

CARISMI E MOVIMENTI ECCLESIALI: UNA SFIDA PER LA CANONISTICA POSTCONCILIARE

1. Introduzione

1.1 *I primi pionieri*

Nel 1986, su questa stessa rivista, il canonista Jean BEYER — dimostrando una chiara e spiccata sensibilità per i nuovi fermenti nella vita della Chiesa — descrive con le seguenti precise annotazioni struttura e ruolo dei cosiddetti «*movimenti ecclesiali*»: «*Motus ecclesiales sunt nominandi qui ordines personarum plures consociant ut uno charismate vivant atque in unum collaborent servitium ecclesiale, de se publice praestandum*»¹. Circa un anno dopo, nel saluto ai partecipanti al II Congresso internazionale dei movimenti ecclesiali, Giovanni Paolo II afferma esplicitamente che i movimenti ecclesiali svolgono «una funzione ben precisa, e possiamo dire senz'altro insostituibile nella Chiesa»². Anzi, sempre secondo Papa Giovanni Paolo II, alla Chiesa stessa può essere applicato analogicamente il termine «movimento»³.

¹ J.B. BEYER, *Motus ecclesiales*, in *Periodica* 75 (1986) 615; sullo stesso argomento, cf. anche *ibid.*, 78 (1989) 437-452.

² GIOVANNI PAOLO II, *Discorso ai convegnisti*, in *I movimenti nella Chiesa*. Atti del II. Colloquio Internazionale (Rocca di Papa, 28.2-4.3.1987), Milano 1987, 24.

³ Cf. *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, vol. IV-2, Città del Vaticano 1982, 305.

Ai nuovi movimenti ecclesiali il Codice di diritto canonico promulgato da Giovanni Paolo II nel 1983, presta invece 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 c), usa il termine di "*incepta*" per indicare le varie forme aggregative suscitate dallo Spirito Santo nella Chiesa⁴.

Il mancato riscontro normativo 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 queste nuove forme di aggregazione ecclesiale. Infatti, se nel redigere il nuovo Codice di diritto canonico 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 giuridico, ciò dipende dal fatto che un altro e ben più importante termine, quello di «*carisma*», è pure stato inesorabilmente stralciato dopo lo schema del 1982, aggravando tra l'altro l'equivocità circa il suo significato ecclesiologico, caratterizzante molta teologia postconciliare⁵.

⁴ Cf. W. SCHULZ, *Der neue Codex und die kirchlichen Vereine*, Paderborn 1986, 38 e 45.

⁵ Cf. a questo proposito la critica già fatta al progetto CIC del 1980 da J. KOMONCHACK, *Die Stellung der Gläubigen im neuen Kirchenrecht*, in *Concilium* 17 (1981) 561-567. Nello schema del 1982 il termine «carisma» ricorreva ancora nei cc. 580; 600, § 3; 631, § 1; 708; 716, § 1; 717, § 3; 722, §§ 1 e 2; per una valutazione dettagliata di questi stralci, cf. E. CORECCO, *Il catalogo dei doveri del fedele nel CIC*, in *I Diritti Fondamentali della Persona*

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. 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. Costituiscono vere e proprie eccezioni oltre al già citato Jean BEYER, Pedro LOMBARDIA⁶, le cui riflessioni canonistiche sul carisma si muovono quasi esclusivamente nella prospettiva di una giusta promozione del laicato; Peter KRAEMER⁷, che affronta la questione dei carismi nell'intento di gettare le basi di uno statuto giuridico del Rinnovamento carismatico; ed infine Eugenio CORECCO, che a più riprese presenta il carisma come elemento primario della Costituzione della Chiesa e come tale in grado di realizzare un equilibrio fra i due poli dell'Istituzione ecclesiale, cioè fra il sacerdozio comune e quello ministeriale⁸. Dopo il Sinodo dei vescovi del 1987, dove i padri sinodali hanno fatto proprio l'atteggiamento di paterna accoglienza

Umana e la Libertà Religiosa. Atti del V Colloquio giuridico (8-10 marzo 1984), Roma 1985, 101-121.

⁶ Vedi ad esempio il suo saggio: *Carisma e Chiesa istituzionale*, in *Studi in onore di Pietro Agostino D'Avack*, II, Milano 1976, 759-988.

⁷ Cf. *Charismatische Erneuerung der Kirche als Anfrage an das Kirchenrecht*, in P. KRAEMER-J. MOHR, *Charismatische Erneuerung der Kirche. Chancen und Gefahren*, Trier 1980, 79-133.

⁸ Fra i diversi saggi in cui E. CORECCO si esprime su tale argomento, il primo e forse più importante rimane: *Profili istituzionali dei Movimenti nella Chiesa*, in *I Movimenti nella Chiesa*. Atti del I. Congresso Internazionale (Roma, 23-27.9.1981), a cura di M. CAMISASCA-M. VITALI, Milano 1982, 203-234.

dimostrata dal magistero pontificio nei confronti sia dei carismi sia della cosiddetta «nuova stagione associativa dei fedeli laici» (*Christifideles laici*, 29), la riflessione di questi pionieri non può più rimanere 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 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.

1.2 *Lo «status quaestionis» attuale*

Di fronte alla questione «carismi e movimenti», ed ai suoi diversificati nessi con l'istituzione ecclesiale, la canonistica nel suo insieme non può sottrarsi all'arduo compito di dimostrare la legittimità teologica dell'intuizione propria della tradizione cattolica, secondo cui carisma e diritto non si escludono intrinsecamente e necessariamente. Nel tentare di raggiungere tale scopo, il compito più impegnativo è quello di evitare due ostacoli opposti ma ugualmente pericolosi: un po' come schivare Scilla da una parte e contemporaneamente non infrangersi contro Cariddi dall'altra. Fuori metafora ciò significa che il canonista deve evitare da un lato il cosiddetto «pericolo della giuridicizzazione della fede e della Chiesa»⁹ e dall'altro quel-

⁹ L'espressione è attinta dal saggio di P. KRAEMER, *Theologische Grundlagen des kirchlichen Rechts nach dem CIC* 1983, in *Archiv für Katholisches Kirchenrecht* 153 (1984) 384-398, in particolare 397.

lo della «evanescente teologizzazione del diritto canonico»¹⁰. Pur sottomettendosi incondizionatamente all'imperativo di non cedere ad alcun dualismo ecclesiologico o giuridico, il canonista non può perciò confondere grossolanamente l'amore con il diritto, perché anche nella Chiesa c'è una differenza fra quanto esige il diritto e quanto rappresenta semplicemente un appello morale all'amore. A livello dottrinale questo principio di distinzione vale come indicazione metodologica che il canonista, nello studio di entrambi i poli del binomio carisma-diritto qui in questione, deve tener presente insieme con quella — di ordine più generale — dell'ascolto dell'esperienza ecclesiale viva.

Tutto ciò significa che all'interno delle due coordinate teologiche, individuate nel precedente paragrafo da una parte nell'origine carismatica dei movimenti ecclesiali e dall'altra nella loro funzione ecclesiale insostituibile, è possibile disegnare il profilo canonistico di alcune caratteristiche importanti della nozione di carisma, che l'autocoscienza dei nuovi movimenti ecclesiali trasmette a tutta la comunità ecclesiale, canonisti compresi.

Accanto a queste indicazioni metodologiche può essere opportuna un'ultima precisazione terminologica. La nozione di carisma trasmessa dai movimenti ecclesiali è quella di «*carisma di fondazione*». Questo termine non è però completamente adeguato perché, nel momento in cui il fondatore o la fondatrice hanno

¹⁰ Anche due allievi di Klaus MOERSDORF, caposcuola della teologia cattolica del diritto canonico, mettono in guardia da questo pericolo: cf. A. ROUCO VARELA-E. CORECCO, *Sacramento e diritto: antinomia nella Chiesa?*, Milano 1971, 53.

dato origine ad una nuova forma di aggregazione ecclesiale, non avevano altra intenzione che quella di rinnovare l'istituzione ecclesiale in genere. Con Hans Urs von BALTHASAR occorre perciò parlare di «*carisma originario*»¹¹, anche se — secondo la terminologia scolastica — lo si potrebbe forse chiamare «*carisma maximum*», analogamente a quello della profezia.

2. Profili canonistici dei movimenti ecclesiali

2.1 *Le quattro caratteristiche fondamentali del «carisma originario»*

La *prima caratteristica del carisma* all'origine di queste nuove forme di aggregazione ecclesiale è data dal fatto che tale dono consiste sostanzialmente in «una nuova forma di sequela di Cristo»¹². 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 «kai-ròs» definito dalla categoria di incontro personale con Cristo. Questa conformazione a Cristo suscitata dal «*carisma originario*» dei movimenti non è paragonabi-

¹¹ 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, 85-106 ed in particolare 87.

¹² F. CIARDI, *I fondatori uomini dello Spirito. Per una teologia del carisma di fondatore*, Roma 1982, 135.

le, sul piano ontologico, a quella attuata dal battesimo, perché si realizza esclusivamente sul piano etico-antropologico o, se si vuole, dell'organizzazione o strutturazione ecclesiale, come sottolineano sia la categoria di «seconda conversione» ricorrente in modo pressoché costante nella storia dei fondatori di ordini religiosi, sia la grande rivalutazione del battesimo, e con esso del sacerdozio comune, operata dai fondatori carismatici dei nuovi movimenti ecclesiali.

La *seconda caratteristica del carisma*, messa in luce dall'esperienza dei movimenti ecclesiali, consiste nel fatto che tale dono pneumatico permette al fondatore o alla fondatrice di esercitare una relazione di paternità o maternità della 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 sociali e culturali del tutto secolarizzati o atei, dove non di rado, si assiste a vere e proprie «conversioni»¹³, 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, la paternità o maternità di chi ha ricevuto un carisma, non si esaurisce nella generazione alla fede in Cristo. Normalmen-

¹³ Per l'importanza di queste conversioni nella formazione dell'identità dei movimenti ecclesiali, cf. C. DAGENS, *Les mouvements spirituels contemporains. Jalons pour un discernement*, in *Nouvelle Revue théologique* 106 (1984) 885-899.

te, infatti, 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. Tale esperienza nei movimenti ecclesiali, proprio in forza della sequela al carisma originario, è duplice. Infatti, per un verso i nuovi movimenti ecclesiali sono «una forma di carisma vissuto comunitariamente»¹⁴ e perciò la comunione al loro interno risulta essere una vera scuola sia per il superamento del pensiero individualistico dell'epoca moderna, sia per l'apprendimento a vivere concretamente la «*communio fidelium*» con le altre aggregazioni ecclesiali e con tutti i membri della Chiesa. Per altro, invece, questa stessa forte esperienza di comunione interna ha permesso ai nuovi movimenti di diffondersi rapidamente in molte Chiese particolari con un vigore missionario tale da guadagnarsi ben presto il sostegno teologico e pratico da parte del ministero petrino. L'esperienza di questa stretta e reciproca comunione con il papa permette ai movimenti in questione di generare nelle Chiese particolari una coscienza più acuta di come il principio petrino sia un elemento costitutivo della «*Communio Ecclesiarum*» e, come tale, una valida garanzia contro il pericolo di provincialismo.

Questa forza di penetrazione missionaria costituisce la *terza caratteristica importante della nozione di carisma*, quale concepita e vissuta dai movimenti ecclesiali. Infatti, il vigore missionario di queste nuove aggregazioni ecclesiali dipende dal fatto che, grazie al carisma di fondazione e alla concreta realtà di co-

¹⁴ E. CORECCO, *Profili istituzionali dei Movimenti nella Chiesa* (cf. nt. 8), 220.

munione 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»¹⁵.

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»¹⁶. 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 cristiana, in cui l'individuo umano è tanto più persona quanto più è 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 antropo-

¹⁵ L. MOREIRA NEVES, *I movimenti nella Chiesa oggi*, in *I movimenti nella Chiesa*. Atti (cf. nt. 8), 165.

¹⁶ G. CHANTRAINE, *Carismi e Movimenti nella Chiesa*, in *I movimenti nella Chiesa*. Atti (cf. nt. 8), 145-164, qui 150.

logica, 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 pneumatologico che, 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 pneumatologico lo porta a meglio capire e realizzare concretamente la dinamica di vita iscritta nel sacramento del battesimo, secondo la quale la per-

sona 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 pneumatico, non solo sia rilevante per il diritto canonico, ma possieda pure una sua precisa dimensione giuridica. E, se così fosse, in che misura l'elemento carismatico caratterizzi la dimensione giuridica della Chiesa come un diritto «*sui generis*». Giustificato domandarsi, infine, quali sarebbero le conseguenze per la pastorale¹⁷.

Non è questa la sede per fornire risposte compiute; si tratta, piuttosto, di cogliere queste provocazioni traducendole in ipotesi di lavoro canonistico. Nei prossimi anni sarà certamente compito della canonistica valutare in modo esaustivo il significato e la rilevanza per il diritto canonico dei nessi del carisma con la comunione ecclesiale, riconosciuta con sempre maggior chiarezza come il «*principium formale canonicum*» dell'ordinamento giuridico della Chiesa¹⁸. Qui si indica semplicemente una possibile pista, che la riflessione sistematica sull'esperienza carismatica dei nuovi movimenti ecclesiali apre al canonista che voglia approfondire la comprensione dell'elemento giuridico nella Chiesa, alla luce del dato ecclesiologico e delle sue implicazioni d'ordine pastorale.

¹⁷ A tale riguardo, cf. L. GEROSA, *Diritto ecclesiale e pastorale*, Torino 1991, 133-168.

¹⁸ Cf. per tutti: H. MUELLER, *Utrum «communio» sit principium formale-canonicum novae codificationis Iuris Canonici Ecclesiae Latinae?*, in *Periodica* 75 (1985) 85-108; a tale riguardo cf. pure G. GHIRLANDA, *Il diritto nella Chiesa mistero di comunione. Compendio di diritto ecclesiale*, Roma 1990, 30-45 e 61.

2.2 La valenza giuridica degli elementi costitutivi del «*carisma originario*»

Per rispondere alla domanda sulla natura giuridica degli elementi costitutivi del cosiddetto «*carisma originario*» 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*»¹⁹.

Questo paragone è legittimo sia a livello ecclesiologicalo 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*»²⁰. 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 risol-

¹⁹ Per una più ampia analisi della dimensione giuridica del carisma, cf. L. GEROSA, *Carisma e diritto nella Chiesa. Riflessioni canonistiche sul «carisma originario» dei nuovi movimenti ecclesiali*, Milano 1989, 180-203.

²⁰ Cf. R. BERTOLINO, *Spunti metodologici per una dottrina della consuetudine nel diritto canonico*, in *Studi in memoria di Pietro Gismondi*, I, Milano 1987, 99-123.

vere 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*»²¹.

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 strutturante 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

²¹ Sul punto cf. N. BOBBIO, *Consuetudine*, in *Enciclopedia del Diritto*, diretta da C. MORTATI e F. SANTORO-PASSARELLI, Vol. IX, Milano 1961, 426-443.

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 giuridica²². Di conseguenza, se è vero, come dimostra l'enorme 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.

²² È la conclusione dell'interessante analisi semantica e filosofica fatta da S. COTTA, *Persona. I. Filosofia del diritto*, in *Enciclopedia del Diritto* (cf. nt. 21), Vol. XXXIII, Milano 1983, 159-169.

3. Conseguenze per la fondazione dottrinale della disciplina canonica su associazioni e movimenti ecclesiali

A livello dei fondamenti dottrinali canonistici sulle associazioni, c'è da chiedersi se la ragione più profonda delle difficoltà incontrate nell'elaborarne una nuova definizione, in grado di rispettare fino in fondo la natura ecclesiologica del fenomeno associativo nella Chiesa, non vada cercata nel fatto di non aver prestato adeguata attenzione alla forza aggregativa e strutturante del «*carisma originario*», paragonabile a quella, ampiamente studiata, della «*consuetudo canonica*». La verifica di questa ipotesi non è difficile: è sufficiente individuare gli elementi adoperati dalla canonistica per definire una «*consociatio*» e esaminare se con essi si riesca a distinguere un'associazione ecclesiale da qualsiasi altro tipo di associazione, ritrovando, così, almeno un riflesso del «*quid*» che distingue il diritto della Chiesa da ogni altro ordinamento giuridico.

3.1 Contraddizione fra «*communio*» e «*consociatio*»?

L'analisi dei dibattiti sulla sistematica del nuovo Codice di diritto canonico ha permesso, già alcuni anni or sono, a Winfried AYMANS di formulare una interessante sintesi dottrinale sulla impegnativa distinzione fra diritto costituzionale («*Verfassungsrecht*») e diritto delle forme associative («*Vereinigungsrecht*») nel sistema canonico²³. Riducendola al-

²³ Si veda soprattutto il suo saggio *Kirchliches Verfassungsrecht und Vereinigungsrecht in der Kirche*, in *Österreichisches Archiv für Kirchenrecht* 32 (1981) 79-100.

l'essenziale, secondo tale Autore la sostanza della distinzione può essere colta nel seguente modo: mentre il diritto costituzionale trova il suo concetto chiave nella nozione conciliare di «*communio*», il diritto delle associazioni sembrerebbe svilupparsi interamente intorno alla nozione di «*consociatio*». Nonostante i pregi, tale fondamentale distinzione giuridica non presta sufficientemente attenzione ad una serie di dati storico-ecclesiologici e, anche, ad alcune questioni d'ordine dottrinale.

Fra i dati storico-ecclesiologici va segnalato innanzitutto il fatto che molte aggregazioni ecclesiali, antiche (come per esempio gli ordini e le confraternite) o recenti (come ad esempio i movimenti ecclesiali), non sono nate dalla volontà puramente umana di associarsi, ma dalla forza aggregativa acquisita dal loro fondatore attraverso il dono di un «*carisma originario*». In secondo luogo va segnalato il fatto che, spesso, 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 19a). Fra le domande teoriche vanno segnalate le seguenti.

Innanzitutto, il principio della «*communio*», pur avendo una rilevanza straordinaria a livello costituzionale, informa tutti i settori del diritto canonico e dunque anche quello delle associazioni. In questa prospettiva la nozione di «*consociatio*» non va vista come una realtà diversa o alternativa a quella di «*communio*», ma come una sua precisa realizzazione. Ciò significa che il «*carisma originario*», in una qualche analogia con l'eucarestia celebrata in un dato luogo, può giocare un ruolo decisivo nel costituirsi di un qualsiasi tipo di «*consociatio*», come di una realtà di comunione ecclesiale o «*communitas fidelium*».

In secondo luogo, poiché la Chiesa come «*communio*» è «un'unica realtà complessa, che è costituita insieme da elementi divini ed umani» (LG 8a), anche l'ordine giuridico ecclesiale partecipa in ogni settore di quest'«unica realtà complessa». In altri termini, in ogni ambito del sistema giuridico della Chiesa vige — anche se con intensità diversificata — un'unità di tensione fra lo «*ius divinum*» e lo «*ius humanum*» o «*mere ecclesiasticum*». Di conseguenza, come il diritto costituzionale canonico non può limitarsi a studiare gli aspetti divini della costituzione della Chiesa, così il diritto canonico delle associazioni non può prescindere da una ricomprensione teologica della nozione di «*consociatio*», che eviti di essere una meccanica trasposizione in campo ecclesiale della nozione di associazione, elaborata dalla scienza giuridica statale.

3.2 *L'associazione nella Chiesa come «communitas fidelium»*

Purtroppo, anche recenti definizioni formali di associazione nella canonistica contemporanea non presentano alcuna differenza sostanziale con quelle della dottrina giuridica statale sulle associazioni. Se si prende come punto di riferimento autorevole la prima valutazione d'insieme («*Gesamtwürdigung*») dei dibattiti sull'argomento svolti nel Congresso Internazionale di Monaco nel 1987²⁴, i notevoli progressi fatti

²⁴ Cf. la relazione finale tenuta da W. AYMAN, dal titolo *Das konsoziative Element in der Kirche. Gesamtwürdigung*, in *Das konsoziative Element in der Kirche. Akten des VI Internationalen Kongresses für Kanonisches Recht*, München 14-19.9.1987, hrsg. von W. AYMAN-K. TH. GERINGER-H. SCHMITZ, St. Ottilien 1989, 1029-1057.

non sembrano essere adeguati per poter rispondere in modo esauriente alla domanda sulla vera natura di un'associazione ecclesiale.

Infatti, i quattro elementi costitutivi (o «Grundelemente») dell'essenza stessa di una «*consociatio*» sono individuati nel modo seguente. Il primo elemento è la collettività di persone («*Personengesamtheit*»), intesa come una «*universitas personarum*», in cui può consistere una persona giuridica. Il secondo elemento è la libera scelta di una finalità canonicamente circoscritta («*frei gewählte kanonisch umschriebene Zielsetzung*»), comprendente a sua volta due elementi principali: la libera e comune volontà di associarsi (la cosiddetta «*Vereinigungswille*»), espressa all'atto di fondazione da parte dei futuri consociati, e il fatto che siffatta volontà si pone uno o più scopi specifici, tutti in qualche modo ricompresi nella missione della Chiesa senza però coincidere mai con la sua missione globale. Il terzo elemento è il cosiddetto ordine interno («*innere Ordnung*»), determinato nella sua forma dalla finalità scelta liberamente. Il quarto ed ultimo elemento costitutivo di una «*consociatio*» è la libera appartenenza («*frei Mitgliedschaft*»), che la caratterizza giuridicamente come un fenomeno di libertà.

I quattro elementi sono segnalati, con qualche lieve differenza terminologica, come essenziali alla determinazione della nozione di associazione anche dalla scienza giuridica statuale. Infatti, pure quest'ultima parla 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»²⁵. Per cogliere la

²⁵ Cf. A. AURICCHIO, *Associazione. V Diritto civile*, in *Enci-*

specificità della struttura giuridica di una associazione ecclesiale occorre dunque tener presente che, a monte di ogni associazione ecclesiale, c'è sempre l'impulso sovranaturale dello Spirito Santo. È alla luce di questo dato ecclesiologico che vanno ricompresi i quattro elementi essenziali della «*consociatio*». Quest'ultima, in conformità al Titolo V «*De Christifidelium consociationibus*» del II Libro «*De Populo Dei*» del Codice di diritto canonico, è nozione generale («Oberbegriff»), sotto la quale possono trovare differenziata collocazione tutte le diverse forme di aggregazione ecclesiale che si presentino come vere «*communitates fidelium*», sia quelle con una struttura giuridica analoga a quella delle associazioni di diritto civile, sia quelle — ad esempio i movimenti ecclesiali — che percepiscono come a loro estranea una simile configurazione giuridica. Ognuna di queste forme aggregative è una comunità o fraternità di fedeli, costituitasi non quale semplice conseguenza di una volontaristica scelta di associarsi, né per perseguire uno scopo particolare. Essa è una comunità di fedeli nata dalla sequela di un «*carisma originario*»: chi vi partecipa non lo fa, pertanto, in nome di un attivismo moralistico ma perché sperimenta la particolare forma di fraternità come struttura necessaria per esprimere tutta la propria personalità cristiana. Perché originate dal dono di un carisma, queste forme di vita associativa rendono immediatamente operativo il fatto che ogni battezzato si sente attratto dallo Spirito a vivere in comunità e come tali rendono «più pronto» chi vi partecipa ad assumere responsabilmente la missione generale della Chiesa.

cllopedia del Diritto (cf. nt. 21), Vol. III (Milano 1958) 873-878, ed in particolare 875-876.

3.3 *Verso una nuova definizione della disciplina canonica sulle associazioni?*

La dilatazione teologica dei quattro elementi costitutivi di una «*consociatio*» rende possibile una più adeguata riformulazione della definizione del diritto canonico sulle associazioni: nella Chiesa il diritto delle associazioni è la rappresentazione in schemi prefissati e formule giuridiche — e quindi ne è la regolamentazione funzionale — di un elemento costituzionale, il carisma²⁶. Per contro, i settori della normativa canonica che non concernono le associazioni ecclesiali, strutturano giuridicamente gli altri due elementi costituzionali: la Parola e il Sacramento. Entrambi questi «insiemi» normativi hanno carattere costituzionale. Sotto un profilo legislativo la loro distinzione non può essere formalizzata in modo rigoroso. In definitiva, alla luce di quanto detto, il diritto delle associazioni differisce dagli altri settori del diritto canonico, in particolare da quello concernente le strutture ecclesiali fondamentali, derivate dalla forza aggregativa della Parola e del Sacramento, in specie dell'eucarestia, vero e proprio «*fons et culmen*» di ogni «*aggregatio fidelium*», (cf. *LG* 11a; *CD* 30f; *SC* 10a; *PO* 6e), non per il fatto di non essere costituzionale, bensì per non avere la qualifica di istituzionale. Ad un diritto canonico sulle associazioni così concepito appartengono di diritto anche i movimenti ecclesiali nati da un «*carisma originario*».

LIBERO GEROSA

²⁶ Questa definizione è stata formulata per la prima volta da E. CORECCO, *Istituzione e carisma in riferimento alle strutture associative*, in *Das konsoziative Element in der Kirche* (cf. nt. 24), 79-98 qui 95-96. Per un'ampia analisi della stessa, cf. L. GEROSA, *Carisma e diritto nella Chiesa* (cf. nt. 19), 205-242.