

I MOVIMENTI ECCLESIALI E LA RICEZIONE DEL CONCILIO VATICANO II

Introduzione

Lo scopo centrale di questo saggio è il tentativo di dimostrare un legame interno tra la problematica della ricezione in teologia e in diritto canonico di alcuni contenuti essenziali della dottrina conciliare e i movimenti ecclesiali che sono fioriti soprattutto dopo il Concilio Vaticano II. In particolare si cerca di evidenziare il contributo che i cosiddetti «movimenti ecclesiali» possono dare alla ricezione del Concilio.

L'autore è consapevole che alcuni dei grandi movimenti ecclesiali sono nati prima del Concilio Vaticano II nel contesto dei movimenti di rinnovamento all'inizio del XX. secolo. Questi (per es. il «movimento liturgico», il «movimento biblico», il «movimento ecumenico», il «movimento apostolico», ecc.) hanno già influito sull'ecclesiologia del Concilio — un fatto che non sarà approfondito qui¹. Perciò i movimenti ecclesiali che sono nati tra gli anni 1920 e 1960 nell'ambito

¹ Cf. H. FRIES, «Wandel des Kirchenbildes und dogmengeschichtliche Entfaltung», in *Mysterium Salutis* 4,1, Einsiedeln – Köln – Zurich 1972, 223-285, 273; R. AUBERT, *La théologie catholique au milieu du XXe siècle*, Tournai 1954; E. ISERLOH, «Innerkirchliche Bewegungen und ihre Spiritualität», in *Handbuch der Kirchengeschichte*, vol. VII, Freiburg–Basel–Wien 1979, 301-337, 309f.

del rinnovamento spirituale ed ecclesiale hanno recepito attentamente i contenuti essenziali della dottrina conciliare.

C'è in più una coscienza maggiore attraverso il Concilio Vaticano II dell'azione dello Spirito Santo nella teologia e nella prassi quotidiana della vita ecclesiale. Il Papa Paolo VI deduce:

che un nuovo approfondimento e una nuova venerazione dello Spirito Santo come supplemento indispensabile alla dottrina conciliare sono una conseguenza della cristologia ed ecclesiologia del Concilio [...]. Vogliamo anche invitare i canonisti a dare il loro contributo a questo sforzo. [... Il diritto canonico deve] esprimere e promuovere la vita dello Spirito, suscitare i frutti dello Spirito, essere strumento di grazia e legame dell'unità².

L'ecclesiologia di «comunione pneumatologica» elaborata dal Concilio Vaticano II sarà perciò la norma anche per l'ordinamento giuridico della chiesa (cf. OT 16,4). Di conseguenza non è esagerato sostenere l'opinione secondo cui movimenti ecclesiali sono soggetti carismatici privilegiati della ricezione del Concilio Vaticano II. Essi sono — secondo Papa Giovanni Paolo II — una forma di «autorealizzazione» della Chiesa. Facilmente possono essere caratterizzati come «luoghi di ricezione» del Concilio in quanto espressione di un carisma dello Spirito ecclesialmente riconosciuto.

² PAUL VI, «Ansprache vom 17. September 1973», *Archiv für katholisches Kirchenrecht* 142 (1973) 463-471, 465 e 470; cf. JOHANNES PAUL II, *Sacrae Disciplinae Leges*; cf. J. BEYER, «Significato e funzione del diritto canonico. Il pensiero di Paolo VI», *Vita consacrata* 19 (1982) 739-750.

1. La ricezione come evento comunionale dopo il Concilio Vaticano II

Anche se nella storia della Chiesa la ricezione delle decisioni conciliari, della legislazione sinodale e pontificia è stata praticata *ab antiquo*, tuttavia il *modo* di intendere la ricezione è sempre legato all'ecclesiologia e all'ecclesioprassi di volta in volta dominante³. Mentre nel primo millennio predominò il principio della *communio ecclesiarum* con le sue procedure sinodali e conciliari⁴, nel secondo si sviluppò in misura sempre crescente la *prospettiva gerarchica nel modo di intendere la potestas* e il potere magisteriale e legislativo ad essa connesso. In seguito al dibattito dei secoli XIV e XV intorno al conciliarismo (l'autorità consensuale del concilio al di sopra o contro quella pontificia) e alla riforma protestante (sec. XVI) si evidenziò e si sottolineò necessariamente il carisma proprio ed insostituibile del magistero pontificio, culminando nella dottrina dell'infallibilità del papa⁵. Questo sviluppo di per sé posi-

³ Sulla storia del concetto di ricezione si vedano i recenti saggi pubblicati: G. KING, «Rezeption, Konsens und Kirchenrecht», *Concilium* 28 (1992) 378-385 (tr. it. «Ricezione, consenso e diritto canonico»); H. MÜLLER, «Rezeption und Konsens in der Kirche — Eine Anfrage an die Kanonistik», *Österreichisches Archiv für Kirchenrecht* 27 (1976) 3-21 (tr. it. «Ricezione e consenso nella Chiesa»); Y. CONGAR, «Die Rezeption als ekklesiologische Realität», *Concilium* 8 (1972), 500-514 (tr. it. «La ricezione come realtà ecclesiologica»).

⁴ Ne tratta ampiamente H. MÜLLER, «Rezeption und Konsens in der Kirche» (cf. nt. 3), 6; cf. G. KING, «Rezeption, Konsens und Kirchenrecht» (cf. nt. 3), 328.

⁵ Cf. H.J. POTTMEYER, «Kontinuität und Innovation in der Ekklesiologie des II. Vatikanums. Der Einfluß des I. Vatikanums auf die Ekklesiologie des II. Vatikanums und Neurzeption des I. Vatikanums im Lichte des II. Vatikanums», in *Kirche im Wandel. Eine kritische Zwischenbilanz nach dem Zweiten Vatikanum*, a.c.

tivo non è però privo di esagerazioni unilaterali, in quanto nella vita ecclesiale, tra la fine del XIX secolo e l'inizio del XX, si nota spesso una tensione tra il «primato dei contenuti di verità», che è missione dell'intera Chiesa-communio, con l'assistenza dello Spirito Santo, da salvaguardare e sempre di nuovo da illustrare, ed il «primato di una autorità»⁶ eseguita spesso in modo troppo formale.

Col riemergere del modo d'intendere la Chiesa come «communio», orientato sulla prassi paleoecclesiale della *communio* medesima — un'intelligenza che reca l'impronta fondamentale dell'ecclesiologia del Vaticano II — è stato avviato un *cambiamento di paradigmi ecclesiologici*, rispettando e integrando in modo organico il progresso storico nella dottrina dei secoli passati. Quest'ultimo ha comportato un profondo mutamento nell'intelligenza e nella prassi della rivelazione e della tradizione e, conseguentemente, degli argomenti dimostrativi (i così detti «*loci teologici*») che vi sono implicati. L'anteposizione del capitolo sul *popolo di Dio* a quello sulla *costituzione gerarchica* della Chiesa nella *Lumen gentium* e il rilievo dato alla partecipazione di tutti i fedeli al triplice sacerdozio di Cristo (cf. LG 9-12; AA 2; inoltre: LG 30, 1; 31, 1; 32, 2; 32, 3) hanno indotto a non vedere più questi ultimi come re-

di G. Alberigo. Y. Congar. H.J. Pottmeyer, Düsseldorf 1982, 89-110, qui 106; cf. H.J. POTTMEYER, «Die zwiespältige Ekklesiologie des Zweiten Vaticanums — Ursache nachkonziliarer Konflikte», *Trierer Theologische Zeitschrift* 92 (1983) 272-283, in particolare 279; cf. inoltre R. SOBANSKI, «Modell des Kirchenmysteriums als Grundlage der Theorie des Kirchenrechts», *Archiv für katholisches Kirchenrecht* 145 (1976) 22-44, particolarmente le 24-29.

⁶ Y. CONGAR, «Die Rezeption als ekklesiologische Realität» (cf. nt. 3), 508.

ettori puramente passivi, reintegrando allo stesso tempo la dottrina sull'insostituibile ed inconfondibile carisma dell'unità, proprio del magistero sviluppata durante gli ultimi cinque secoli (cf. LG 21-23; DV 8-10). La *communitas fidelium* è — nel suo complesso e in ciascuna delle sue componenti — soggetto corresponsabile della Chiesa. In un recente studio sul *sensus fidelium*⁷ si postula, quindi, una fondamentale *compenetrazione reciproca* tra pensiero e fede, tra teologia e spiritualità e tra le tre istanze della conoscenza di fede (magistero, teologia, senso di fede dei credenti). Conseguentemente il progresso della fede dipende dall'intima unità fra queste tre istanze, che forniscono alla conoscenza di fede il contributo specifico e originale proprio di ciascuna, frutto dell'azione dello Spirito Santo⁸. E infatti nei testi conciliari il contributo della tradizione e della ricezione è inteso come un vasto processo dell'intera «*communio*» (cf. particolarmente DV 8). Al tempo stesso il concilio sottolinea la responsabilità personale dei soggetti della ricezione, la quale né è delegabile né è lecitamente esercitabile in modi eterogenei, dal momento che

ognuno ha il dovere e quindi il diritto di cercare la verità in materia religiosa, utilizzando i mezzi idonei per formarsi giudizi di coscienza retti e veri secondo prudenza. La verità però va cercata in modo rispondente alla dignità della persona umana e alla sua natura sociale; e cioè con una ricerca condotta liberamente, con l'aiuto del magistero istituzionalizzato, per mezzo della comunicazione e del dialogo, con

⁷ Cf. D. VITALI, *Sensus fidelium. Una funzione ecclesiale di intelligenza della fede*, Brescia 1993.

⁸ In tale contesto si parla anche di una «pericoreasi ecclesiologica» in analogia alla pericoreasi delle tre Persone divine: si veda in proposito la *Premessa* di B. Forte a D. VITALI, *Sensus fidelium* (cf. nt. 7), 13-15, qui 14.

cui, allo scopo di aiutarsi vicendevolmente nella ricerca, gli uni rivelano agli altri la verità che hanno scoperta o che ritengono di avere scoperta (DH 3).

Mentre nell'interscambio della verità scoperta, il magistero possiede il «carisma sicuro di verità» (DV 8, 2), nel discernimento dei contenuti di fede in forza del *sensus fidei totius populi* (cf. LG 12, 1) esso dipende dall'intensità dell'*esperienza* di Cristo, che con il battesimo è già diventata dimensione ontologica, «essere in Cristo» di ogni battezzato⁹. Il potenziale conoscitivo del senso di fede è dunque in rapporto proporzionale con la vita di grazia e pertanto dipende essenzialmente dai doni dello Spirito Santo e dai carismi¹⁰.

In epoca immediatamente postconciliare, Yves Congar definisce la ricezione come «il processo in cui una corporazione ecclesiale si appropria d'una destinazione che non si è data da sé, riconoscendo nei provvedimenti promulgati una regola che corrisponde alla sua vita»¹¹. Ciò, secondo lui, include il libero riconoscimento e il personale giudizio dei riceventi sulla destinazione o sul provvedimento da adottare. Misura e criterio dell'esame è la *corrispondenza* con la vita e la fede dei riceventi interessati¹². Pertanto nel processo in-

⁹ A questo proposito e su quanto segue cf. D. VITALI, *Sensus fidelium* (cf. nt. 7), 402 ss.

¹⁰ Cf. D. VITALI, *Sensus fidelium* (cf. nt. 7), 404; 411s.

¹¹ Y. CONGAR, «Die Rezeption» (cf. nt. 3), 501; si vedano inoltre: J. BUNNENBERG, *Lebendige Treue zum Ursprung. Das Traditionsverständnis Yves Congars*, Mainz 1989, particolarmente 347-350; T.J. MAC DONALD, *The Ecclesiology of Yves Congar. Foundational Themes*, Lanham — New York 1984.

¹² A integrazione di quanto sopra, il Congar scrive: «La ricezione non consiste semplicemente nella mera realizzazione del rapporto *secundum sub et supra*; essa comporta un contributo proprio all'assenso, eventualmente al giudizio, in cui si esprime la vi-

traecclesiale di ricezione si tratta non solo d'una posizione da assicurare giuridicamente, bensì di una *realtà di rapporto* tra realtà ecclesiali, il cui primo e ultimo criterio di giudizio è rappresentato dalla *vita* dei partners della ricezione, vissuta nello Spirito Santo e responsabilizzata nella fede. Più approfonditamente, muovendo dalla dottrina dei *loci theologici* di Melchior Cano, M. Seckler e H.J. Pottmeyer arrivano a intendere — in un'ermeneutica comunionale-ecclesiologica — quello della tradizione come *fatto interattivo di soggetti autonomi e personalmente responsabili della tradizione*¹³. L'*unità* strutturale-testimoniale del loro *consenso* rappresenta una rete di rapporti basata su un atteggiamento di servizio reciproco *in Cristo*. Ma è proprio così che il processo della tradizione diventa «*luogo*» attuale e soteriologico della presenza di Cristo nello Spirito. Ciò che, quanto al consenso diacronico, dalla Scrittura e dalla Tradizione, dalle testimonianze patristiche e dai concili appare a prima vista ovvio, si rivela solo di fronte alle «vive» istanze del consenso (magistero, senso di fede dei credenti, teologia) come *ininterrotto processo interpretativo*, per il quale è necessario lottare sempre di nuovo. La tradizione si prospetta come processo ermeneutico d'interpretazione permanente di ciò che è stato già tramandato. Il mini-

ta d'una corporazione che dia corso alle sue peculiari e originarie forze spirituali»; Y. CONGAR, «Die Rezeption» (cf. nt. 3), 500.

¹³ Cf. M. SECKLER, «Die ekklesiologische Bedeutung des Systems der *loci theologici*. Erkenntnistheoretische Katholizität und strukturelle Weisheit», in *Die schiefen Wände des Lehrhauses. Katholizität als Herausforderung*, Freiburg 1988, 79-104; cf. H.J. POTTMEYER «Normen, Kriterien und Strukturen der Überlieferung», in W. KERN – H.J. POTTMEYER – M. SECKLER (ed.), *Handbuch der Fundamentaltheologie*, vol. 4 Theologische Erkenntnislehre, Freiburg – Basel – Wien 1988, 124-152.

stero magisteriale, in quanto ministero d'unità, ha in tutto questo l'importantissima incombenza di salvaguardare continuamente il consenso e sempre di nuovo produrlo¹⁴. Mantenere l'unità di fede e di vita nella Chiesa svolgendo il carisma proprio del magistero non è dunque un atto meramente democratico, mediativo o consensuale, ma una responsabilità ministeriale proveniente dallo Spirito Santo di fronte alla quale, nella luce della fede vissuta, si deve accoglienza e obbedienza da parte della comunità dei fedeli.

2. I deficit nella ricezione del Concilio Vaticano II e prospettive per una ricezione secondo lo Spirito

Nell'ambito della teologia postconciliare, la ricezione del Vaticano II viene giudicata per lo più insufficiente, quando non ancora effettiva¹⁵. Ciò dipende soprattutto dal fatto che, a quanto sembra, la ricezione del Concilio non è ancora accompagnata da una penetrazione adeguatamente approfondita dei testi conciliari e del loro «spirito»¹⁶. Determinante in proposito è il mancato su-

¹⁴ Cf. H.J. POTTMEYER, «Normen, Kriterien und Strukturen der Überlieferung» (cf. nt. 13), 143.

¹⁵ Già dieci anni dopo la fine del Concilio Josef Ratzinger rilevava: «l'effettiva ricezione del Concilio non ha ancora avuto affatto inizio»; J. RATZINGER, «Kirche und Welt: Zur Frage nach der Rezeption des II. Vatikanischen Konzils», in J. RATZINGER, *Theologische Prinzipienlehre*, München 1982, 395-411, qui 408s. [Il saggio qui citato non è compreso nella traduzione italiana del *Theologische Prinzipienlehre* del Ratzinger (*Elementi di teologia fondamentale*, Brescia 1986)].

¹⁶ Cf. J. RATZINGER, «Kirche und Welt» (cf. nt. 15), 408s.; cf. il documento conclusivo del II Sinodo straordinario dei vescovi (9 dicembre 1985), in W. KASPER, *Zukunft aus der Kraft des Konzils. Die außerordentliche Bischofssynode '85. Die Dokumente mit einem Kommentar von Walter Kasper*, Freiburg – Basel – Wien

peramento, da parte dei commentatori, delle posizioni dommatiche ed ecclesiologiche estremiste¹⁷. È stata praticata un'interpretazione selettiva dei testi, che non ha badato seriamente alle tensioni intrinseche dei testi conciliari, approdando così a un'interpretazione preconcepita e unilaterale dei medesimi. A ciò si aggiunga che proprio nella prima fase postconciliare di ricezione s'ingenerò un'atmosfera di *superamento* del Concilio. Negli anni Sessanta e Settanta essa andò condensandosi in un movimento critico d'emancipazione dall'autorità. Con il «superamento» si perse completamente di vista, nell'interpretazione e ricezione del Concilio, la *dimensione religioso-spirituale* dell'evento conciliare, che — secondo le parole di papa Giovanni XXIII — voleva essere una «nuova Pentecoste». Col dilagare dell'individualismo e dell'indifferentismo religioso nella società e nella Chiesa, fu messo fuori gioco in molti ambiti di quest'ultima l'*approccio pneumatico-esistenziale* alla realtà conciliare della «*communio*». La vera e propria

1986, 17-45, qui 21; tr. it. W. KASPER, *Il futuro dalla forza del Concilio*, Brescia 1986.

¹⁷ Su quanto segue cf. H.J. POTTMEYER, «Vor einer neuen Phase der Rezeption des II. Vaticanum. Zwanzig Jahre Hermeneutik des Konzils», in *Die Rezeption des II. Vatikanischen Konzils*, a cura di H.J. Pottmeyer – G. Alberigo – J.P. Jossua, Düsseldorf 1985, 47-65, qui 49-62; G. ALBERIGO, «Il Vaticano II e la sua eredità», *Il Regno/documenti* 40 (1995) 573-581, qui 576-581; G. ALBERIGO, «Criteri ermeneutici per una storia del Vaticano II», in G. ALBERIGO, *Storia del Concilio Vaticano II*, vol. I: *Il cattolicesimo verso una nuova stagione. L'annuncio e la preparazione (gennaio 1959-settembre 1962)*, Bologna 1995, 9-12; G. ALBERIGO, «Die Situation des Christentums nach dem Vaticanum II», in: *Die Rezeption des II Vatikanischen Konzils*, 15-49, qui 22-40; R. AUBERT, «Come vedo il Vaticano II», *Rassegna di Teologia* 36 (1995) 133-148, particolarmente 145-148; J. RATZINGER, «Kirche und Welt» (cf. nt. 15), 407-409.

manca di ricezione del Concilio consiste quindi nell'ancora diffusa e perdurante assenza di una *penetrazione esistenziale* dell'intera *congregatio fidelium* nello «spirito» del Concilio. Si è mancato di ravvisare, in tutta la loro profondità, le opportunità di conoscenza teologica *correlandole* con l'attuazione pneumatico-esistenziale di vita e *communio* dei riceventi.

Come è storicamente comprovato, i grandi concili sono spesso seguiti da una fase, più o meno lunga e movimentata, di ricezione¹⁸. Ed è avvenuto che l'effettiva ricezione dei concili non si sia compiuta affatto in forza di sole disposizioni autoritative, bensì grazie a figure carismatiche le cui attività ricettive hanno creato al tempo stesso un adeguato *spazio vitale*¹⁹. Di fronte a una siffatta esigenza la Chiesa si trova in una posizione particolare rispetto al Vaticano II. La ricezione del Concilio non può avere buon esito al di fuori della dimensione pneumatica ed esistenziale.

Pertanto, specie dall'inizio del Vaticano II, la Chiesa si trova davanti alla sfida di avviare un nuovo e più profondo processo di autoformazione e inculturazione. A tal fine essa può basarsi su una teologia già impostata *in nuce* nel Vaticano II, una teologia *sacramentale orientata verso l'agire e a fondamento trinitario*. Lo sviluppo di questa ecclesiologia potrebbe equivalere al superamento della dialettica postconciliare tra le forme tradizionali-gerarchiche della vita ecclesiale e un unilaterale pluralismo di forme ecclesiali. Infatti essa è in grado di dare un decisivo fondamento al costituirsi di

¹⁸ Cf. G. ROUTHIER, *La réception d'un concile*, Paris 1993.

¹⁹ Ai fini dell'affermazione del Concilio Tridentino, G. Alberigo adduce i meriti determinanti di Ignazio di Loyola, Vincenzo di Paoli e Francesco di Sales: cf. G. ALBERIGO, «Die Situation des Christentums nach dem II. Vatikanum» (cf. nt. 17), 22. A proposito del Concilio di Trento va menzionato anche Carlo Borromeo.

spazi vitali ecclesiologico-spirituali, che posseggano una rilevanza sociale e al tempo stesso siano profondamente radicati nella tradizione ecclesiale. Siffatti *spazi vitali o relazionali* potrebbero riproporre, nell'ambito dei *rapporti esistenti*, quei motivi e quegli orientamenti assiologici che sono il presupposto indispensabile del *tradere e recipere*. Essi consentono e fanno sì che la ricezione possa tornare ad essere l'*identificazione*, tanto individuale quanto comunitaria, con il patrimonio di fede della Chiesa²⁰.

Oggi pertanto si richiedono «luoghi d'esperienza spirituale [...] come realtà portante di vita e di dottrina», che offrano agli uomini e ai cristiani di oggi in ricerca «non teorie [...], bensì una vita»²¹. La «credibilità di un cristianesimo futuro dipenderà dal successo o meno nello sviluppare nuove forme sociali di vita esplicitamente cristiana»²². È quindi in gioco l'esigenza «di ambienti di fede comunicativi», che nell'attuale cultura post-moderna si configurino soprattutto in nuove insorgenze e nuovi movimenti spirituali²³.

²⁰ Cf. F.-X. KAUFMANN, «Glaube und Kommunikation: eine soziologische Perspektive», in D. WIEDERKEHR (ed.), *Der Glaubenssinn des Gottesvolkes – Konkurrent oder Partner des Lehramts?*, Freiburg – Basel – Wien 1994, 132-160, particolarmente le 141-147.

²¹ J. CASTELLANO CERVERA, «Tratti caratteristici dei movimenti ecclesiali contemporanei», *Rivista di vita spirituale* 39 (1985) 560-573, qui 568; cf. particolarmente 567-570.

²² F.-X. KAUFMANN, «Christentum im Westen. Spannungsfeld der Verweltlichung», in F.X. KAUFMANN – J.B. METZ, *Zukunftsfähigkeit. Suchbewegungen im Christentum*, Freiburg u.a. 1987, 55-90, particolarmente 87 (tr. it. *Capacità di futuro. Movimenti di ricerca nel cristianesimo*, Brescia 1988).

²³ Cf. M. KEHL, «Wohin geht die Kirche? Zur strukturellen Veränderung der Kirche in Deutschland», *Stimmen der Zeit* 213 (1995) 147-159, particolarmente 150s.

3. I carismi come luoghi esemplari per la ricezione del Concilio

Nel contesto di quanto detto finora si fa urgente la questione circa i «*luoghi*» pneumatico-comunionali di questo processo ricettivo nella Chiesa. Sono interpellate in proposito le realtà ricezionali, le cui modalità operative siano testimonialmente visibili e convincentemente comprensibili. Sono proprio particolari doni dello Spirito e carismi a costituire simili «corpi» di ricezione pneumatico-comunionale, come risulta evidente dalla carismologia del Concilio (cf. LG 4, 1; 7, 3; 12, 2; AA 3, 3-4)²⁴. In forza della loro essenziale natura comunionale lo stesso Spirito Santo può, per loro mezzo, promuovere l'accoglimento e un'attenta e lucida realizzazione dello spirito del Concilio. Ecco quindi che nell'immediatezza kairologica del dono pneumatico che li costituisce, i carismi possono considerarsi a ragione esemplari entità ricezionali dell'autoattuazione e dell'autointelligenza della Chiesa.

A ragione, perciò, il Concilio invita i Pastori a individuare e rispettare i carismi che lo Spirito di Dio dona alla sua Chiesa. Nuove forme d'esperienza carismatica, di comunitarietà,

²⁴ Cf. A. VANHOYE, «Il problema biblico dei «Carismi» dopo il Vaticano II», in AA.VV., *Vaticano II: bilancio e prospettive, venticinque anni dopo (1962-1987)*, a cura di R. Latourelle, vol. 1, Assisi 1988, 389-413; G. RAMBALDI, «Carismi e laicato nella Chiesa. Teologia dei carismi, comunione e corresponsabilità dei laici nella Chiesa», *Gregorianum* 68 (1987) 57-101; G. RAMBALDI, «Uso e significato di "carisma" nel Vaticano II. Analisi e confronto di due passi conciliari sui carismi», *Gregorianum* 56 (1975) 141-162; J.M. ROVINA BELLOSO, «Los carismas según el Concilio Vaticano II», *Estudios Trinitarios* 10 (1976) 77-94; D. ITURRIOZ, «Los carismas en la Iglesia. La doctrina carismal en la Constitución «Lumen Gentium»», *Estudios Bíblicos* 43 (1968) 181-223.

di partecipazione dei laici, d'impegno per i poveri e la giustizia sociale, come pure taluni sviluppi che si hanno nelle chiese separate, possono essere doni dello Spirito Santo, e la loro ricezione può appartenere alla ricezione del Concilio²⁵.

Inoltre, la Commissione Teologica Internazionale ribadisce che l'interpretazione dei dogmi

non è un processo meramente intellettuale, e neppure solo esistenziale o sociale; [...] è ispirata, sostenuta e guidata dall'azione dello Spirito Santo nella Chiesa e nel cuore di ogni cristiano. Si compie nella luce della fede; riceve il proprio impulso dai carismi e dalla testimonianza dei santi che lo Spirito di Dio dona alla sua Chiesa in una data epoca. Ugualmente in tale contesto si situano la testimonianza profetica dei movimenti spirituali e la sapienza interiore derivante dall'esperienza spirituale dei laici ripieni dello Spirito di Dio (DV 8)²⁶.

Nuove insorgenze e movimenti carismatici, dunque, si palesano come esemplari luoghi ricezionali²⁷, giacché proprio la loro fondamentale dimensione pneumatologica illustra testimonialmente l'interdipendenza delle dimensioni pneumatologica, pasquale-cristologica e comunione dei processi ecclesiali di ricezione²⁸. Solo in

²⁵ H.J. POTTMEYER, «Vor einer neuen Phase der Rezeption» (cf. nt. 17), 64.

²⁶ *L'interpretazione dei dogmi*, documento della Commissione Teologica Internazionale (ottobre 1989), in EV 11/2791.

²⁷ Cf. anche D.VITALI, *Sensus fidelium* (cf. nt. 7), 420.

²⁸ Cf., come scelta bibliografica rappresentativa sui movimenti di rinnovamento ed ecclesiali, *I movimenti nella Chiesa negli anni '80*, a cura di M. Camisasca e M. Vitali, Milano 1982; AA.Vv., *I movimenti della Chiesa. Atti del II Colloquio internazionale su «Vocazione e missione dei laici nella Chiesa oggi»*, Rocca di Papa, 28 febbraio - 4 marzo 1987, Milano 1987; A. FAVALE, *Movimenti ecclesiali contemporanei. Dimensioni storiche, teologico-spirituali ed apostoliche*, Roma 1991.

questa esistenziale «isocronia pneumatica», in quanto «unità di vita nello Spirito», possono aver luogo quella ri-costituzione e ristrutturazione *di tutte* le attività vitali cristiane (le «ministeriali» e le «non-ministeriali») a cui mira il Concilio.

Solo una *ecclesioprassi* pneumatico-comunionale rende possibile l'*ecclesiogenesi*: cioè, per intenderci, il successivo «tornare a sé» della Chiesa quale realizzazione di quel *modo* e quella *forma di esistenza* che interiormente le furono donati «una volta per tutte» (*ephápax*) nell'agapé della Croce e della morte di Cristo: *communio come stile di vita* (cf. Gv 17,21-23; Gal 3,28), che è presupposto e garanzia del felice esito dei processi di tradizione e ricezione ecclesiale.

4. I punti chiave della ricezione del Vaticano II attraverso i movimenti ecclesiali e le conseguenze nel diritto ecclesiale

I movimenti ecclesiali — per la loro *natura originariamente carismatica* — percepiscono in modo esemplare e rappresentativo la funzione di consenso e di ricezione del *sensus fidelium* costituendo rispettive *consuetudini di vita*. Essi acquistano rilevanza per la configurazione della Chiesa e così anche per lo sviluppo ulteriore del diritto ecclesiale. Questo vale ancora di più per il fatto che il *consensus fidelium* esprimendosi in consuetudini su una verità di fede rappresenta una *realtà qualitativa* e non solo quantitativa²⁹. Perciò alle consuetudini dei movimenti ecclesiali spetta un'*autorità spirituale-morale* della *communio fidelium* come

²⁹ Cf. R. BERTOLINO, «Sensus fidei et coutume dans le droit de l'Eglise», *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 33 (1986) 227-243, qui 233.

«competenza spirituale di testimonianza comune»³⁰ e un'*autorità materiale ecclesiologica*³¹. Il compito del *magistero* consiste nel verificare la rilevanza della corrispondente consuetudine per la Chiesa particolare ed universale ed eventualmente confermarla, trarne delle leggi correlative o — per conoscenze migliori — modificare leggi o consuetudini già esistenti.

4.1. *La realizzazione degli aspetti «carisma» e «communio» nel nuovo tipo di associazione «movimento ecclesiale»*

La struttura dei movimenti ecclesiali mette in luce il loro modo pneumatico-dinamico della loro ricezione della dottrina conciliare sui carismi (cf. particolarmente LG 4,1; 7,3; 12, 2; AA 3, 3-4), sulla *communio* (cf. particolarmente LG 1-8) e sulle associazioni (cf. particolarmente AA 18-19). Però gli autori non sono tutti d'accordo sul significato del nome *movimenti ecclesiali* e sui contenuti essenziali di essi. Non posso qui approfondire tutti questi diversi approcci³². Un aspetto fondamentale

³⁰ H. MÜLLER, «Rezeption und Konsens in der Kirche» (cf. nt. 3), 18.

³¹ Cf. F. OCHMANN, «Kirchliches Recht in und aus dem Leben der Communio – Zur Rezeption aus kanonistischer Sicht», in W. BEINERT (ed.), *Glaube als Zustimmung. Zur Interpretation kirchlicher Rezeptionsvorgänge*, Freiburg – Basel – Wien 1991, 123-163, particolarmente 157f.

³² Cf. per es. C.I. HEREDIA, *La naturaleza de los movimientos eclesiales en el derecho de la Iglesia*, Excerpta ex Dissertatione ad Doctoratum in Facultate Iuris Canonici Pontificiae Universitatis Gregorianae, Buenos Aires 1994, 79-83; L. MOREIRA NEVES, «I movimenti nella Chiesa oggi», in AA.Vv., *I Movimenti nella Chiesa negli anni '80*, Milano 1982, 165-174, 167; J. BEYER, «Movimenti nuovi della Chiesa», in *Dizionario Teologico della Vita Consacrata*, a cura di A. Aparicio Rodriguez – J.M. Canals Casas,

però che sta alla base dei movimenti ecclesiali è la loro fondazione su un carisma. Per cui si può distinguerli, su tale base, da altre forme di riunioni o associazioni.

Dal punto di vista *teologico-canonico* si può — secondo alcuni autori — parlare di movimenti ecclesiali quando persone di diversi stati di vita che sono legati dallo stesso Spirito si radunano sotto lo stesso titolo associativo e promuovono un'attività pastorale che forma un'unità ma che è diversa secondo i stati di vita e le vocazioni³³. C'è da aggiungere l'*universalità* (cattolicità) e di conseguenza di solito la loro diffusione internazionale³⁴. Allora sono *quattro gli elementi* che costituiscono lo specifico dei movimenti ecclesiali e la loro ecclesialità:

Primo: Il movente di tutto quello che sta al centro è *un carisma* di un fondatore che chiama i membri del movimento ad una vocazione personale. Suscita l'esperienza di una conversione esistenziale al Vangelo e un rinnovamento radicale della realtà battesimale³⁵. Alla base di tutto si trova una vocazione personale ma allo stesso tempo unitaria della quale si sviluppa *una spiritualità collettiva ossia comunitaria*.

Mailand 1994, 1115-1130 (edizione italiana a cura di T. Goffi – A. Palazzini); P.J. CORDES, «Nouveaux mouvements spirituels dans l'Eglise», *Nouvelle Revue Théologique* 109 (1987) 49-65.

³³ Cf. J. BEYER, «Motus ecclesiales», *Periodica* 75 (1986) 613-637, particolarmente 615; 614f., 636; cf. J. BEYER, «Istituti secolari e movimenti ecclesiali», *Aggiornamenti sociali* 34 (1983) 181-200, qui 182f., 191-193.

³⁴ Cf. per es. L. MOREIRA NEVES, «I movimenti nella Chiesa oggi» (cf. nt. 32), 166f.; B. SECONDIN, *Segni di profezia nella Chiesa. Comunità, Gruppi, Movimenti*, Milano 1987, 225f.; B. SECONDIN, «Movimenti comunitari», in T. GOFFI, – B. SECONDIN, (ed.), *Problemi e prospettive di spiritualità*, Brescia 1983, 392f.

³⁵ Cf. P. CODA, «I Movimenti ecclesiali. Una lettura ecclesiologica», *Lateranum* 57 (1991) 109-144, qui 134.

Secondo: Come conseguenza quelli che sono chiamati formano un gruppo che si costituisce potenzialmente da tutte le categorie di credenti rispecchiando così l'essere comunionale della Chiesa. Hanno come scopo di vivere «come Chiesa» uno specifico, in genere abbastanza vasto, aspetto della loro missione³⁶. In questo, i movimenti ecclesiali si distinguono essenzialmente dai movimenti laicali. I primi sono aperti alla «partecipazione di tutti i componenti del popolo di Dio includendo nella loro vita e nelle loro azioni non solo laici ma anche sacerdoti e religiosi»³⁷ per *essere Chiesa*³⁸ in senso più vasto. La loro specificità è perciò una realizzazione su vasta scala della *communio* ecclesiale su tutti i piani ed in tutti gli ambiti della vita umana³⁹. Conseguentemente i membri dei movimenti ecclesiali aderiscono ad un'*unica struttura cioè istituzione che è uguale per tutti* ma che comprende un'*elasticità e flessibilità di appartenenza*⁴⁰. Perciò i movimenti ecclesiali si distinguono essenzialmente dalle «famiglie spirituali» delle congregazioni che partecipano alla stessa spiritualità ma sono organizzati e guidati strutturalmente da diverse istituzioni. Quello invece che costituisce i movimenti ecclesiali è «un unico Spirito, un'unica associa-

³⁶ Cf. C.I. HEREDIA, *La naturaleza de los movimientos eclesiales...* (cf. nt. 32), 103.

³⁷ G. FELICIANI, «I diritti fondamentali dei cristiani e l'esercizio dei "munera docendi et regendi"», in E. CORECCO – N. HERZOG – A. SCOLA (ed.), *Die Grundrechte des Christen in Kirche und Gesellschaft. Akten des IV. Internationalen Kongresses für Kirchenrecht*, Freiburg 1981, 221-240, qui 239.

³⁸ Cf. J. BEYER, «Novità dello Spirito», *Vita Consacrata* 14 (1978) 576-579, particolarmente 577.

³⁹ Cf. J. CASTELLANO CERVERA, «Tratti caratteristici dei movimenti ecclesiali contemporanei» (cf. nt. 21), 564.

⁴⁰ Cf. P. CODA, «I Movimenti ecclesiali» (cf. nt. 35), 139.

zione con dimensioni ecclesiali per vivere meglio il mistero della Chiesa nei tempi di oggi»⁴¹.

Terzo: La *communio* spirituale, vitale e strutturale di tutti i credenti nei movimenti ecclesiali suscitato dal carisma porta ad una nuova comprensione della *pastorale, dell'apostolato e della evangelizzazione*. L'apostolato e l'evangelizzazione esprimono sotto l'influsso del carisma l'unità comunionale, cioè la testimonianza comunitaria di tutto il movimento. Quello che va annunciato si trova realizzato in tutti gli ambiti di vita dei membri del movimento di tutti i diversi stati di vita. Così i movimenti ecclesiali riescono attraverso l'apostolato e l'evangelizzazione a recuperare e a ricomporre il legame fondamentale tra mistica (contemplazione) e prassi (azione)⁴².

Quarto: L'*universalità (cattolicità e internazionalità)* dei movimenti ecclesiali è una conseguenza naturale dei primi tre elementi. L'universalità (cattolicità) nel senso originario comprende «la rilevanza universale del messaggio di Cristo»⁴³. Si realizza nei movimenti ecclesiali come una forza creativa socio-culturale, come «forza per rinnovare la Chiesa dallo Spirito del Vangelo»⁴⁴. L'universalità comprende allora il dialogo con uomini di tutte le situazioni di vita sociale e culturale. In

⁴¹ J. BEYER, «Il diritto nella Chiesa. Il diritto della Chiesa», *Vita Consacrata* 18 (1982) 246-257, qui 252; cf. J. BEYER, «Le laïcat et les laïcs dans l'Église», *Gregorianum* 68 (1987) 157-185, 180.

⁴² Cf. P. CODA, «I Movimenti ecclesiali» (cf. nt. 35), 137; Coda spiega al riguardo: «[...] questa è la figura di evangelizzazione più tipica e originaria del cristianesimo, dove il forte radicamento spirituale e mistico si traduce in una operosa e creativa prassi non solo di apostolato ma anche di promozione umana, sociale e culturale».

⁴³ P.J. CORDES, *Den Geist nicht auslöschen. Charismen und Neuevangelisierung*, Freiburg – Basel – Wien 1990 (ital. *Non estinguere lo Spirito. Carismi e nuova evangelizzazione*, Paoline, Milano 1992), 101.

⁴⁴ P.J. CORDES, *Den Geist nicht auslöschen...* (cf. nt. 43), 101.

essa sono inclusi i problemi dell'inculturazione⁴⁵, l'apertura al dialogo ecumenico⁴⁶ e l'apertura al dialogo interreligioso e a tutti gli uomini di diverse convinzioni⁴⁷.

Quanto detto richiede un rinnovamento del diritto canonico riguardo lo stato associativo dei movimenti ecclesiali. Nella lettera apostolica postsinodale *Vita consecrata* di Papa Giovanni Paolo II nel numero 62 con riferimento al c. 573 del CIC e al c. 410 del CCEO è stabilito come *criterio fondamentale* della costituzione di nuove forme di vita consacrata «che i tratti specifici delle nuove comunità e forme di vita sono davvero basati sugli elementi teologici e di diritto canonico che sono propri della vita consacrata» (VC 62). Quest'interpretazione della Lettera Apostolica *Vita consecrata* riferendosi a GS 48 esclude l'appartenenza di coniugi alle nuove forme di vita consacrata (cf. VC 62). Proprio per questo non pochi movimenti ecclesiali esistenti oggi probabilmente non aspirano a un'approvazione come *una nuova forma di vita consacrata* perchè vi appartengono coniugi e religiosi come membri uguali.

⁴⁵ Cf. E. CAMBON, «Espiritualidade de los nuevos Movimientos ecclesiales», *Criterio* 62 (1989) 559-567, 564-567; J. COMBLIN, «Os "movimentos" e pastorale latino-americano», *Revista Eclesiástica Brasileira* 43 (1983) 227-262.

⁴⁶ Cf. P. CODA, «Ecumenismo e movimenti ecclesiali», in *Lettera di Collegamento del Segretariato per l'Ecumenismo e il Dialogo della CEI*, n. 20 (01.11.1989), 25-30; J. CASTELLANO CERVERA, «Tratti caratteristici ei movimenti ecclesiali contemporanei» (cf. nt. 12), 566f.

⁴⁷ Cf. E. GLAUBITZ, «Der Christliche Laie. Vergleichende Untersuchung vom Zweiten Vatikanischen Konzil zur Bischofssynode 1987», in H. MÜLLER – R. WEIGAND (ed.), *Forschungen zur Kirchenrechtswissenschaft*, vol. 20, Würzburg 1995, 302-306; J. CASTELLANO CERVERA, «I movimenti ecclesiali. Una presenza carismatica nella Chiesa di oggi», *Rivista di Vita Spirituale* 4-5 (1987) 495-518, qui 497.

C'è da considerare se non si possa concepire una forma giuridica per i movimenti ecclesiali come *nuova forma di associazione — analoga alla possibilità aperta dal c. 605* — che corrisponde in modo migliore alla loro natura (cf. i quattro elementi essenziali dei movimenti ecclesiali) che le forme associative previste nel vigente CIC (cf. cc. 298-329).

Il *problema* fondamentale consiste in una *manca-za di una forma giuridica* che corrisponde alla natura, alla forma ed agli scopi dei movimenti ecclesiali⁴⁸. Da una parte le forme giuridiche esistenti come le associazioni private e pubbliche nel CIC (cf. i cc. 298-329) non prendono in considerazione né il carisma originario né la possibilità della vita consacrata dei consigli evangelici e della incardinazione di sacerdoti. Qui però c'è da notare una differenza fondamentale tra i movimenti ecclesiali e le forme di associazioni canoniche dei credenti. Nelle forme giuridiche già esistenti degli istituti di vita consacrata, delle società di vita apostolica (cf. cc. 573-746) e della prelatura personale non è prevista l'appartenenza di tutte le vocazioni in una struttura unitaria che ammette una ramificazione differenziata con lo stesso grado di appartenza per tutti. Per questo si richiede una *forma giuridica autonoma e unitaria* «movimenti ecclesiali», perchè solo così si può evitare che all'interno del movimento attraverso qualche settore si costituiscano alcune strutture direttive che siano o subordinate reciprocamente o che abbiano un'autonomia di direzione totale in confronto di tutto il movimento.

⁴⁸ Cf. al riguardo anche G. GHIRLANDA, «Les mouvements dans la communion ecclésiale et leur juste autonomie», *Laics aujourd'hui* 32-33 (1989-1990), 41-63, particolarmente 57; cf. anche A. NERI, «Nuove forme di vita consacrata (can. 605 CIC). Profili giuridici», *Commentarium pro Religiosis et Missionariis* 75 (1994) 253-308, 227.

Nei movimenti ecclesiali è prevista la diversità legittima di stati di vita, vocazioni e età attraverso la chiamata unitaria di Dio nel carisma originario. Salvaguardando l'*unità strutturale* essi sono divisi in *diversi settori* (cioè le branche) in cui si formano rispettivamente le stesse vocazioni. I settori (cioè le branche) da parte loro sono legati attraverso dei rappresentanti eletti e formano una struttura comunitaria di tutto il movimento sul piano mondiale e nazionale sotto la guida di un presidente o fondatore che tutela l'unità e l'originalità carismatica. In una nuova forma canonica di associazione chiamata «movimento ecclesiale» ci sarebbero allora due gradi di direzione in cui si esprimerebbe l'unità nella diversità dei movimenti: la direzione generale attraverso il presidente e la direzione particolare di ogni settore rispettivo alle diverse forme stabili di vita.

Una struttura di questo genere dei movimenti ecclesiali permetterebbe anche l'incardinazione dei sacerdoti in una branca particolare del movimento sotto la guida di un sacerdote. La direzione generale dei movimenti ecclesiali non dovrebbe essere necessariamente costituita da un membro del clero, quindi potrebbe essere anche un laico. Questa soluzione potrebbe salvare il movimento anche in futuro da una divisione strutturale⁴⁹. In ogni caso è richiesto un atto ufficiale da parte del sommo pontefice o della rispettiva Congregazione per una «nuova» forma di associazione col diritto di incardinazione (cf. in proposito anche cc. 266 §3 e 715 §2).

Però una nuova forma giuridica per la Chiesa universale chiamata «movimento ecclesiale» è solo concepibile come una *struttura generale e aperta*. All'interno

⁴⁹ Cf. J. BEYER, «I movimenti nuovi nella Chiesa», *Vita Consacrata* 27 (1991) 61-77, 70.

di un *vasto ambito di diritto costituzionale* dei movimenti ecclesiali si potrebbe allora concepire diverse *soluzioni giuridiche «ad personam»*. La *legislazione di base* per i movimenti ecclesiali determinerebbe meno i dettagli che *aprirebbe l'ambito delle possibilità giuridiche e costituzionali*. Metterebbe a disposizione *gli strumenti di diritto canonico necessari* (la diffusione nazionale o internazionale, l'appartenenza della vita consacrata, la possibilità d'incardinazione, caso mai l'appartenenza di non-cattolici, ecc.) affinché i movimenti si possano sviluppare all'interno della Chiesa secondo il loro carisma originario e si possano trovare con l'aiuto delle rispettive autorità *la loro* forma giuridica adeguata.

4.2. *L'unità strutturale di tutti gli stati di vita e di tutte le vocazioni prima di ogni distinzione*

Non pochi movimenti ecclesiali sono caratterizzati dalla possibile *appartenenza* di uomini e donne che conducono una vita consacrata secondo i consigli evangelici, di coniugi, di vescovi, di sacerdoti, di sacerdoti diocesani, di giovani di entrambi i sessi, di religiosi e religiose, e di una certa appartenenza di credenti non-cattolici, di credenti di altre religioni e di uomini di altre convinzioni. Queste categorie diverse di uomini si legano al movimento ecclesiale secondo il loro modo e la loro situazione di vita personale e sotto l'influsso (*leitmotiv*) *del carisma originario* impresso nella loro vita come persone consacrate, membri, attivi, amici, simpatizzanti con dei voti, con delle promesse, con un consenso silenzioso ecc. Essi si riuniscono nei diversi settori e nelle diverse *diramazioni* nella «*communio*» *del carisma originario* del movimento. Proprio l'unità comunionale dei movimenti è la loro nota specifica. I movimenti sottolineano la necessità e il desiderio di

mantenere l'unità dello Spirito nell'azione, negli scopi comuni e nella direzione. La diversità delle vocazioni va sostenuta dall'unità istituzionale e spirituale e le distinzioni giuridico-strutturali servono alla conservazione e promozione dello Spirito della *communio*. Per questo gli elementi strutturali-istituzionali sono subordinati alla realtà spirituale della quale sono una espressione⁵⁰.

Se fossero stati aggiunti i carismi nel catalogo dei diritti e dei doveri di tutti i credenti (cf. cc. 208-223) si sarebbe potuto esprimere più esplicitamente l'unità costitutiva ricevuta nel battesimo *di tutti i stati di vita nella «communio»*. Poiché lo Spirito Santo può conferire i carismi *a tutti i credenti* (cf. LG 12, 2), essi hanno la forza nei movimenti ecclesiali di esprimere l'unità *strutturale della «communio» prima di ogni distinzione*. Da questo punto di vista la ricezione del carisma attraverso il CIC 1983 avrebbe ricordato il principio che la «communio» ecclesiale è da intendersi sempre partendo dall'unità nel battesimo e nella prassi ecclesiale ed è da concepirsi fino alle realizzazioni più concrete di questa «communio», cioè fino alla sua molteplicità. Sotto quest'ultimo aspetto si può constatare nel CIC vigente una *predominanza della distinzione dei stati di vita* (i laici — il clero — i religiosi). Ciò acquista ancora più rilievo dal fatto che non sono stati inseriti gli «istituti di vita consacrata e le società di vita apostolica» nella prima parte del secondo libro insieme ai laici e ai chierici ma in una terza parte del secondo libro a loro dedicata. Per di più il criterio della «communio» come *principio di procedura e di struttura* di diritto canonico avrebbe dovuto essere registrato almeno sotto i *fini* della Chiesa da realizzare da *tutti i stati di*

⁵⁰ Cf. J. BEYER, «Il movimento ecclesiale: questioni attuali», *Vita Consacrata* 26 (1990) 483-494, 490f.

vita e funzioni dei credenti (cf. cc. 222 §1 e 1254 §2). Questi *fini* ossia *scopi* avrebbero dovuto trovare un posto più esplicito nei diversi libri del CIC secondo i rispettivi stati di vita.

4.3. *Strutture di governo comunionale*

Nei movimenti ecclesiali si può costatare un «rapporto nuovo tra i laici ed il clero»⁵¹ come rapporto di «communio» fraterna che come forma di vita ecclesiale rappresenta allo stesso tempo una ricezione di aspetti ecclesiologici del Vaticano II (cf. per es. LG 4,2; 7,3; 9; 32; AA 2; 8; 2-3; 10; 26). La testimonianza di vita carismatico-comunionale e la formazione di strutture consuetudinali cioè forme di vita concreta convergono. L'esercitazione della direzione all'interno dei movimenti è perciò legata strutturalmente al compimento e al mantenimento della «communio» fraterna. Sotto il primato dello Spirito non si deducono *delle costrizioni materiali da controversie di fatto*. Nell'ambito comunionale invece si cerca di trattarli nella dedizione reciproca che antepone alle soluzioni reali, *il comandamento nuovo di Gesù* come «condicio sine qua non». In seguito all'ecclesiologia di comunione del Vaticano II, nei movimenti si sono sviluppate delle strutture di direzione le quali assicurano che l'ufficio dell'unità nel suo esercizio esprima allo stesso tempo il *sensus fidei carismatico-qualitativo dei membri* e la funzione di vigilanza che mantiene la *vitalità origina-*

⁵¹ K. LEHMANN, «Neuere geistliche Gemeinschaften und Bewegungen im Leben der Kirche», in F. VALENTIN – A. SCHMITT (ed.), *Lebendige Kirche. Neue geistliche Bewegungen*, Mainz 1988, 15-29, 24 (tr. it. «I nuovi Movimenti – perché?», *Gen's* 17/1 [1987] 2-8); cf. anche K. LEHMANN, «Movimenti ecclesiali: motivazioni e finalità», *Il Regno/Documenti* 32 (1987) 27-31.

ria del carisma. Questo si realizza in molti movimenti attraverso la formazione di strutture di direzione sinodali e conciliari spesso sostenute da uomini e donne consacrati che stanno al centro di queste strutture. Lo svolgimento di direzione nei movimenti ecclesiali esprime la *communio* anche nelle strutture e la salvaguarda, facendo precedere ad ogni esercizio di competenza dirigenziale un *processo comunionale per esaminare e trovare delle soluzioni.*

Questo modello rappresenta una sfida per la realizzazione *pastorale* della *collegialità dei vescovi diocesani.* Ad ogni vescovo diocesano spetta la potestà «che è richiesta per l'esercizio del suo ufficio pastorale» nella diocesi a lui affidata (c. 381 §1; cf. cc. 129, 131, 134, 135). I vescovi nel loro esercizio della *potestas regiminis* sono legati alla «communio hierarchica» con il capo e i membri del collegio episcopale (cf. cc. 336, 375 §2). Per principio però, e realmente, il vescovo è libero nell'esercizio della *potestas regiminis*⁵². In questo contesto, ci si pone una domanda in quanto la *collegialità* dei vescovi si esprime in *processi collegiali per trovare delle soluzioni* nell'ambito ecclesioprassi-pastorale, che precede ogni esercizio della *potestas*. Sotto quest'aspetto l'istituzione delle *province ecclesiali* ha un grande valore sia per «promuovere un procedimento pastorale collettivo delle diverse diocesi vicine secondo le circostanze personali e regionali sia per coltivare i rapporti tra i vescovi diocesani» (c. 431 §1; cf. anche c. 434). Anche se al metropolita di una provincia ecclesiale spetta il compito di vigilare «che la fede e la disciplina ecclesiale siano accuratamente osservate e informare il Romano Pontefice su eventuali abusi» (c. 436 §1), non è menzionato in nessuna parte il principio

⁵² Le eccezioni presentano per es. i cc. 381 §1, 455 §1, 455 §4.

secondo cui appartiene alla natura collegiale dell'ufficio del vescovo l'obbligo morale di non prendere delle decisioni pastorali importanti che in unità con i vescovi diocesani vicini. Per promuovere la collegialità pastorale-effettiva dei vescovi diocesani si potrebbe almeno assicurare giuridicamente con più chiarezza *un obbligo di consultazione* in caso di decisioni pastorali importanti.

4.4. *L'uguaglianza giuridica tra le attività pastorali dei movimenti ecclesiali, le chiese particolari e le parrocchie*

Nei movimenti ecclesiali *l'unità della testimonianza apostolica* di tutte le vocazioni è valutata *analogicamente* rispetto alla testimonianza apostolica unitaria di tutta la Chiesa⁵³. Già nel Vaticano II si è sottolineata *l'unità della missione* della Chiesa (cf. AA 2,2; cf. anche: LG 31, 1; 32, 2; AA 1,1)⁵⁴, che si realizza nella testimonianza comune del Corpo di Cristo (cf. AA 2,1). Questa missione e questa testimonianza apostolica si realizzano in modo esemplare nell'esercizio delle forme apostoliche più diverse dei movimenti ecclesiali (cf. AA 9-14, 15-22) sotto il forte influsso del carisma originario come *realtà comunionale*⁵⁵. Missione e apostolato nei movimenti ecclesiali si presentano come un'unità tra opere ed iniziative da una parte e lo Spirito dall'altra, o in altre

⁵³ Cf. J. BEYER, «I movimenti ecclesiali», *Vita Consacrata* 23 (1987) 143-156, 144.

⁵⁴ Cf. F. VALENTIN – A. SCHMITT (ed.), *Lebendige Kirche. Neue geistliche Bewegungen* (cf. nt. 51), 8.

⁵⁵ Cf. L. MOREIRA NEVES, «I movimenti nella Chiesa oggi» (cf. nt. 32), 167f.; L. MOREIRA NEVES, «I movimenti ecclesiali nel Magistero di Giovanni Paolo II», in *I Movimenti della Chiesa. Atti del II Colloquio internazionale su «Vocazione e missione dei laici*

parole, un unità tra «lotta e contemplazione»⁵⁶. In questo modo i vari movimenti ecclesiali realizzano «una situazione e una forma nuova di evangelizzazione che cerca di collegare la mistica e la prassi»⁵⁷. *L'unità della «communio»* dei membri nei movimenti ecclesiali forma la base di ogni tipo di apostolato ossia di ogni attività pastorale. *L'operare apostolico* dei movimenti ecclesiali si estende fino a dove la Chiesa stessa esercita opere ed iniziative di apostolato con lo scopo di essere lievito nella Chiesa e nel mondo.

Nel contesto descritto qui sopra si pone il problema del valore giuridico dell'apostolato, cioè delle attività pastorali dei movimenti ecclesiali riguardo al vigente diritto ecclesiale del CIC. Il pensare parzialmente dialettico nel CIC riguardante *le istituzioni apostoliche e metodi della Chiesa* avrebbe potuto essere superato attraverso un'applicazione strutturale più conforme al principio della «communio». Secondo J. Beyer per il carisma originario dei movimenti ecclesiali come dono a *tutta la Chiesa*, si dovrebbe ammettere nelle strutture pastorali una diversità e un'*attività pastorale sostenuta da uno Spirito diverso ma analogo* alle chiese particolari ed alle parrocchie evitando in ogni caso di respingerla o di impedirla aprioristicamente⁵⁸. Per di più i movimenti ecclesiali formano una comunità eucaristica. E. Correcò avverte in questo contesto che, riguardo alla comunità eucaristica nel CIC non esiste un'accenno alla LG 26,1; «la comunità eucaristica è quasi 'schiacciata' dalla comunità della parrocchia non per causa neces-

nella Chiesa oggi», Rocca di Papa, 28 febbraio - 4 marzo 1987, Milano 1987, 85-99, particolarmente 96; J. BEYER, «I movimenti ecclesiali» (cf. nt. 53), 152.

⁵⁶ Cf. R. SCHUTZ, *Lotta e contemplazione*, Brescia 1982.

⁵⁷ P. CODA, «I Movimenti ecclesiali...» (cf. nt. 35), 137.

⁵⁸ Cf. J. BEYER, «I movimenti ecclesiali», (cf. nt. 53), 145.

sariamente teologica ma per la sua funzione amministrativa»⁵⁹. Collegata a ciò è la predominanza del *principio giuridico territoriale*⁶⁰ che di natura sua non è di diritto divino ma piuttosto un semplice principio giuridico. Di conseguenza, sarebbe necessario prendere in considerazione la tendenza all'internazionalizzazione dei movimenti ecclesiali al fine di promuovere un rapporto di ugualianza giuridica per quanto riguarda la territorialità delle diocesi e delle parrocchie.

4.5. *L'amministrazione dei beni ecclesiastici secondo il principio della «communio»*

Una delle consuetudini più forti e visibili dei movimenti ecclesiali è presentata dalla loro comunione di beni materiali, che si realizza in maniera diversa tra i membri dei movimenti ecclesiali. Essa acquista un significato esemplare per la vita della Chiesa universale e per la sua legislazione, in quanto nei movimenti ecclesiali la ricezione della dottrina conciliare sulla «communio et communicatio bonorum» è dimostrabile dettagliatamente.

L'obbligo della Chiesa alla giusta condivisione dei beni materiali a livello sociale ed economico (cf. GS 69,1) secondo il principio della «communio» si basa su quattro principi fondamentali:

(1) sulla povertà di Gesù come espressione dell'amore trinitario verso il prossimo e la realizzazione di una vera fraternità;

⁵⁹ E. CORECCO, «Die kulturellen und ekklesiologischen Voraussetzungen des neuen CIC», in E. CORECCO, *Ordinatio Fidei. Schriften zum kanonischen Recht*, a cura di L. Gerosa e L. Müller, Paderborn – München – Wien – Zürich 1994, 85-108, qui 108.

⁶⁰ Cf. L. GEROSA, *Charisma und Recht. Kirchenrechtliche Überlegungen zum «Urcharisma» der neuen Vereinigungsformen in der Kirche*, Einsiedeln – Trier 1989, qui 226-228.

(2) sullo spirito di povertà come gloria e testimonianza della Chiesa;

(3) sull'esempio della prima comunità di Gerusalemme;

(4) sulla prassi della Chiesa antica, di distribuire non solo il di più, ma anche parte della sostanza dei beni (cf. GS 88, 1-2; 69,1; PO 20,1-2).

Qui il Concilio ritorna alle fonti della Scrittura e della prima tradizione ecclesiastica; un metodo, che viene riportato anche in altri documenti conciliari⁶¹. Vengono invitati i fedeli, i vescovi, i sacerdoti e i religiosi ad aiutare i poveri nelle terre di missione (cf. LG 23,3; 23-24) come espressione evangelica dell'amore del prossimo (cf. AG 38,1; 38,3; CD 6,3) e a condurre una vita modesta nello spirito di Cristo (cf. PO 17,2; 17,3; CD 28,3; PC 13).

In molti movimenti ecclesiali viene ribadito in maniera speciale la povertà evangelica che si realizza in uno stile di vita personale di «semplicità», in un disporre aiuti concreti verso i bisognosi e anche, in varie iniziative per il sostegno materiale delle chiese in missione. A questo comportamento è collegato uno stile di vita spirituale e concreto, nell'abbandonarsi, anche nei bisogni materiali e nelle difficoltà, alla provvidenza divina (cf. Mt 6,31-33). Di conseguenza nei movimenti ecclesiali si condivide anche parte dalla sostanza dei beni, si rinuncia all'accumulazione di capitale bancario, ispirandosi alla comunione dei beni nella chiesa primitiva (cf. Ap 2 e 4). Il centro della motivazione di questo stile di vita non rappresenta la tensione tra ricchi e poveri ma la realizzazione della

⁶¹ Cf. per es. i testi 2Cor 8,9; Ap 8,18-25; Fil 4,12; Ap 2,42-47 menzionati in PO 17,4 e l'allusione ai testi 2Cor 8,9; Mt 6,20.25; 8,20; 19,21; 25,34-46; Gc 2,15-16; 1Gv 3,17 in PC 13.

povertà di Cristo come segno della prontezza di dare la vita l'uno per l'altro.

Il Libro V del CIC, «De bonis Ecclesiae temporalibus» non sembra aver totalmente recepito alcuni dei principi fondamentali del Concilio Vaticano II riguardo l'amministrazione comunionale dei beni sopra esposti⁶². Si difende invece nel c. 1254 §1, analogamente allo Stato civile, il diritto nativo della Chiesa «di acquistare, possedere, amministrare ed alienare i beni temporali per conseguire i fini che le sono propri». Questo diritto viene ancora sottolineato e sostenuto nel c. 1259 («quibus aliis licet») per mezzo di un paragone implicito della Chiesa con i sistemi capitalistici conosciuti e per mezzo del rinvio al diritto naturale e positivo che assicura alla Chiesa la libertà d'agire (cf. c. 1259). Inoltre, i fini propri dei beni temporali della Chiesa nominati nel c. 1254 §2 vengono collegati col diritto nativo della Chiesa «di richiedere ai fedeli quanto le è necessario per le finalità sue proprie», di cui parla il c. 1260. Questo corrisponde all'obbligo dei fedeli — espresso nel c. 222 §1 — «di sovvenire alle necessità della Chiesa, affinché essa possa disporre di quanto è necessario per il culto divino, per le opere di apostolato e di carità e per l'onesto sostentamento dei ministri».

Senza dubbio esiste una legittima tutela della libertà fondamentale e nativa della Chiesa al riguardo, che non è una concessione dello Stato civile e che non può essere in nessun caso limitata o ridotta da esso.

⁶² Cf. per quanto segue V. DE PAOLIS, *I beni temporali della Chiesa*, Bologna 1995, 20f., 24; V. DE PAOLIS, «Dimensione ecclesiale dei beni temporali destinati a fini ecclesiali», *Periodica* 84 (1995) 77-103; L. MISTÒ, «Chiesa e beni temporali: un rapporto da ridisegnare», in L. MISTÒ (ed.), *La sfida del sovvenire. Il sostentamento economico della Chiesa a dieci anni della riforma concordataria*, Milano 1995, 20-39.

Questa libertà della Chiesa di acquistare, di possedere, di amministrare e di alienare i beni temporali viene menzionata anche in altri documenti conciliari (cf. DH 4; 13; 15)⁶³. Però i citati canoni del CIC pongono la Chiesa in una analogia troppo evidente e sfavorevole alle «imprese di servizio civile» («Dienstleistungsbetriebe»), i quali nel caso di emergenza costringono i loro membri a pagare contributi finanziari (cf. cc. 1261 §2 e 1263). Sarebbe invece auspicabile consegnare ai fedeli, come soggetti della *communio*, una corresponsabilità, libera ed effettiva nell'ambito dell'amministrazione dei beni. Sono pochi i canoni del Libro V che si riferiscono direttamente ai testi sopra citati del Concilio riportandone il contenuto, e quei canoni che ci sono non sono convincenti. Per questo *l'agire comunionale* rispetto ai beni materiali non è diventato la struttura portante del libro V del CIC.⁶⁴

Detto questo, riporto solo due esempi sintetici di temi collegati che potrebbero essere elementi d'approfondimento in ulteriori studi:

— prima di tutto, nel CIC manca il rinvio all'obbligo del clero di versare ogni superfluo finanziario in una specie di comunione dei beni nazionale o internazionale per il sostegno del clero materialmente più indigente o carente. Invece prevale nel CIC la difesa del diritto del possesso senza rendersi conto che la condivisione dei beni materiali non è una questione di qualche elemosina ma di giustizia fondamentale radicata nella struttura comunionale-trinitaria della Chiesa.

⁶³ Cf. H. HEIMERL – H. PREE, *Handbuch des Vermögensrechts der katholischen Kirche unter besonderer Berücksichtigung der Rechtsverhältnisse in Bayern und Österreich*, Regensburg 1993, 55.

⁶⁴ Cf. per quanto segue V. DE PAOLIS, *I beni temporali della Chiesa* (cf. nt. 62), 24f.

— in secondo luogo, manca nel CIC un riferimento al diritto fondamentale dei poveri, i quali non sono soltanto oggetti dell'agire caritativo della Chiesa come viene presupposto nei cc. 1254 §2 e 222 §1. Bisognerebbe invece determinare, in una formulazione giuridica, che i poveri partecipano attivamente e liberamente come tutti i fedeli alla comunione dei beni ecclesiali⁶⁵.

5. Prospettive

Concludendo si può costatare quanto segue: Le consuetudini dei movimenti ecclesiali che esprimono sotto l'azione del loro carisma originario il *consensus fidelium* non solo quantitativamente ma qualitativamente, possiedono possibilmente una rilevanza per la Chiesa universale e per la sua legislazione, in quanto rappresentano una ricezione di punti chiave della dottrina del Concilio Vaticano II. Perciò il legislatore, sia particolare sia universale, deve considerare nel suo legiferare soprattutto i movimenti ecclesiali, i gruppi di rinnovamento, gli ordini religiosi, le parrocchie ed altri gruppi che dimostrano una autentica *ecclesioprassi pneumatico-comunionale*. In questo senso mi sembra necessario introdurre strutture, strumenti e criteri più efficaci (per es. *strutture consultative*) che assicurino una partecipazione di questi gruppi alla preparazione della legislazione a livello particolare ed universale della Chiesa.

CHRISTOPH HEGGE

⁶⁵ Cf. E. CORECCO, «Erwägungen zum Problem der Grundrechte des Christen in Kirche und Gesellschaft. Methodologische Aspekte», in E. CORECCO, *Ordinatio Fidei...* (cf. nt. 59), 161-189, 188; J. MARITAIN, *Du régime temporel et de la liberté*, Paris 1934, Annexe I.