da quelle contenute nella Costituzione dogmatica *Lumen gentium*, si deduce infatti chiaramente che i carismi appartengono all'essenza stessa della Chiesa⁶. Il loro significato e la loro importanza per la costituzione della Chiesa sono inequivocabili, come è facilmente dimostrabile attraverso un'analisi sia del testo letterale che del contesto ecclesiologico di queste asserzioni⁷. Senza entrare nel dettaglio di una simile analisi dei testi conciliari sui doni carismatici ci si può limitare in questa sede ad osservare quanto segue.

Innanzitutto una rapida consultazione dell'*Index Verborum Concilii Vaticani Secundi*, curato da Xaverius Ochoa, impone una prima constatazione: in confronto al termine *donum*, che ricorre ben 74 volte nei testi conciliari, il Concilio Vaticano II fa un uso tutto sommato sobrio dei termini *charisma* e *charismaticus*, che ricorrono solo 14 volte nei vari documenti⁸.

In secondo luogo, e paradossalmente, tale sobrietà non mette in ombra i carismi ma finisce per mettere maggiormente in evidenza sia la natura specifica dei carismi in rapporto agli altri doni della Spirito Santo, sia il loro ruolo ecclesiologico decisivo.

La riflessione teologica dei Padri conciliari sulla natura di un carisma è stata definitivamente fissata nel brano LG 12, 2 dopo un'ampia e vivace discussione in aula nell'ottobre 1963. Il te-

⁵ S. Tromp, *Corpus Christi quod est Ecclesia*, III, *De Spiritu Christi anima*, Roma 1960, p. 294.

⁶ Cf. A. Grillmeier, *Kommentar zur Dogmatischen Konstitution über die Kirche*, in «LThK Vat. II», vol. I, Freiburg - Basel - Wien 1966, p. 191.

⁷ A tale riguardo cf. L. Gerosa, *Il "carisma" e l'identificazione della "communio" secondo il Concilio Vaticano II*, in «Communio», 129 (1993), pp. 102-115; G. Rimbaldi, *Uso e significato di "Carisma" nel Vaticano II. Analisi e confronto di due passi conciliari sui carismi*, in «Gregorianum», 66 (1975), pp. 141-162.

⁸ Il termine *charisma* ricorre undici volte (LG 12, 2; 25, 3; 30; 50, 1; DV 8, 2; AA 3, 3-4; 30, 11; AG 23, 1; 28, 1; PO 4, 2; 9, 3), mentre l'aggettivo derivato *charismaticus* solo tre volte (LG 4; 1; 7, 3; AG 4).

sto, non più modificato nel terzo periodo conciliare⁹, recita: «Inoltre lo Spirito Santo non si limita a santificare e a guidare il popolo di Dio per mezzo dei sacramenti e dei ministeri e ad adornarlo di virtù, ma “distribuendo a ciascuno i propri doni come piace a lui” (1 Cor 12, 11), dispensa pure tra i fedeli di ogni ordine grazie speciali, con le quali li rende adatti e pronti ad assumersi vari incarichi e uffici utili al rinnovamento e alla maggiore espansione della Chiesa, secondo quelle parole: “A ciascuno la manifestazione dello Spirito è data perché torni a comune vantaggio” (1 Cor 12, 7). E questi carismi, dai più straordinari a quelli più semplici e più largamente diffusi, siccome sono soprattutto adatti alle necessità della Chiesa e destinati a rispondervi, vanno accolti con gratitudine e consolazione. Non bisogna però chiedere imprudentemente i doni straordinari né sperare da essi con presunzione i frutti del lavoro apostolico. Il giudizio sulla loro genuinità e sul loro uso ordinato appartiene a coloro che detengono l'autorità nella Chiesa; ad essi spetta soprattutto di non estinguere lo Spirito, ma di esaminare tutto e ritenere ciò che è buono (cf. 1 Ts 5, 12 e 19-21)» (LG 12, 2). Da una lettura attenta di questo testo, in cui è ampiamente diffuso il senso neotestamentario di carisma, risulta chiaramente che i Padri del Concilio Vaticano II volevano mettere a fuoco la sua natura specifica attraverso cinque asserzioni: a) i carismi sono «grazie speciali» (*gratias speciales*), b) dispensate liberamente dallo Spirito «tra i fedeli di ogni ordine», c) con le quali «li rende adatti e pronti» (*aptos et promptos*) ad assumere diverse funzioni al servizio di una «maggiore espansione della Chiesa»; d) questi stessi carismi si distinguono in «straordinari» e «più semplici o più largamente diffusi», e) ma tutti indistintamente sottostanno al «giudizio dell'autorità nella Chiesa» per quanto riguarda la loro genuinità e, qualora risultassero tali, non possono essere estinti. Le prime tre asserzioni di questo brano della LG sono riprese dai Padri conciliari nel Decreto sull'apostolato dei laici per fondare teologicamente il diritto e dove-

⁹ Per una rapida visione delle modifiche apportate dai Padri conciliari allo schema 1963 nel passo in questione, cf. *Constitutionis Dogmaticae Lumen gentium, Synopsis historica*, a cura di G. Alberigo - F. Magistretti, Bologna 1975, pp. 54-55.

re di ogni fedele di esercitare il carisma ricevuto dallo Spirito Santo per l'identificazione della *communio* ecclesiale¹⁰.

Il ruolo ecclesiologico di questi *doni peculiari* che sono i carismi è poi messo in luce dai Padri conciliari nei seguenti brani: AG 4, LG 4, 1 e LG 7, 3, dove viene sempre l'aggettivo *charismaticus*. Il brano del Decreto *Ad gentes* è una citazione letterale del testo fondamentale di LG 4, 1, dove si afferma: «Egli (lo Spirito Santo) introduce la Chiesa nella pienezza della verità (cf. *Gv* 16, 13), la unifica nella comunione e nel ministero, la provvede e la dirige coi diversi doni gerarchici e carismatici...». In questo testo si sottolinea come l'unità misteriosa della comunione ecclesiale è realizzata nello Spirito Santo attraverso due tipi diversi di doni concessi simultaneamente e costantemente alla Chiesa: quelli gerarchici e quelli carismatici. Simile verità dogmatica, se da una parte impedisce di opporre il carisma al ministero e quindi di ridurre unilateralmente la Chiesa a una comunità carismatica, dall'altra impedisce pure di ridurre altrettanto unilateralmente il mistero della Chiesa ad una struttura piramidale incentrata sulla Gerarchia. Sia i doni gerarchici, sia quelli carismatici provengono dallo stesso Spirito di Cristo e possono, seppure secondo modalità diverse, essere considerati entrambi come strutture o funzioni *ex institutione divina*¹¹. In LG 7, 3 si afferma invece: «Uno è lo Spirito, il quale per l'utilità della Chiesa distribuisce la varietà dei doni con magnificenza proporzionata alla sua ricchezza e alle necessità dei ministeri (cf. *1 Cor* 12, 1-11). Fra questi doni eccelle quello degli apostoli alla cui autorità lo stesso Spirito sottomette anche i carismatici (cf. *1 Cor* 14)». In questo testo, alla «varietà dei doni» evidenziata dai Padri conciliari anche in altri documenti¹², fa da con-

¹⁰ Cf. AA 3, 4 e il commento di E. Corecco, *I laici nel nuovo Codice di Diritto Canonico*, in «La Scuola Cattolica», 112 (1984), pp. 194-218, e soprattutto pp. 210-221.

¹¹ Se l'origine divina della struttura gerarchica è chiaramente affermata nel n. 22 della *Lumen gentium*, al n. 32 della stessa Costituzione dogmatica sulla Chiesa i Padri conciliari sottolineano come «...la diversità di grazie, di ministeri e di operazioni raccoglie in un tutto i figli di Dio, dato che in tutte queste cose opera...un unico e medesimo Spirito» (*1 Cor* 12, 11).

¹² Ad esempio nella GS 38, 19: «Diversa autem sunt Spiritus dona...»; e nel Decreto PC 1, 20 «in tanta autem donarum varietate...».

trappunto la duplice sottolineatura dell'unità ecclesiale: da una parte l'indicazione dell'esistenza di una organizzazione gerarchica dei vari *dona* attorno a quello dell'apostolato, che eccelle (*prae-stat*) sugli altri; dall'altra l'affermazione chiara che è l'unico e medesimo Spirito ad operare con molti e vari doni, carismatici e no, per la costruzione dell'unità del corpo mistico di Cristo. A ragione, nel commentare questo testo, il Sinodo straordinario dei vescovi del 1985 stabilisce un'analogia fra questa verità di un solo Spirito con una molteplicità di doni e «l'unica e medesima Eucaristia che viene celebrata in vari luoghi»¹³. Infatti, è il principio della *communio* che nella Chiesa fonda a livello costituzionale la reciproca relazione tra unità e pluralità.

In terzo ed ultimo luogo l'analisi letterale e teologica dei testi conciliari relativi ai carismi permette di tirare la seguente conclusione: l'insegnamento del Concilio Vaticano II sui carismi è soltanto la formulazione solenne di alcuni *desiderata*¹⁴, ma offre – sia pure in modo non esaustivo – dei principi formali o coordinate ecclesiologiche grazie ai quali è possibile cogliere sia la natura specifica che il ruolo ecclesiologico particolare del carisma. Tali principi possono essere così riassunti.

a) *Il carisma è una grazia speciale*. Pur distinguendo fra carismi *clarissima* e carismi *simpliciora*, il Concilio Vaticano II non confonde né i primi, né i secondi con gli altri *dona* dello Spirito Santo. I Padri del Concilio sono ben coscienti che il carisma è una grazia speciale e non confondibile come quelle elargite attraverso il sacramento del battesimo, come afferma invece Hasen-hüttel, discepolo di Hans Küng¹⁵.

¹³ Synodus Episcoporum (*in coetum generalem extraordinarium congregata*, 1985), *Relatio finalis*, Città del Vaticano 1985; paragrafo 2. C. 2 «Ecclesia ut communio», qui citato da: *Enchiridion Vaticanum*, vol. 9, Bologna 1987, n. 1801.

¹⁴ È una delle conclusioni affrettate di J.M. Rovira Belloso, *Los carismas segun el Concilio Vaticano II*, in «Estudios Trinitarios», 10 (1976), pp. 77-94, soprattutto pp. 87-89.

¹⁵ L'analisi appena esposta smentisce in modo sufficientemente chiaro questa tesi di Hasen-hüttel secondo cui il Concilio Vaticano II usa i concetti di *charisma*, *donum*, *dona charismatica* ed anche *gratia* senza alcuna sostanziale di-

b) *Il carisma è una grazia strutturalmente orientata alla edificazione della «communio» ecclesiale.* Questa grazia speciale o dono particolare, che può essere elargito dallo Spirito Santo a fedeli di ogni ordine, rende questi ultimi particolarmente atti e pronti ad edificare, nella comunione con gli altri fedeli, il Corpo mistico di Cristo che è la Chiesa. L'orientamento strutturale del carisma all'edificazione della Chiesa non autorizza né la sua identificazione con il sacramento dell'ordine o più semplicemente con uno dei ministeri, né la sua riduzione ad un talento personale o ad una virtù cristiana. I carismi non sono semplicemente elargiti dallo Spirito Santo a tutti i fedeli indistintamente attraverso il battesimo, e il Concilio Vaticano II riafferma perciò esplicitamente tutte queste distinzioni elaborate dalla teologia scolastica.

c) *Il carisma, pur essendo di natura diversa, ha la stessa origine del ministero.* In piena sintonia con la lezione neotestamentaria, il Concilio Vaticano II afferma l'origine comune dei doni carismatici e gerarchici, e dunque l'impossibilità di contrapporre gli uni agli altri. La reciprocità fra carisma e ministero, il cui fondamento si situa nel principio della *communio*, smaschera tra l'altro la falsità dell'opposizione d'origine romantico-protestante fra carisma e diritto¹⁶. Anzi, secondo il Decreto sull'apostolato dei laici, il carisma va addirittura visto come fonte di diritti e doveri, in modo analogo al sacramento.

d) *Il carisma è al servizio della Parola e del Sacramento.* Secondo l'insegnamento del Concilio Vaticano II, i carismi, pur facendo parte della costituzione della Chiesa, non possono – come invece fa Leonardo Boff – essere collocati al centro dell'ecclesio-

stinzione; cf. G. Hasenbüttl, *Carisma, Principio fondamentale, per l'ordinamento della Chiesa*, Bologna 1973, p. 364, nota 10.

¹⁶ Un'eccellente messa a punto storica della disputa fra gli autori protestanti A. Harnack e R. Sohm circa il ruolo dei carismi e del diritto nella Chiesa si trova U. Brockhaus, *Charisma und Amt. Die paulinische Charismenlehre auf dem Hintergrund der frühchristlichen Gemeindefunktionen*, Wuppertal 1972, pp. 7-46; cf. pure a tale riguardo L. Gerosa, *Carisma e diritto*, cit., pp. 12-30.

logia quasi fossero l'unico principio della struttura sociale¹⁷. Ogni fedele, prete, laico o religioso che sia, quando riceve un carisma è reso particolarmente «capace e pronto» alla costruzione della Chiesa e perciò a partecipare efficacemente alla realizzazione della sua missione «in comunione con i fratelli in Cristo e soprattutto con i propri pastori» (AA 3, 4).

Quest'asserzione conciliare non è una semplice esortazione morale ma l'indicazione di un orientamento strutturale dei doni carismatici al servizio della forza aggregativa e vincolante della Parola di Dio e dei Sacramenti. Opportunamente afferma Giovanni Paolo II a tale proposito: «Il sorgere del corpo ecclesiale come istituzione, la sua forza persuasiva e la sua energia aggregativa hanno la loro radice nel dinamismo della grazia sacramentale. Essa trova però la sua forma espressiva, la sua modalità operativa, la sua concreta incidenza storica mediante i diversi carismi che caratterizzano un temperamento ed una storia personale»¹⁸. Per questa ragione non è arbitrario terminare l'analisi dei testi conciliari sui carismi rilevando come la nozione conciliare di carisma abbia trovato la sua espressione più completa, anche se non esaustiva, nel cosiddetto *carisma originario* o *carisma di fondazione* dei nuovi movimenti ecclesiali sorti o sviluppatisi nell'immediato post-Concilio. Ancora una volta lo conferma in modo esplicito Giovanni Paolo II quando afferma: «Nei documenti conciliari possiamo trovare un chiaro riferimento ai movimenti ecclesiali soprattutto lì dove si afferma che lo Spirito Santo... dispensa tra i fedeli di ogni ordine grazie speciali con le quali li rende atti e pronti ad assumersi varie opere ed uffici, utili al rinnovamento e alla maggior espansione della Chiesa...»¹⁹. Questa nozione di

¹⁷ È l'interpretazione scorretta che dei testi conciliari proprone il teologo latino-americano Leonardo Boff sulla scia di H. Küng e G. Hasenhüttl; cf. L. Boff, *Chiesa. Carisma e potere*, Roma 1983, pp. 23-26.

¹⁸ Giovanni Paolo II, *Ai partecipanti ad un corso estivo di Esercizi spirituali per sacerdoti promosso da Comunione e Liberazione* (12 settembre 1985), in «AAS», 78 (1986), pp. 254-257, qui p. 255.

¹⁹ Giovanni Paolo II, *Discorso al Secondo Colloquio Internazionale «I Movimenti nella Chiesa»*, in *I Movimenti nella Chiesa*, «Atti del Secondo Colloquio internazionale», Milano 1978, pp. 23-24.

carisma non solo è all'origine della «funzione insostituibile»²⁰ propria dei movimenti all'interno della compagine ecclesiale, ma ha una chiara valenza costitutiva con carattere e profili giuridici precisi²¹. Per poter fissare con precisione questi profili è però opportuno chiarire dapprima, sia pure molto brevemente, il significato canonistico assunto dai termini *istituzione* e *costituzione* nell'ecclesiologia di comunione del Concilio Vaticano II.

1.2. "Istituzione" e "Costituzione" nella Chiesa come "communio"

Nonostante il suo indubbio sforzo di rinnovamento metodologico ed epistemologico, la canonistica contemporanea è ben lungi dall'aver acquisito una consapevolezza chiara della distinzione fra "Istituzione" e "Costituzione" nella Chiesa. Al canonista riesce ancora pertanto difficile applicare in modo corretto entrambe le categorie alla struttura giuridica ecclesiale. Le ragioni di un simile impaccio sono molteplici e di vario genere.

Tuttavia esse possono essere considerate come tutte dipendenti, in un modo o nell'altro, vuoi dalle riduzioni teoriche a cui tali categorie sono state sottoposte dall'istituzionalismo o dal costituzionalismo, vuoi dalle false identificazioni operate dalla scuola canonistica del *Itus Publicum Ecclesiasticum*, vuoi infine dalle incertezze che ancora caratterizzano l'uso delle stesse categorie nella teologia dogmatica. Se le prime riduzioni teoriche sfociano inevitabilmente in un formalismo giuridico come tale inapplicabile a qualsiasi realtà ecclesiale non solo perché completamente depurato da ogni elemento etico, ma anche e soprattutto perché liberato da ogni ascendenza metafisica, le seconde sono invece più difficilmente smascherabili perché di fatto hanno influenzato anche la miglior manualistica fino al Concilio Va-

²⁰ *Ibid.*, 24.

²¹ A tale riguardo, cf. L. Gerosa, *Carisma e diritto nella Chiesa, Riflessioni canonistiche sul "carisma originario" dei nuovi movimenti ecclesiali*, Milano 1989, soprattutto pp. 180-198 e pp. 226-231; Id., *Le "charisme originaire". Pour une justification théologique du droit d'association dans l'Eglise*, in «NRT», 112 (1990), pp. 224-235.

ticano II. Infatti, proprio nei manuali di diritto canonico di questa scuola, quasi tutti intitolati *Institutiones Iuris Publici Ecclesiastici*, da quello del card. Soglia fino a quello del card. Ottaviani, la nozione di “Istituzione” si identifica nella sua sostanza con quella di “Costituzione”. Quest’ultima, a sua volta, è tutta e quasi esclusivamente centrata sulla natura e organizzazione del potere ecclesiastico, che è la questione costituzionale fondamentale di ogni cosiddetta *societas iuridice perfecta*, avente per definizione un vero e proprio *summum imperium* e dunque tutti i mezzi giuridici necessari al raggiungimento del proprio scopo. L’insufficienza teologica di una simile impostazione del problema relativo agli elementi istituzionali e costituzionali della Chiesa è emersa in tutta evidenza all’interno della teologia del diritto canonico: questa identificazione fra istituzione, costituzione e potere è falsa e risulta ultimamente pericolosa perché tende a considerare la Chiesa esclusivamente nel suo aspetto societario, quasi fosse semplice società di diritto naturale. Se i canonisti preconciliari hanno disatteso questa verità, ciò è in parte dovuto al fatto che la stessa teologia dogmatica cattolica ha mostrato non poche incertezze nell’uso di queste categorie a motivo di altre due false identificazioni: quella fra “Istituzione” e “Sacramento dell’ordine”, nonché quella fra “Costituzione” e “Gerarchia”²². Ora la prima equazione fra Istituzione e Sacramento dell’ordine è falsa, perché ogni sacramento e dunque anche il battesimo, che conferisce il sacerdozio comune ed il *sensus fidei*, è nella Chiesa elemento istituzionale. Pertanto l’Istituzione ecclesiale non è riducibile al sacerdozio ministeriale. Ad essa appartiene anche il sacerdozio comune che costituisce il fondamento della partecipazione di tutti i fedeli alla missione della Chiesa nel mondo. Ne è una prova inconfutabile il fatto che il sacramento del battesimo, da sempre considerato la *ianua sacramentorum*, costituisce il criterio di differenziazione tra la qualità costituzionale di “religione” cristiana – proprio di molte sette fondate esclusivamente sulla fede in Cristo attraverso la Parola – e la qualità costituzionale-istituzionale

²² L. Gerosa, *Carisma e diritto nella Chiesa*, cit., pp. 115-121.

di "ecclesialità" che, per essere tale, esige almeno lo spessore sacramentale del battesimo²³.

Di conseguenza, se per Istituzione si intendono le strutture stabili e costitutive di una realtà sociale, bisogna convenire che questa struttura è conferita alla Chiesa dal sacramento del battesimo che dà origine tra l'altro a quella figura di soggetto canonico che è il *christifidelis*, soggiacente ed immanente in tutti gli stati di vita ecclesiale. La Chiesa come Istituzione non coincide perciò semplicemente con l'organizzazione dei pubblici poteri, cioè dell'autorità. L'Istituzione ecclesiale si inverte sempre attorno ai due poli del battesimo e dell'ordine sacro, convergenti con gli altri sacramenti nell'Eucaristia, in cui si manifesta altresì il principio strutturale della Costituzione della Chiesa²⁴. Infatti, nell'Eucaristia è rappresentata tutta la Chiesa, perché questo sacramento è nel contempo la *fons et origo* nonché il *culmen* di tutta la vita della Chiesa, come afferma il Vaticano II (SC 10). In essa giunge perciò a compimento quel processo di integrazione fra Istituzione e Costituzione iniziato nel battesimo, quale *initium et exordium* di ogni *communio*. In merito alla nozione di Istituzione si può pertanto trarre la seguente conclusione, valida sia per la teologia dogmatica sia per il diritto canonico: nella Chiesa, l'Istituzione consiste sostanzialmente negli sviluppi giuridico-strutturali assunti storicamente sia dal sacerdozio comune sia dal sacerdozio ministeriale. Poiché queste due forme di sacerdozio, pur essenzialmente diverse (LG 10, 2), consistono in una partecipazione all'unico sacerdozio di Cristo, non possono essere né disgiunte né contrapposte, ma nella loro reciprocità ed interazione costituiscono

²³ Cf. E. Corecco, *Battesimo*, in «Digesto», vol. II, 1987, pp. 213-216.

²⁴ Sull'Eucaristia come momento rivelatore della natura specifica della Costituzione della Chiesa, cf. K. Mörsdorf, *Kirchenverfassung. I, Katholische Kirche*, in «LthK», VI, Bd. 1961, pp. 274-277, ed in particolare p. 275. Sul nesso fra la *communio eucharistica* e il principio costituzionale della *communio*, cf. H. Müller, *Zugehörigkeit zur Kirche als Problem der Neukodifikation des kanonischen Rechts*, in «ÖAKR», 28 (1977), pp. 81-98; R. Ahlers, *Eucharistie*, in «Ecclesia a Sacramentis. Theologische Erwägungen zum Sakramentenrecht», a cura di R. Ahlers - L. Gerosa - L. Müller, Paderborn 1992, pp. 13-25.

no i due elementi imprescindibili dell'Istituzione nella Chiesa: i laici e i chierici²⁵.

La seconda equazione, quella fra Costituzione e Gerarchia, è pure riduttiva e perciò falsa. Essa è frutto di una duplice tendenza che troppo spesso e troppo a lungo ha influenzato anche gli studi dogmatici più autorevoli: da una parte il voler comprendere la Costituzione della Chiesa a partire in modo esclusivo da questa o quella immagine biblica²⁶, dall'altra l'eccessiva concentrazione sull'analisi dei fondamenti teologici e della funzione specifica di strutture come il Collegio dei Vescovi e il Papa, o di principi come la collegialità o la sussidiarietà, quando non addirittura su questioni come il sapere se occorra più o meno democrazia nella Chiesa, come se il ministero («Amt») fosse il punto sorgivo di tutte le questioni d'ordine costituzionale²⁷. Di conseguenza, non solo il ruolo ecclesiologico dell'elemento carismatico, ma anche la funzione costitutiva del sacramento dell'ordine è sostanzialmente disattesa, o mal interpretata, nonostante la riscoperta della sacramentalità di tutta la Chiesa operata dal Concilio Vaticano II. Nonostante queste difficoltà, nella teologia dogmatica contemporanea è ormai un dato di fatto, acquisito con certezza, che la "Costituzione" è una categoria o entità più grande della "Istituzione". Ad esempio, il teologo H.U. von Balthasar, in piena sintonia con una larga tradizione patristica, arriva a definire l'Istituzione ecclesiale come una sorta di *Kenotische Verfassung*, cioè come una riduzione *kenotica* del mistero della Chiesa, atta ad impedire – attraverso la logica dell'obbedienza ecclesiale che garantisce il permanere della

²⁵ A tale riguardo cf. H.U. von Balthasar, *Christlicher Stand*, Einsiedeln 1977, pp. 145-202; E. Corecco, *Riflessione giuridico-istituzionale su sacerdozio comune e sacerdozio ministeriale*, in «ATI, Popolo di Dio e sacerdozio», Padova 1983, pp. 80-129.

²⁶ Senza sottovalutare l'originalità e l'importanza dei trattati di ecclesiologia del secolo scorso, è questo il loro limite maggiore rispetto alle sintesi di Meersch, De Lubac, Tromp, Journet, Adam ed altri teologi della prima metà del secolo XX, secondo il giudizio di Y. Congar, *Kirche, II, Dogmengeschichtlich*, in «HthG», Bd. II (1962), pp. 443-445.

²⁷ È soprattutto alla teologia dogmatica protestante che va riconosciuto il merito di aver messo in luce questa pericolosa tendenza; cf. E. Wolf, *Kirchenverfassung. D. Reformierte Kirche*, in «EvStL», Bd. I, pp. 1742-1755, qui p. 1751.

Memoria Christi – una privatizzazione dell'esperienza ecclesiale²⁸. Questa importante e suggestiva conclusione del grande teologo svizzero va purtroppo relativizzata perché è evidente che von Balthasar nel suo giudizio identifica ancora, quasi come tutti, l'Istituzione con gli elementi gerarchici della Costituzione ecclesiale. Malgrado questa evidente riduzione dei dati ecclesiologici su cui poggia l'Istituzione nella Chiesa, sulla scia di von Balthasar e soprattutto dell'ecclesiologia conciliare, non solo dogmatici ma anche canonisti colgono la specificità della Costituzione della Chiesa nel fatto che essa è *simul charismatica et institutionalis*. Ad esempio, commentando LG 8, dove il Concilio Vaticano II afferma che la Chiesa forma *unam realitatem complexam*, il Bertams sottolinea, contro una concezione del diritto canonico *mere formalis et positivistica*, come nella Chiesa le stesse norme giuridiche dovrebbero manifestare l'unità reciproca esistente fra il *carismatico* e l'*istituzionale*²⁹. Proprio perché entrambi gli elementi hanno un'ascendenza pneumatologica, concorrono tutti e due, sia pure secondo modalità diverse, a costituire la Chiesa come *communio*, che è l'opera specifica dello Spirito Santo³⁰. Ad ogni canonista, come afferma giustamente Pedro Lombardia, dovrebbero perciò recare uguale preoccupazione due diverse ed opposte convinzioni oggi purtroppo molto diffuse: «...sia la posizione che nega o sottovaluta la funzione ecclesiale del diritto canonico per sottolineare l'importanza dei carismi, sia quella che esalta l'elemento giuridico, perché tanto l'una quanto l'altra... sembrano unilaterali. Ambedue coincidono, in definitiva, nel concepire il diritto della Chiesa come qualcosa che ha senso solo alla luce del dato istituzionale e nel vedere il dinamismo carismatico come qualcosa che, per la sua vitalità, resta ai margini del diritto»³¹.

²⁸ Cf. *Pneuma und Institution. Skizzen zur Theologie*, Bd. IV, Einsiedeln 1974, I, pp. 129-130 e pp. 229-233.

²⁹ Cf. W. Bertrams, *De Constitutione Ecclesiae simul charismatica et institutionalis*, in «PerRMCL», 57 (1968), pp. 260-298, in particolare p. 293.

³⁰ Cf. J. Ratzinger, *Der Heilige Geist als communio. Zum Verhältnis von Pneumatologie und Spiritualität bei Augustinus*, in C. Heitmann - H. Mühlen (hrsg.), *Erfahrung und Theologie des Heiligen Geistes*, München 1974, pp. 223-238.

³¹ P. Lombardia, *Carismi e Chiesa istituzionale*, in «Studi in onore di Pietro Agostino D'Avack», vol. II, Milano 1976, pp. 957-988, qui p. 965.

In questa giusta prospettiva, *giuridico* non è dunque sinonimo di *istituzionale*, e le due categorie di “Istituzione” e “Costituzione” hanno nella Chiesa un significato diverso da quello da loro assunto nell’ordinamento giuridico dello Stato moderno. Infatti, come si è già lasciato intuire, gli elementi che danno origine alla Costituzione ecclesiale, nella sua essenza e nella sua articolazione storica, sono da una parte la Parola e il Sacramento, dall’altra il Carisma. Quest’ultimo è sì riconducibile a Cristo come lo sono la Parola e il Sacramento, ma attraverso lo Spirito Santo che è lo Spirito di Cristo. In forza di questo diverso rapporto con lo stesso Spirito di Cristo, da cui entrambe hanno origine, nella realtà ecclesiale “Istituzione” e “Costituzione” sono dunque due entità distinte ma non separate e tanto meno in opposizione l’una con l’altra. Il solo elemento che non permette di identificare la “Costituzione” con l’ “Istituzione” è il Carisma. Pure quest’ultimo appartiene come elemento primario alla Costituzione, ma non però all’Istituzione, anche se è liberamente suscitato dallo Spirito Santo nei due elementi principali dell’Istituzione ecclesiale: chierici e laici³². In questa prospettiva non ci sono dubbi sulla grande rilevanza giuridica del Carisma. Infatti, se è vero che l’esistenza del diritto canonico non deriva dalla dimensione sociale inerente alla natura dell’uomo e alla socialità umana emergente nella Chiesa, ma dalla forza giuridicamente vincolante insita nei Sacramenti e nella Parola (elementi generanti l’aggregazione sociale specifica della *communio* ecclesiale), allora anche il Carisma – per lo meno nella sua forma più compiuta, ossia nel cosiddetto *carisma originario* dei Movimenti ec-

³² Non solo K. Rahner (cf. *Zur Theologie des Konzils*, in «Schriften zur Theologie», Bd. 5, Zürich - Einsiedeln - Köln 1968, 3. Aufl., pp. 278-302, qui p. 286), ma anche altri teologi affermano con decisione che il carisma è un elemento costitutivo della Chiesa, oltre alla Parola e al Sacramento; cf. per esempio G. Colombo, *La teologia della Chiesa locale*, in «La Chiesa locale», a cura di A. Tessarolo, Bologna 1970, pp. 30-33. In campo ecumenico è addirittura considerato un punto comune di partenza riconoscere che «...i carismi sono costitutivi per l’ordinamento e per la struttura della Chiesa» (*Il Vangelo e la Chiesa. Rapporto di Malta 1972 della Commissione di studio evangelica luterana - cattolica romana*, in «EncOec», I, n. 1180).

clesiali – è sorgente di fraternità e di comunione, e dunque, come tale, svolge una funzione costituente e costituzionale insostituibile. In particolare, quale unico elemento della “Costituzione” che non appartiene anche all’“Istituzione”, il Carisma è il dono fatto dallo Spirito Santo alla Chiesa per realizzare l’equilibrio fecondo della bipolarità istituzionale che la caratterizza. In definitiva, all’interno della particolare e complessa struttura ecclesiale, il Carisma svolge il ruolo ecclesiologico di cerniera fra “Istituzione” e “Costituzione”; ruolo che svela tutta la sua forza costituente in rapporto alla costruzione della *communio*.

2. ASPETTI CANONISTICI DELLA QUESTIONE

2.1. *La dimensione giuridica del carisma originario dei Movimenti ecclesiali*

Ai nuovi Movimenti ecclesiali il Codice di diritto canonico, promulgato da Giovanni Paolo II nel 1983, presta solo un’indiretta ed assai limitata attenzione nel *De christifidelium consociationibus*, e precisamente quando, riprendendo nel primo paragrafo del c. 298 un testo del Decreto conciliare sull’apostolato dei laici (AA 24, 3), usa il termine di *incepta* per indicare le varie forme aggregative suscitate dallo Spirito Santo nella Chiesa³³. L’osservazione è estensibile anche ai cc. 573-583 del CCEO, promulgato il 18 ottobre del 1990.

Il mancato riscontro normativo a livello delle due principali leggi canoniche della Chiesa cattolica non può essere giustificato solo da ragioni temporali. Molto più a monte ha agito una certa diffusa censura dell’origine carismatica di queste esperienze e del suo possibile significato in ordine alla soluzione dei problemi posti a pastori e teologi dalla presenza fortemente missionaria di

³³ Cf. W. Schulz, *Der neue Codex und die kirchlichen Vereine*, Paderborn 1986, pp. 38-45.

queste nuove forme di aggregazione ecclesiale. Infatti, se nel redigere le norme codiciali sulle associazioni dei fedeli il termine *motus ecclesiales* non è nemmeno stato preso in considerazione già in sede *de iure condendo*, essendo per definizione poco controllabile sotto il profilo giuridico³⁴, ciò dipende dal fatto che un altro e ben più importante termine, quello di *carisma*, è pure stato tutto dimenticato dal legislatore ecclesiastico.

La responsabilità di questa mortificazione normativa della potenziale dimensione carismatica del fedele e delle sue forme di aggregazione ecclesiale non è però da attribuire in modo esclusivo al legislatore ecclesiastico. Salvo alcune lodevoli eccezioni³⁵, tutta la canonistica postconciliare, nonostante il suo profondo rinnovamento metodologico ed epistemologico, ha sostanzialmente disatteso i carismi e le forme di aggregazione ecclesiale da essi suscitate. Solo dopo il Sinodo dei vescovi del 1987, dove i Padri sinodali hanno fatto proprio l'atteggiamento di paterna accoglienza dimostrata dal Magistero pontificio alla «nuova stagione associativa dei fedeli laici» (CfL 29), la riflessione di questi veri e propri pionieri non è più rimasta isolata e frammentaria. La duplice constatazione operata dai Padri sinodali circa il ruolo costitutivo dei carismi in un'ecclesiologia di comunione nonché circa la funzione missionaria ed edificatrice di comunione dei movimenti ecclesiali non può quindi più essere disattesa né dall'ecclesiologia, né dalla canonistica. Anzi, essa rilancia la questione "*carismi e movimenti*" come fondamentale, innanzitutto sul piano dottrinale prima ancora che pastorale.

Infatti, la nozione di carisma trasmessa dai movimenti ecclesiali è ai più nota come *carisma di fondazione*. Questo termine

³⁴ A tale riguardo cf. J.B. Beyer, *Motus ecclesiales*, in «Periodica», 75 (1986), p. 615; sullo stesso argomento, cf. anche *ibid.*, 78 (1989), pp. 437-452.

³⁵ Oltre al già citato Beyer (nota 34) vanno qui segnalati quali veri pionieri in questo campo: P. Lombardia, *Carisma e Chiesa istituzionale*, in «Studi in onore di Pietro Agostino D'Avack», II, Milano 1976, pp. 759-988; P. Krämer, *Charismatische Erneuerung der Kirche. Chancen und Gefahren*, Trier 1980, pp. 79-133; E. Corecco, *Profili istituzionali nella Chiesa*, in *I Movimenti nella Chiesa*. «Atti del I Congresso Internazionale», Roma, 23-27 settembre 1981 (a cura di M. Camisasca - M. Vitali), Milano 1982, pp. 203-234.

non è però completamente adeguato perché, nel momento in cui il fondatore o la fondatrice hanno dato origine ad una nuova forma di aggregazione ecclesiale, non avevano altra intenzione che quella di rinnovare l'istituzione ecclesiale in genere. Con H.U. von Balthasar occorre perciò parlare di *carisma originario*³⁶, anche se – secondo la terminologia scolastica – lo si potrebbe forse chiamare *charisma maximum*, analogamente a quello della profezia. Ora, quattro sono le caratteristiche fondamentali del cosiddetto *carisma originario* dei Movimenti ecclesiali³⁷.

a) La *prima* è rappresentata dal fatto che tale dono consiste sostanzialmente in «una nuova forma di sequela di Cristo»³⁸. Mediante l'elargizione di un carisma, lo Spirito Santo rende il fedele che lo riceve particolarmente pronto alla costruzione della Chiesa, in quanto lo rende capace di dar vita ad una realtà di comunione o, se si vuole, ad un organismo ecclesiale, che vive in una forma particolare il tutto della Chiesa perché in esso, tanto per il fondatore che per i suoi seguaci, si realizza quel *kairòs* definito dalla categoria di incontro personale con Cristo.

b) La *seconda* consiste nel fatto che tale dono pneumatico permette al fondatore o alla fondatrice di esercitare «una relazione di paternità o maternità nella fede» verso altre persone, già credenti o ancora non credenti. Se tale paternità o maternità, rispetto a quella divina unica ed invisibile, può essere detta solo secondaria, essa non può però essere semplicemente ridotta alla generazione in ordine ad un particolare modo di vivere la fede. I movimenti ecclesiali, nati da un particolare carisma, costituiscono oggi una notevole forza di penetrazione missionaria della Chiesa in ambiti

³⁶ Cf. H.U. von Balthasar, *Riflessioni per un lavoro sui movimenti laicali nella Chiesa*, in AA.VV., *I laici e la missione della Chiesa*, Milano 1987, pp. 85-106, in particolare p. 87.

³⁷ Per un'analisi dettagliata del suo ruolo ecclesiologico e del suo significato giuridico, cf. L. Gerosa, *Carisma e movimenti ecclesiali: una sfida per la canonistica postconciliare*, in «Periodica», 82 (1993), pp. 411-430.

³⁸ F. Giardi, *I fondatori uomini dello Spirito. Per una teologia del carisma di fondatore*, Roma 1982, p. 135.

sociali e culturali del tutto secolarizzati o atei, dove non di rado si assiste a vere e proprie *conversioni*³⁹, di fronte alle quali il fondatore (o la fondatrice) è più che legittimato a riprendere le parole di san Paolo: «Vi ho generato in Cristo Gesù» (1 Cor 4-15). Tuttavia, tale generazione ha più il carattere di una introduzione o accompagnamento verso la piena maturità nella fede, che non si dà senza un'esperienza concreta della *communio* ecclesiale.

c) La terza è rappresentata appunto da questa «forza di penetrazione missionaria». Infatti, il vigore missionario delle nuove aggregazioni ecclesiali dipende dal fatto che, grazie al carisma di fondazione e alla concreta realtà di comunione o fraternità che ne scaturisce, il fine primario dei movimenti coincide con il cosiddetto «fine apostolico generale della Chiesa» (AA 19), la quale per sua natura è essenzialmente missionaria. I Movimenti ecclesiali realizzano perciò in loro stessi qualcosa «...che è appannaggio di tutto il Popolo di Dio, ma purtroppo scarsamente vissuto: quel movimento di Dio verso l'uomo che è il dono della grazia mediante Cristo e lo Spirito Santo»⁴⁰.

d) La quarta ed ultima caratteristica della nozione di carisma espressa dai Movimenti ecclesiali consiste nel fatto che, grazie all'esperienza di partecipazione comunitaria al carisma originario, nella vita di comunione di questi movimenti «ciò che è personale è ecclesiale e, reciprocamente, ciò che è ecclesiale è personale»⁴¹. In altri termini, l'esperienza diretta o partecipata del carisma, quale dono dello Spirito Santo primariamente diretto all'edificazione della comunità, permette ai membri dei Movimenti ecclesiali di iniziare un concreto processo di maturazione della personalità cri-

³⁹ Per l'importanza di questa conversione nella formazione dell'identità dei movimenti ecclesiali, cf. C. Dagens, *Les mouvements spirituels contemporains. Jalons pour un discernement*, in «Nouvelle Revue théologique», 106 (1984), pp. 885-899.

⁴⁰ L. Moreira Neves, *I Movimenti nella Chiesa oggi*, in *I Movimenti nella Chiesa*, «Atti» (vedi nota 35), p. 165.

⁴¹ G. Chantraine, *Carismi e Movimenti nella Chiesa*, in *I Movimenti nella Chiesa*, «Atti» (vedi nota 35), pp. 145-164, qui p. 150.

stiana, in cui l'individuo umano è tanto più persona quanto più definito nel suo essere e nel suo agire dalla logica della *communio*, come risulta affermato nel c. 209 § 1. Infatti, la comunione con Dio Padre attraverso il Figlio nello Spirito Santo, che si concretizza nella cosiddetta *communio fidelium*, è ciò che costituisce l'essenza stessa del *christifidelis*, l'uomo nuovo capace di fare di sé un dono incondizionato. Se a tale dinamica, strutturale ed antropologica, partecipa ogni battezzato in quanto la sua identità metafisica e giuridica è data dal fatto che in forza del sacramento del battesimo l'uomo è radicato strutturalmente e non solo eticamente nel Cristo, l'esperienza di sequela ad un carisma facilita peraltro lo sviluppo di questa identità. Il fedele che partecipa alla realtà di comunione generata da un *carisma originario* è facilitato nella realizzazione della sua identità di battezzato, cioè del suo essere *persona in Ecclesia Christi* o *christifidelis*, e dunque reso più pronto alla costruzione della Chiesa. Di fronte agli altri fedeli egli non è un privilegiato, perché il diritto riconosciuto dal Concilio Vaticano II (AA 3) di esercitare il proprio carisma coincide con il dovere di seguire il «metodo di vita spirituale» (c. 214) implicato da tale dono pneumatico. E quest'ultimo, a motivo della sua stessa specificità teologica, è tutto teso alla realizzazione della comunione ecclesiale.

Le principali caratteristiche della nozione di carisma, propria dei Movimenti ecclesiali, convergono tutte verso la nozione conciliare di *communio*. Concepire il carisma come una forma di *sequela Christi* significa mettere indirettamente in luce l'inseparabilità delle due dimensioni della nozione conciliare di comunione: la *communio cum Deo* e la *communio fidelium*; altrettanto, la caratteristica del carisma di rendere idonei a generare fraternità ecclesiali evidenzia come l'esperienza di nuovi rapporti fra fedeli (o *communio fidelium*) è sempre radicata nella struttura stessa della Chiesa quale *communio Ecclesiarum*. Analogamente, la capacità missionaria impressa al fedele dal carisma è strettamente legata al fatto che tale dono pneumatico lo porta a meglio capire e realizzare concretamente la dinamica di vita iscritta nel sacramento del battesimo, secondo la quale la persona è tutta definita dalla realtà di comunione a cui appartiene.

È legittimo, a questo punto, chiedersi se la convergenza delle caratteristiche principali del carisma verso la nozione di *communio* significhi che tale dono pneumatologico non solo sia rilevante per il diritto canonico, ma possieda pure una sua precisa dimensione giuridica. Per rispondere a questa domanda occorre collocarsi all'interno di una visione del diritto canonico incentrata sulla nozione di *communio* quale suo principio formale e prendere, come spunto metodologico di lavoro, il paragone fra il *carisma originario* e la *consuetudo*⁴².

Questo paragone è legittimo sia a livello ecclesiologico che giuridico. Infatti, sotto il profilo ecclesiologico, il fatto decisivo è costituito dalla considerazione che la *consuetudo* è profondamente radicata nel *sensus fidei* di tutto il popolo cristiano, da molti considerato un tipo particolare di *carisma comunitario*⁴³. Come tale, essa è perciò una forma di partecipazione diretta del Popolo di Dio alla *aedificatio Ecclesiae*. A livello giuridico il fatto decisivo è che la consuetudine costituisce una specie del genere *fonti del diritto*. Come tale essa rappresenta sia uno strumento di cognizione giuridica, sia un modo tipico di produzione del diritto, diverso dalla legge. Su quest'ultima considerazione la dottrina è discorde. Ciò che è in discussione non è tanto il fatto che la *consuetudo* sia un procedimento idoneo a produrre regole di condotta, quanto piuttosto il sapere se tali regole siano realmente di natura giuridica. Per risolvere il problema della *differentia specifica* tra le cosiddette regole di costume e le norme consuetudinarie di natura giuridica, è possibile applicare un criterio di ordine generale, distinguendo tra regole estrinseche, non necessarie all'esistenza di un particolare gruppo, e regole incidenti sulla struttura, sulla natura e sulla finalità stesse del gruppo. Mentre le prime non sono altro che regole di costume, le seconde sono norme giuridiche, tecnicamente denominate *consuetudo*⁴⁴.

⁴² Per una più ampia analisi della dimensione giuridica del carisma, cf. L. Gerosa, *Carisma e diritto nella Chiesa*, cit., pp. 180-203.

⁴³ Cf. R. Bertolino, *Spunti metodologici per una dottrina della consuetudine nel diritto canonico*, in «Studi in memoria di Pietro Gismondi», I, Milano 1987, pp. 99-123.

⁴⁴ Sul punto cf. N. Bobbio, *Consuetudine*, in «Enciclopedia del Diritto», diretta da C. Mortati e F. Santorio-Passarelli, vol. IX, Milano 1961, pp. 426-443.

Applicando tale criterio alla realtà dei nuovi Movimenti ecclesiali, nati da un *carisma originario*, risulta chiaro come solo le regole di condotta che esprimono in modo concreto la forza strutturale del *carisma originario*, alla base del movimento o della associazione, sono di natura giuridica. Esse sono regole giuridiche e non solo di costume, innanzitutto perché strutturano una precisa realtà di comunione ecclesiale. In secondo luogo, queste regole di condotta, generate da un *carisma originario* hanno una chiara valenza giuridica perché tutte le loro caratteristiche fondamentali, impresse dalla forza aggregativa del carisma, convergono verso la realizzazione concreta della *communio*, come trama di rapporti in cui il *bonum privatum* ed il *bonum publicum* sono reciprocamente immanenti e perciò totalmente ordinati al *bonum communionis Ecclesiarum*. Queste regole di condotta sono in definitiva norme giuridiche perché attraverso esse il *carisma originario* favorisce la realizzazione del *telos* di tutto l'ordinamento giuridico ecclesiale, cioè la tutela della verità della *communio*. Come tali esse documentano in modo inequivocabile la capacità del carisma di essere fonte del diritto, sia nel senso stretto di procedimento di formazione di norme giuridiche, sia nel senso più ampio di strumento di cognizione giuridica.

Una prova ulteriore della verità di questa asserzione è costituita dal fatto che le caratteristiche principali del *carisma originario* permettono al fedele che vi partecipa di superare la dialettica fra persona e comunità. La partecipazione alla realtà di comunione ecclesiale generata dal carisma permette infatti al fedele di riscoprire la *strutturale relazionalità* della sua persona come una determinazione ontologica dell'esistenza umana dilatata e resa manifesta dal sacramento del battesimo secondo il principio scolastico: «*Gratia non destruit, sed supponit et perficit naturam*». Ora, proprio in forza di questa strutturale relazionalità, la persona è diventata una nozione centrale della cosiddetta esperienza giuridica⁴⁵. Di conseguenza, se è vero, come dimostra l'enorme

⁴⁵ È la conclusione dell'interessante analisi semantica e filosofica fatta da S. Cotta, *Persona, I, Filosofia del diritto*, in «Enciclopedia del Diritto», vol. XXXIII, Milano 1983, pp. 159-169.

letteratura canonistica in merito, che il diritto canonico non può disattendere la nozione di persona così intesa, è altrettanto vero che il canonista può essere aiutato a chiarire i problemi ad essa connessi prestando attenzione al ruolo svolto dal carisma nel superamento della dialettica fra persona e comunità.

2.2. *La dimensione istituzionale delle diverse forme di «comunità eucaristiche»*

Tutto quanto detto a proposito della dimensione giuridica del “carisma originario” dei nuovi Movimenti ecclesiali non deve ovviamente portare alla conclusione che esso sia l’unico fattore costituzionale che fa sorgere nuove forme associative ecclesiali. Con esso e prima di esso, infatti, anche gli altri due fattori costituzionali, ma di natura istituzionale (cioè Parola e Sacramento), sono fattori eminentemente aggreganti. Anzi, nella Chiesa da sempre il primordiale ed imprescindibile fattore aggregante è l’Eucaristia, giustamente definita dal Concilio Vaticano II come *fons et culmen* di quella *aggregatio fidelium* che è la Chiesa stessa⁴⁶. Di conseguenza, proprio perché è attraverso l’assemblea eucaristica che si conosce la «*genuinam verae Ecclesiae naturam*» (SC 2) nei suoi elementi divini ed umani, è soprattutto da essa che il canonista deve attingere i criteri divini ed umani, è soprattutto da essa che il canonista deve attingere i criteri per distinguere e correlare gli elementi istituzionali e quelli carismatici, nonché il prevalere degli uni sugli altri o viceversa, nelle diverse forme di comunità dei fedeli.

Una prima verifica di come la *comunità eucaristica* sia l’*entità teologica primordiale* da cui prendono forma, attraverso l’intera-

⁴⁶ Cf. LG 11, 1; CD 30. 6 ed anche SC 10, 1 dove però l’espressione è applicata alla liturgia in generale, il cui centro è il «divino Eucharistiae Sacrificio» (SC 2). Il testo più significativo a livello della forza aggregativa ed educatrice del sacramento dell’Eucaristia va però ricercato nel Decreto conciliare sul ministero e la vita dei presbiteri: «Nulla tamen communitas christiana aedificatur nisi radicem cardinemque habeat in Sanctissimae Eucharistiae celebratione, a qua ergo omnis educatio ad spiritum unitatis incipienda est» (PO 6. 5).

zione di elementi divini con altri di natura storico umana, tutte le diverse *aggregationes fidelium* sviluppatasi nel corso dei secoli, la troviamo nella storia della parrocchia. Benché non sia facile tracciare la storia della parrocchia, vista anche la diversa evoluzione semantica del termine greco rispetto a quello del corrispondente latino, tuttavia è ormai comunemente accolta la tesi che colloca l'origine della parrocchia rurale a cavallo tra il IV e V secolo, e quella della parrocchia urbana solo verso l'XI secolo⁴⁷. I due modelli non sono equiparabili in tutto. Il primo modello – nonostante le molteplici diversità fra una pieve o una chiesa non battesimale sorta su una proprietà privata – è sempre determinabile nella sua configurazione giuridica attraverso criteri di organizzazione di un territorio o di un patrimonio. Il secondo modello è invece spesso legato ad un criterio personale, familiare o corporativo e non possiede sempre la stessa autonomia giuridica del primo.

Dopo il Concilio di Trento, nonostante il notevole rifiorire di confraternite ed associazioni religiose, la parrocchia di tipo rurale assume un ruolo di primo piano. Con l'avvento di fenomeni come l'industrializzazione, la secolarizzazione e la mobilità della popolazione all'interno di uno stesso territorio questo modello rigido è andato in crisi ed il Concilio Vaticano II si è visto costretto a ripensare i presupposti teologici della parrocchia prima di proporre la riforma della struttura giuridica⁴⁸. Di conseguenza, la

⁴⁷ A tale riguardo, cf. T. Mauro, *Parrocchia*, in «Enciclopedia del Diritto», vol. XXXI (1981), pp. 868-887, in particolare pp. 868-869; A. Longhitano, *La Parrocchia storia, teologia e diritto*, in AA.VV., *La parrocchia e le sue strutture*, Bologna 1987, pp. 5-27. Sulla formazione ed evoluzione delle parrocchie rurali ed urbane cf. P. Imbart de la Tour, *Les paroisses rurales du IV^e au XI^e s.*, Paris 1900; P. Torquebiau, *Baptême en Occident*, in «DDC», vol. II (1937), pp. 110-174; L. Fini, *Evoluzione storico-canonica della cura d'anime nelle cattedrali*, Roma 1943; L. Nanni, *L'evoluzione storica della parrocchia*, in «ScCatt», 81 (1953), pp. 475-544.

⁴⁸ Alcune prime considerazioni critiche sulla teologia della parrocchia si trovano in K. Rahner, *Friedliche Erwägungen über das Pfarrprinzip*, in «Schriften zur Theologie», vol. II, Zürich-Einsiedeln-Köln 1968, pp. 299-337. Per l'apporto dato dal Concilio Vaticano II a questo dibattito, cf. G. Baldanza, *L'incidenza della teologia del Vaticano II sulla riforma della Parrocchia*, in «Ius Populi Dei», *Miscellanea in honorem Rymundi Bigador* (a cura di U. Navarrete), vol. II, Roma 1972, pp. 177-205. Su tutto l'argomento cf. L. Gerosa, *Parrocchia*, in «Digesto», vol. X, Torino 1995, pp. 688-692.

canonistica contemporanea è stata facilitata nella presa di coscienza che la parrocchia può assumere, e di fatto nella storia della Chiesa ha assunto, una pluralità di configurazioni giuridiche.

Tale coscienza emerge con chiarezza nella flessibilità giuridica caratterizzante l'immagine di parrocchia data dal nuovo Codice (cann. 515-522). Infatti, innanzitutto l'elemento principale di questa definizione codiciale non è più il territorio, bensì la *communitas christifidelium* (c. 515 § 1), stabilmente costituita in una Chiesa particolare e la cui cura pastorale è affidata ad un parroco. In secondo luogo, nelle norme codiciali in vigore è chiaramente percepibile non solo una certa gradualità nel profilo giuridico di quest'importante comunità istituzionale – basti pensare alla distinzione fra parrocchia (c. 515) e quasi parrocchia (c. 516 § 1) – ma anche e soprattutto una pluralità di forme, dato che – secondo il c. 517 § 2 – dove alcune comunità non possono essere erette in parrocchia o in quasi-parrocchia il Vescovo diocesano è tenuto a provvedere in altro modo e con altre soluzioni giuridiche alla cura pastorale di esse⁴⁹.

La nozione codiciale di parrocchia trova la sua espressione più compiuta «*in communi celebratione Missae dominicalis*» (SC 42, 2) che è il «*centrum et culmen totius vitae communitalis christianae*» (CD 30, 6). Proprio perché la santissima Eucaristia è il «centro della comunità parrocchiale dei fedeli» (c. 529 § 2). Solo così la comunità istituzionale della parrocchia può ritornare ad essere una vera fraternità e realizzare l'immagine di «epicentro dinamico» con cui l'ha definita il Sinodo dei vescovi del 1987 sulla vocazione e missione dei laici⁵⁰.

Sotto il profilo canonistico tutto ciò significa che la parrocchia quale «*coetus fidelium*» è uno fra i diversi tipi di comunità dei fedeli che il Vescovo diocesano deve erigere per poter presie-

⁴⁹ I commentatori pensano normalmente a «speciali centri di apostolato» o alle cosiddette «cappellanie», ma non manca chi vede nella norma un'apertura del legislatore ai Movimenti ecclesiali, cf. ad esempio P. Krämer, *Nichtpfarrliche Gemeinschaften - Ein Gegensatz zur Pfarrstruktur? Zur Interpretation von c. 516 § 2 CIC*, in «AfKKr», 163 (1994), pp. 351-364, qui pp. 353-354.

⁵⁰ Cf. n. 10 del *Messaggio al Popolo di Dio*, in «L'Osservatore Romano», 30 ottobre 1987, p. 4.

dere efficacemente la propria *Populi Dei portio* (SC 42). Essa è il paradigma di aggregazione ecclesiale nata dalla celebrazione dell'Eucaristia. Lo conferma ancora ed ulteriormente il Concilio Vaticano II quando ne sottolinea la dimensione missionaria asserendo che la parrocchia deve offrire un «*exemplum perspicuum apostolatus communitarii*» (AA 10, 12).

Affermare che la parrocchia è il paradigma delle aggregazioni ecclesiali nate dall'Eucaristia significa due cose: da una parte essa pur essendo la comunità istituzionale tipo non è l'unica forma di comunità eucaristica, dall'altra essa non è neppure un'entità giuridica ecclesiologicamente necessaria. Infatti, secondo il principio conciliare della *communio Ecclesiarum*, mentre la Chiesa universale nasce dalle Chiese particolari (*ex quibus*) e si invera in esse (*in quibus*), la Chiesa particolare non nasce dalle parrocchie. Il principio «*in quibus et ex quibus*» di LG 23, 1 non è applicabile se non per analogia all'interno della Chiesa particolare. Quest'ultima è sì divisa «*in distinctas partes seu paroecias*» (can. 374, 1), ma queste da una parte non sono più considerate esclusivamente come nel vecchio Codice *partes territoriales*⁵¹, dall'altra non rappresentano che la forma principale – di natura eminentemente istituzionale – delle cosiddette “comunità eucaristiche”. È nel rapporto tra la Chiesa particolare e le legittime “comunità eucaristiche”, in essa esistenti, che si realizza in modo analogico, ed esclusivamente analogico, il principio «*in quibus et ex quibus*» della Costituzione ecclesiale.

Concludendo: all'interno della ecclesiologia conciliare incentrata sulla nozione di *communio*, le cosiddette comunità eucaristiche in cui si invera la Chiesa particolare possono assumere forme giuridiche differenti: quella fissa o istituzionale, della parrocchia appunto, e quelle variabili delle associazioni o dei movimenti. Mentre nella prima forma prevale l'aspetto istituzionale derivante dalla forza aggregativa del Sacramento, l'Eucaristia cele-

⁵¹ Cf. can. 216 § 1 del CIC/1917 e can. 518 del CIC/1983; P. Krämer, *Diözese und Pfarrei. Theologische Leitlinien im kirchlichen Gesetzbuch von 1983*, in «ThG1», 75 (1985), pp. 88-198, qui p. 193.

brata in un determinato posto, nella seconda forma prevale l'aspetto dinamico derivante dalla forza aggregante del *carisma originario*. Se la prima dimostra una certa flessibilità giuridica, la seconda non è priva di valenze giuridiche. La loro reciproca integrazione anche a livello canonistico è dunque possibile.

3. CONCLUSIONI E PROSPETTIVE

Lo spettro delle nuove comunità e Movimenti ecclesiali è così ampio e diversificato da rendere difficile il prospettare soluzioni giuridiche complete valide per tutti⁵². Quanto detto finora è però sufficiente non solo per mostrare l'infondatezza dell'accusa indiscriminata di fondamentalismo⁵³, ma anche per tratteggiare alcune linee direttrici, lungo le quali è possibile elaborare delle soluzioni canonistiche nuove ed adeguate ai diversi problemi specifici emergenti a livello dei rapporti fra comunità carismatiche e comunità istituzionali nella Chiesa. Benché nella Chiesa, quale *communio Ecclesiae et Ecclesiarum*, il principio dell'immanenza reciproca fra universale e particolare impedisca di separare i due piani anche a livello canonistico⁵⁴, tuttavia per ragioni pratiche è conveniente distinguere fra i problemi che hanno una rilevanza più marcata a livello della Chiesa universale da quelli con una ripercussione più grande a livello delle Chiese particolari.

⁵² È una delle osservazioni generali formulate da H. Petri, *Bewegte Kirche? Theologische Anmerkungen zu kirchlichen Bewegungen und Gemeinschaften*, in *Im Spannungsfeld von Tradition und Innovation*. Festschrift für Joseph Kardinal Ratzinger, hrsg. von G. Schmuttermayr u.a., Regensburg 1997, pp. 197-217, qui p. 202 e p. 205.

⁵³ Questa norma è stata recentemente analizzata e criticata; cf. M. Tomka, *Fundamentalismus, Integralismus, Sekten in der Kirche*, in «Concilium», 35 (1999), pp. 104-109.

⁵⁴ A tale riguardo cf. L. Gerosa, *Communio Ecclesiarum - Die wechselseitigen Beziehungen zwischen Universalkirche und den Partikularkirchen in ekklesiologischer kanonischer Sicht*, in corso di stampa.

3.1. Movimenti ecclesiali e Chiesa universale

Il più noto fra i problemi aventi una rilevanza più marcata a livello della Chiesa universale è certamente quello relativo alla *forma giuridica* che queste comunità nuove e Movimenti ecclesiali assumono con l'approvazione da parte dell'autorità ecclesiastica competente. Pur di raggiungere al più presto questo riconoscimento della loro ecclesialità, non sono pochi i Movimenti che hanno scelto di assumere, magari provvisoriamente, la *forma giuridica* dell'associazione privata, constatata anche la relativa flessibilità delle norme codiciali che la disciplinano⁵⁵. Tuttavia non si può negare in simile operazione un certo aspetto di coartazione. Infatti, sotto il profilo sostanziale la definizione codiciale di *associazione canonica* non presenta alcuna differenza reale con quelle della dottrina giuridica statuale sulle associazioni. Salvo qualche lieve differenza terminologica, i quattro elementi segnalati da quest'ultima come essenziali alla determinazione della nozione di associazione sono usati del legislatore ecclesiastico per definire una *consociatio*. Anche le norme codiciali in vigore parlano di una "pluralità di soggetti", di una "volontà" che costituisca in modo "autonomo" l'assemblea degli associati, di uno "scopo comune" da cui nasce un "vincolo giuridico" fra gli associati di natura generalmente "volontaria o libera".

Per trovare o elaborare magari *ex novo* la forma giuridica adeguata all'originalità dei nuovi Movimenti ecclesiali occorre tener presente in primo luogo che essi non sono nati dalla volontà

⁵⁵ Cf. soprattutto i cc. 215-216, 298 § 1, 299 e 237 del CIC. Per un loro commento nella prospettiva aperta dai Movimenti ecclesiali, oltre agli articoli già citati cf. anche G. Ghirlanda, *Questioni irrisolte sulle associazioni di fedeli*, in «Ephemerides Iuris Canonici», 49 (1993), pp. 73-102; B. Zadra, *I movimenti ecclesiali e i loro statuti* (Collana «Tesi gregoriana - Serie di diritto canonico», n. 16), Roma 1997; G. Della Torre, *Ecclesialità e ministerialità nelle associazioni laicali*, in «Periodica», 87 (1998), pp. 549-566; H. Hallermann, *Die Vereinigungen im Verfassungsgefüge der lateinischen Kirche*, Paderborn-München-Wien-Zürich 1999, pp. 372-388; G. Ghirlanda, *Carisma e statuto giuridico dei movimenti ecclesiali*, Roma 1998. Per una disamina degli aspetti ecclesiologici relativi soprattutto all'inserimento dei Movimenti ecclesiali nelle Chiese particolari, cf. A. Cattaneo, *I movimenti ecclesiali - Aspetti ecclesiologici*, in «Annales Theologici», 11 (1997), pp. 401-427, soprattutto pp. 409ss.

puramente umana di associarsi, ma dalla forza aggregativa acquisita dal loro fondatore o fondatrice attraverso il dono di un *carisma originario*; in secondo luogo il fatto che tali forme di vita ecclesiale, conformemente all'insegnamento del Concilio Vaticano II, non hanno scopi specifici o particolari, bensì «si propongono il fine generale della Chiesa» (AA 19, 1). E di fatto molto spesso e facilmente viene notato come in queste nuove realtà ecclesiali regni una vera comunione e reciprocità fra le diverse vocazioni cristiane, in particolare fra quella presbiterale, matrimoniale ed alla vita consacrata. Proprio per salvare questa specificità, dono prezioso per la Chiesa tutta in un'epoca di continue polarizzazioni, sarebbe auspicabile evitare anche di assumere altre forme giuridiche non adeguate, come ad esempio quella di una *prelatura personale*, dato che la stessa – come risulta dal c. 294 – possiede un carattere eminentemente presbiterale. Più adeguata, ma certamente non priva di rischi, potrebbe risultare la strada di chi opta per un'approvazione distinta dei diversi rami di un movimento con lo scopo di formare poi una *federazione* degli stessi. Decisamente più convincente ed auspicabile appare invece l'elaborazione non tanto di una *legge-quadro* quanto piuttosto di una «Magna Charta» contenente alcune norme generali che, proprio perché rispettose delle caratteristiche strutturali fondamentali di un carisma originario, offrano ai nuovi Movimenti ecclesiali le coordinate entro le quali redigere i loro statuti in modo da garantire nel contempo l'unità e la giusta autonomia dei singoli rami nella sequela del comune carisma⁵⁶.

⁵⁶ Non pochi problemi particolari sono sollevati dalle diverse forme di vita consacrata nate all'interno dei nuovi Movimenti ecclesiali; soprattutto laddove viene a mancare l'intervento ministeriale consacratore della Chiesa, questa mancanza fa sì che i membri dei Movimenti ecclesiali che hanno assunto i consigli evangelici rimangano, sia pure con una funzione profetica particolare, nello stato laicale o clericale in cui si trovavano prima di questa scelta. Sull'argomento cf. B. Zadra, *I movimenti ecclesiali*, cit., pp. 132-134; J. Beyer, *Vita associativa e corresponsabilità ecclesiale*, in «Vita Consacrata», 26 (1990), p. 935; G. Ghirlanda, *I consigli evangelici nella vita laicale*, in «Periodica», 87 (1997), pp. 567-589.

3.2. Movimenti ecclesiali e Chiese particolari

Fra i problemi che hanno una ripercussione più grande a livello delle Chiese particolari vanno segnalati quelli relativi al rapporto con le parrocchie e quelli relativi alla formazione ed incardinazione del clero diocesano.

Per i primi va detto che molto spesso la loro soluzione dipende dalla sensibilità e flessibilità pastorale di entrambe le parti. Tuttavia da quanto detto precedentemente sono facilmente deducibili alcuni criteri generali immediatamente applicabili. Innanzitutto, il principio della centralità dell'Eucaristia per l'edificazione della comunità parrocchiale (c. 528 § 2) – per lo meno a livello delle parrocchie di piccola o media grandezza – può essere ovunque salvaguardato attraverso disposizioni analoghe a quelle emanate dalla Conferenza dei Vescovi tedeschi: la *celebrazione eucaristica domenicale* dovrebbe di norma essere riservata a questo scopo, e di conseguenza le celebrazioni eucaristiche di movimenti o altre comunità dovrebbero di regola aver luogo nei giorni feriali⁵⁷. Per le grandi parrocchie, soprattutto cittadine, non va invece dimenticata la possibilità – offerta dal già citato c. 516 § 2 – di pensare ad altre soluzioni, come ad esempio quella delle *cappellanie* e di *speciali centri pastorali*. Infatti, non sono pochi i canonisti che vedono nella citata norma codiciale non tanto il primo gradino delle forme istituzionali della quasi-parrocchia e parrocchia, bensì uno sviluppo giuridico dei principi pastorali e missionari dettati dal Direttorio sull'ufficio pastorale dei Vescovi e dall'Esortazione apostolica *Evangelii nuntiandi*⁵⁸.

Per i secondi, ossia per i problemi relativi alla *formazione ed incardinazione del clero diocesano*, in questa sede basta richiamare

⁵⁷ Cf. DBK, *Richtlinien für Messfeiern kleiner Gruppen*, in «Nachkonkiliare Dokumentation», Bd. 31, Trier 1972, pp. 54-64, ed il commento di P. Krämer, *Nichtpfarrliche Gemeinschaften*, cit., pp. 358-359.

⁵⁸ A tale riguardo cf. per tutti: P. Krämer, *Nichtpfarrliche Gemeinschaften*, cit., pp. 353-354; R. Weigand, *Das Recht der Basisgemeinde und der Ortskirche im neuen Codex Iuris Canonici*, in «Die Basisgemeinden - ein Schritt auf dem Weg zur Kirche des Konzils», hrsg. von E. Klinger - R. Zerfass, Würzburg 1984, pp. 117-126, 120-122.

quanto segue. Innanzitutto la libertà di scelta del direttore spirituale, garantita dai cc. 239 § 2 e 249 § 4 del CIC/1983, è ora rafforzata dal fatto che in base al n. 68 dell'Esortazione apostolica *Pastores dabo vobis*⁵⁹ il rettore del seminario diocesano non può più, per partito preso, vietare ad un seminarista di scegliere come *direttore spirituale* un prete membro del suo stesso movimento riconosciuto dall'autorità competente, perché tale approvazione implica necessariamente anche il riconoscimento della legittimità del metodo educativo, nonché della spiritualità propria di questa aggregazione ecclesiale. Anzi, l'affermarsi di una effettiva pluralità di cammini spirituali all'interno del comune percorso di formazione dei presbiteri di una stessa diocesi non può che favorire la crescita dello spirito di dialogo e collaborazione fra tutto il presbiterio diocesano. Più soggetta a pericoli, come quello di spostare tensioni e conflitti al momento dell'inserimento effettivo ed operativo nel presbiterio diocesano oppure quello di accentuare possibili tendenze involutive ed esclusive, appare invece la soluzione di concedere a determinati Movimenti ecclesiali la facoltà di formare autonomamente candidati al presbiterato in *seminari propri*. L'essere soggetti alla vigilanza dell'Ordinario del luogo, che in base al n. 62 dell'Esortazione apostolica *Vita consecrata*⁶⁰ deve stabilire chiari criteri per l'idoneità dei candidati all'ammissione agli ordini sacri, potrebbe anche non bastare senza la giusta sottolineatura di una *finalità specifica* di tipo missionario e della prospettiva di una futura incardinazione nel Movimento ecclesiale stesso, dal momento in cui quest'ultimo avrà assunto una forma giuridica stabile e precisa. Alla luce dei cc. 357 § 1 e 579 del CCEO, che prevedono l'iscrizione di un chierico ad una associazione per speciale concessione della Santa Sede o del Patriarca assieme al Sinodo permanente⁶¹, quest'ultima possibilità non è a priori da escludere che, in un pros-

⁵⁹ Cf. «AAS», 84 (1992), pp. 657-804, qui pp. 775-778.

⁶⁰ Il testo si trova in «AAS», 88 (1996), pp. 377-486, qui pp. 435-437.

⁶¹ A tale riguardo cf. J. Steibach, *Das Inkardinationsrecht in den beiden kirchlichen Gesetzbüchern*, in «AfKKr», 166 (1997), pp. 417-434; G. Ghirlanda, *Questioni irrisolte sulle associazioni di fedeli*, cit., pp. 91-96; C. Hegge, *Rezeption und Charisma. Der theologische und rechtliche Beitrag kirchlicher Bewegungen zur Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Würzburg 1999, p. 255.

simo futuro, si realizzi anche nella Chiesa cattolica latina, soprattutto se si dovesse arrivare a promulgare una legge-quadro per i Movimenti ecclesiali, capace tra l'altro di evidenziarne il carattere pubblico senza necessariamente identificarli a livello giuridico con una prelatura personale⁶². Ma con questo breve accenno ad uno dei problemi più importanti e complessi sollevati dalle reciproche relazioni fra comunità istituzionali e carismatiche a livello di Chiesa locali si è di nuovo toccata la dimensione universale della Chiesa. Ciò non è solo una conferma dell'imprescindibilità del principio dell'immanenza reciproca fra universale e particolare nella Chiesa come comunione, ma anche l'indizio di quanto sia ancora lunga la via da percorrere per raggiungere quella piena maturità ecclesiale, indicata dal Papa ai movimenti ed altre nuove comunità d'origine carismatica quale condizione indispensabile per un loro fecondo inserimento nella Chiesa istituzionale. Maturità ecclesiale che non può prescindere dalla responsabilità personale di ognuno di noi, perché – come ha giustamente osservato il card. Ratzinger⁶³ – «la fede è un'obbedienza di cuore nella forma di insegnamento alla quale siamo stati consegnati».

LIBERO GEROSA

⁶² Sul carattere pubblico dei Movimenti ecclesiali non identificabili con quello di una prelatura personale, cf. C. Hegge, *Rezeption und Charisma*, pp. 252-274.

⁶³ J. Ratzinger, *Dell'intervento di presentazione del Catechismo della Chiesa Cattolica*, in «L'Osservatore Romano», 20 gennaio 1993, p. 5; per un commento, cf. L. Giussani - S. Alberto - J. Padres, *Generare tracce nella storia del mondo. Nuove tracce d'esperienza cristiana*, Milano 19994, pp. 107-115.