

II. I CARISMI NELLA CHIESA E LA LORO ISTITUZIONALIZZAZIONE CANONICA

1. Origine della nostra ricerca

Il tema della nostra tesi è frutto di una convergenza di più fattori e sfide, prammatiche ed intellettuali, che contribuiscono ad una lunga riflessione maturata nel tempo. Esso nasce precisamente da una domanda «pratica» sui fattori da cui dipende e deve dipendere una forma ecclesiale da dare ad un carisma, che è un'espressione per così dire finale di una sua istituzionalizzazione canonica. Ma ad esso contribuisce anche la constatazione di un frequente malinteso «teorico», che riguarda tanto il «carisma», quanto l'«istituzione ecclesiale» con conseguente mancanza di univocità nella comprensione dei processi sia carismatici che istituzionali nella Chiesa. Si aggiunge non di rado qualche abuso nell'esercizio di ciò che si considera «carisma» e di ciò che si considera «istituzione», provocando un facile e vicendevole rigetto, un distanziamento, una loro opposizione. In fondo, sorge anche questa doppia domanda: carisma e istituzione sono due cose che si fronteggiano, una spirituale, interna e teologica, e l'altra strutturale, esterna e giuridica, e il loro incontro non è che un compromesso bilaterale, che, per finire, mortifica gli interessi dell'uno come dell'altro?

Il contenuto moderno di «carisma» non corrisponde purtroppo che ad una piccola parte del suo significato originale: per la maggior parte dei nostri contemporanei, si tratterebbe di doni straordinari, attribuiti a personalità eccezionali; di qualcosa di vago e sfuggente, ridotto alla vita spirituale se non mistica, e perciò, agli antipodi del diritto

canonico. Quindi, nella realtà, il diritto canonico sarebbe costituito da sole nozioni univoche? Sembra infatti che nemmeno la nozione stessa di «istituzione», costitutiva del nucleo centrale del diritto in quanto tale, e così anche del diritto canonico, sfuggirebbe a una certa critica. Mentre assistiamo oggi ad un'inflazione del termine «carisma», utilizzato pure a sproposito, fino nella vita profana e politica, Y. Congar costata ugualmente che «istituzione» appartiene a quelle rare parole che, pur trovandosi tra le più utilizzate, portano un senso così poco definito⁴. In questo modo, ci siamo trovati nella necessità di concentrarci in modo preliminare sullo studio di queste nozioni.

2. Itinerario del lavoro

Così, il primo capitolo cerca di scoprire come i carismi, nel loro nascere e nel loro cristallizzarsi nella Chiesa, sono compresi nella Scrittura, a partire dall'uso che ne fanno le Lettere di s. Paolo, le uniche, con quella di s. Pietro, ad utilizzare diciassette volte il vocabolo «carismata» greco. Ci siamo presto resi conto, cosa che servirà anche da chiave ermeneutica per i capitoli seguenti, che l'analisi delle ricorrenze del termine non esaurisce la ricchezza del tema, e che la presenza dei carismi è resa ugualmente da altre espressioni, che sono anch'esse da individuare nei testi, il che richiede, in primo luogo, di allargare lo sguardo su tutta la Scrittura. Abbiamo potuto constatare quanto i carismi siano segni di tipo epifanico («fanerosis» cf. *1Cor* 12,7.11; *Ef* 4,7-8), che accompagnano la rivelazione del Dio dell'Antico Testamento (cf. *Dt* 6,4-13), e quindi del Nuovo, agli uomini

⁴ Y. CONGAR, «Religion et institution», in P. BURKE – H. DE LUBAC – AL., *Théologie d'aujourd'hui et de demain*, Paris 1967, 81-97, qui 81. Nello stesso senso, cf. J. RATZINGER, «I movimenti ecclesiali e la loro collocazione teologica», in *I movimenti nella Chiesa. Atti del Congresso mondiale dei movimenti ecclesiali (Roma, 27-29 maggio 1998)*, Città del Vaticano 1999, 25.

(cf. *1Cor* 12,3.4-6), attestando la missione dello Spirito, a conferma e prolungamento di quella del Figlio, e al servizio della rivelazione del disegno della salvezza di Dio per l'umanità.

Il fenomeno carismatico neotestamentario è caratterizzato dall'ampiamiento della cerchia dei portatori di doni: da alcuni personaggi eccezionali, a tutti i membri del popolo⁵, e dalla sorprendente abbondanza — che comprende non solo elargizioni straordinarie, ma anche più quotidiane — di funzioni nascoste, come di quelle visibili. Alla diversità materiale di doni corrisponde una varietà di espressioni utilizzate dal NT, afferrabili pienamente solo in greco, che presentano ciascuna un loro aspetto particolare. Essi possono essere presentati al momento del loro sorgere, dal lato del Donatore, o del dono stesso, o dell'uomo che vi risponde e mette liberamente in pratica il suo carisma, secondo il momento che si coglie della loro cristallizzazione personale ed ecclesiale. I carismi possono quindi rappresentare sia una vocazione, una ispirazione interiore, che una parola esteriorizzata, un gesto, un'azione, un'attitudine, una forma di vita, un servizio, una funzione di fatto o una carica ufficiale, più o meno stabile, investita dalla comunità (cf. *At* 2,22-33; *Ef* 4,7-9; *1Piet* 4,10-11).

Lungi dal limitare la funzione dei carismi all'«utilità comune» (o «bene comune»), «pros to sunferon» paolino (*1Cor* 12,7) che significa semplicemente «in vista dell'utilità»⁶, abbiamo potuto individuare, in particolare attraverso l'immagine paolina del corpo-edificio in crescita, diverse dimensioni di questa utilità neotestamentaria, che abbiamo ridotto paradigmaticamente a quattro: edificazione personale (relazione con Dio, cf. *Mc* 16,17-20, *At*, *1Cor*, *Ef*), edifica-

⁵ Cf. *Nm* 11,29; *Is* 11,9; *Ger* 31,34; *Gl* 3,1-2; *At* 2,15-18; *Rm* 12,6-8; *1Cor* 12,4-31, etc.

⁶ Come lo afferma autorevolmente A. VANHOYE, *I carismi nel Nuovo Testamento*, Roma 2002², 59-64.

zione comunitaria (differenti funzioni ecclesiali, di preghiera e di servizio, cf. *At*, *Rm* 12, *1Cor* 12, *Ef* 4, *1Piet*); edificazione universale (missione, cf. *Mc* 16,17-20, i Vangeli e gli *Atti*); edificazione escatologica (verso il Cristo Capo, secondo il disegno di Dio, cf. *Ef* 4,12-13.15), che attraversa tutte le altre. Offerti qui ed ora, limitati, come segni del *non-ancora* (cf. *1Cor* 13,8-13), ma, come caparra o primizie, essi si presentano in qualche modo anche come segni del *già*.

Nel secondo capitolo presentiamo la dottrina dei carismi che propone il Concilio Vaticano II, considerando non solo i documenti promulgati, ma anche le discussioni in Aula. Mentre l'unità della visione biblica dei carismi è stata squilibrata lungo i secoli da un'accentuazione unilaterale di un loro aspetto particolare, il Concilio ha inaugurato un ritorno ad un'ecclesiologia più completa, più conforme alla Rivelazione, all'interno della quale è stata resa possibile anche una dottrina più unitaria dei carismi. Attraverso un *flash-back* storico, abbiamo visto quanto questo sia frutto di una lunga gestazione che risale al Concilio Vaticano I, nei suoi documenti non promulgati, e al Magistero pontificio dal XIX° sec., e di tutto un processo di diversi rinnovamenti nella Chiesa. Dopo un lungo periodo in cui i carismi sono stati confinati alla vita interiore, spirituale e mistica, e quindi «privata» dei fedeli, o ridotti a dei segni e prodigi esterni, il Concilio li «libera» da questa chiusura, recuperandoli sostanzialmente come realtà ecclesiale a pieno titolo⁷.

Abbiamo potuto vedere che, prendendo in conto i carismi nel loro aspetto funzionale, il Vaticano II non li consi-

⁷ E non più solo in una presentazione di tipo apologetico, cioè come prove dell'origine divina della Chiesa, o ecclesiale di tipo gerarchico, per designare un solo carisma, quello dell'infallibilità del Papa, come nei documenti promulgati del Concilio Vaticano I (cf., rispettivamente, cap. III *De fide* della costituzione dogmatica *Dei Filius*, 24 aprile 1870, *DS* 3009; 3013-3014; 3033-3034; e cap. IV della costituzione dogmatica *Pastor Aeternus*, 18 luglio 1870, *DS* 3071).

dera per questo unicamente come «prodotto finito» esterno, ma anche come doni abilitanti e preparatori, che rendono i fedeli capaci e pronti in vista delle funzioni e dei ministeri ecclesiali. Quindi, il Concilio li delinea già, pur in testi dispersi, in una dinamica più complessiva, che si estende dall'interno verso l'esterno, da Dio che chiama verso il chiamato, che riceve un dono per il servizio, qualche volta investito anche in modo speciale dalla Chiesa (cf. *LG* 12b; *AG* 23-24). Per il Concilio essi sono un elemento strutturante dell'organizzazione e della direzione della Chiesa «per divina istituzione» (*LG* 32, in rif. a *Rm* 12,4-5; cf. *LG* 4).

Nel terzo capitolo, che analizza lo statuto dei carismi nel magistero pontificio del postconcilio, abbiamo osservato, pur con degli accenti originali di ognuno dei Pontefici, una grande convergenza di punti di vista che porta ad un vero progresso dottrinale, che spesso accompagna le precisazioni terminologiche.

Questo insegnamento, inaugurato da Paolo VI, si caratterizza per un grande equilibrio che reintegra contemporaneamente differenti aspetti dei carismi. La felice precisione di Giovanni Paolo II sulla loro utilità «direttamente o indirettamente ecclesiale» (*ChL* 24b), permette di includervi tanto il bene personale di colui che li riceve, quanto il bene degli altri, al modo paolino. Dopo le tre formule inedite di Paolo VI, che specificano l'azione dello Spirito Santo nella vita religiosa: «carisma degli istituti», «carisma della vita religiosa», «carisma dei fondatori»⁸, Giovanni Paolo II specifica il *genus* di questi doni: «carismi collettivi», includendovi, oltre realtà antiche, anche dei fenomeni ecclesiali nuovi, come movimenti e nuove comunità⁹.

⁸ PAOLO VI, es.ap. *Evangelica Testificatio*, 29 giugno 1971, *AAS* 63 (1971) 497-535, nn. 11; 12; 32 (cf. *LG* 43; 45; *PC* 1; 8).

⁹ Per la distinzione tra carismi personali o individuali, e comunitari o collettivi, cf. GIOVANNI PAOLO II, udienza gen., 28 settembre 1994, n. 4,

Questo Magistero porta in particolare ad una migliore comprensione del complesso processo al quale sono soggetti i carismi nella Chiesa, che i Pontefici caratterizzano come quello della loro istituzionalizzazione. Paolo VI considera il carisma all'interno della comunicazione soprannaturale tra Dio e l'uomo, di una vocazione in quanto ispirazione interiore manifestata esteriormente, e di ministeri-funzioni, non in modo statico, ma a partire dal doppio passaggio della grazia da Dio verso l'uomo, e da questi, verso gli altri uomini. Nello stesso senso, per Benedetto XVI, i carismi saranno un'espressione visibile dell'azione invisibile dello Spirito (cf. *1Cor* 12,7). Giovanni Paolo II mette vocazione-carisma-missione in un triplice rapporto, e tramite quel trinomio significativo, egli sottolinea l'interazione dinamica di questi elementi-tappe in un solo agire unificante dello Spirito. Inoltre, attraverso il trittico delle esortazioni postsinodali, sui laici, sui ministri sacri e sulla vita consacrata, Giovanni Paolo II riesce a fissare definitivamente queste grandi vocazioni-carismi, come paradigma di tutte le altre, più particolari, da considerare ormai tanto nella loro rispettiva specificità, quanto «in seno alla grande comunità universale delle vocazioni e dei carismi dell'intero Popolo di Dio»¹⁰. In una ecclesiologia di comunione organicamente strutturata radicata nel mistero della Trinità, questi carismi principali si presentano come vettore degli stati di vita e degli ordini principali di persone nella Chiesa, e perciò della struttura fondamentale della

in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II* 17 (1994) 402-413, e Id., Lettera alle donne, 29 giugno 1995, n. 11c, in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II* 18 (1995) 1871-1882.

¹⁰ GIOVANNI PAOLO II, es.ap. *Redemptionis donum*, 25 marzo 1984, n. 15b, *AAS* 76 (1984) 513-546. Si tratta qui delle tre esortazioni apostoliche postsinodali, *Christifideles laici* (= *ChL*), 30 dicembre 1988, *AAS* 81 (1989) 393-521; *Pastores dabo vobis*, 25 marzo 1992, *AAS* 84 (1992) 657-804; *Vita consecrata* (= *VC*), 25 marzo 1996, *AAS* 88 (1996) 375-486.

Chiesa (cf. *VC* 4b; 29c; 31 b-c; *ChL* 56a). Lo stesso Pontefice chiarisce di più la dinamica di istituzionalizzazione propria dei carismi collettivi (cf. *ChL* 24b; *VC* 36f; 37b; 48b; 66a; 93e), attraverso il passaggio da un dono affidato ad una persona, ad un'entità che ne diventa depositaria¹¹, che genera così, si potrebbe dire, oltre la comunione-comunicazione con Dio e tra gli uomini, anche quella tra le generazioni, permettendo di oltrepassare i limiti di un'esistenza umana e di prolungare nel tempo la volontà fondatrice: tratto, per altro, tipico anche dell'istituzione.

Il quarto capitolo cerca di comprendere la situazione dei carismi nel CIC e rispondere alle nostre domande iniziali. Dopo le affermazioni del Concilio e le esplicitazioni del Magistero successivo, si può rimanere sorpresi dall'assenza totale del termine «carisma» nel CIC del 1983, tanto più che essi sono stati presenti fino all'ultimo Schema del 1982.

Abbiamo verificato per prima cosa, lo *status* che i carismi avevano nei testi in cui appariva il termine, ovvero 2 volte nella *Lex Ecclesiae Fundamental* (= LEF; Schemi del 1969, 1971 et 1978) e 9 volte nella parte del CIC sugli Istituti di Vita Consacrata (Schemi del 1977, 1980, 1982). In effetti, il posto che è stato dato loro era di primaria importanza: fondazionale, per la vita consacrata, con le sue forme e strutture, e programmatica, per la Chiesa stessa, in quanto i carismi figuravano nei canoni preliminari della LEF, sulla natura, i fini, la struttura della Chiesa¹². Per misurare quindi gli effetti della soppressione del termine «carisma» nella versione definitiva del CIC, abbiamo provato

¹¹ Cf. GIOVANNI PAOLO II, disc. ai Movimenti ecclesiali e nuove Comunità, 30 maggio 1998, n. 6 (cf. *ChL* 24), in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II* 21 (1998) 1119-11259.

¹² La LEF è stata pensata come una carta costituzionale comune per la Chiesa universale, una volta la decisione presa di procedere ad una doppia legislazione, latina ed orientale. La non promulgazione della LEF ha privato il futuro Codice anche di queste affermazioni sui carismi.

a cogliere il senso delle espressioni di sostituzione. Se da un lato, queste locuzioni fanno parte di uno sforzo prezioso d'analisi e d'articolazione del carisma degli Istituti di Vita Consacrata in elementi costitutivi teologico-giuridici, legati al patrimonio degli istituti, contribuendo al chiarimento della dottrina, d'altro canto, esse non sono così univoche come sembra, e non possono essere tenute come veri sinonimi di carisma, che è un dono dello Spirito Santo, fonte ultima di tutti questi elementi che dipendono invece dal carisma¹³. Molti autori rimpiangono una tale eliminazione, considerandola come un impoverimento.

Individuare la causa di una tale soppressione *in extremis*, e quindi verificare se il cambiamento è solo di ordine linguistico, di ritocco tecnico secondario, oppure se si tratta di un cambiamento di fondo con esclusione della realtà dei carismi dal Codice, ci è sembrato di grande importanza per una corretta intelligenza dei canoni in questione, sia nell'interesse dei carismi, che del CIC e delle istituzioni canoniche. Gli autori allegano l'argomento del carattere troppo impreciso e inadatto del termine carisma per il diritto canonico, senza tuttavia fornire le loro fonti. Ma abbiamo constatato nel corso del nostro lavoro che le espressioni sostitutive di «carisma» nel Codice non si trovano in una situazione migliore. Il *memorandum* di U. Betti, esperto dell'ultima Commissione ristretta che doveva consigliare il Papa prima della promulgazione, ci rivela altri motivi, che non sono né di ordine giuridico né teologico, ma di circostanza, che avrebbero potuto, crediamo, trovare rimedio nel modo di procedere paolino o ancora conciliare e del Magistero pontificio susseguente, attraverso cioè una corretta presentazione dei carismi¹⁴.

¹³ Così, per es., per i cann. 631 §1; 578, 587, patrimonio, natura, fini, spirito, carattere, sane tradizioni, ma anche si potrebbe vedere tutti gli altri canoni da dove il termine è stato eliminato, cioè cann. 303; 577; 588 §3; 631 §1; 708; 716 §2; 717 §3; 722 §§1-2.

¹⁴ Si trattava infatti della ricorrenza del termine nei soli canoni ri-

Abbiamo poi potuto affrontare la possibilità dell'istituzionalizzazione dei carismi e il loro legame con l'istituzione. Punto di partenza è stato per noi il trinomio proposto da Giovanni Paolo II, vocazione-carisma-ministero (o missione), che colma un vuoto e mette un ponte tra queste realtà, spesso considerate prima separatamente, e l'azione dello Spirito nelle anime e nella Chiesa¹⁵. Esso fornisce una chiave di comprensione della natura tipicamente relazionale dei carismi e della dinamica propria che l'accompagna, inquadrando questo agire dello Spirito in due movimenti: da Dio verso l'uomo e dall'uomo verso gli altri uomini; dall'interno verso l'esterno, ponendo nello stesso tempo le esigenze di una corretta presa in carico di questi doni. Il trinomio traccia così il programma incluso nel «codice genetico» del carisma, che contiene lo scopo e i modi secondo i quali deve essere ricevuto, esercitato, messo in forma e protetto, e disegna quindi, in sottofondo, delle regole di condotta secondo il progetto di Dio. Se l'istituzione risulta, come la presenta sinteticamente G. Ghirlanda, da un insieme di relazioni tra i soggetti, provviste di norme di condotta, per realizzare i diritti e i doveri che queste relazioni comportano¹⁶, questi diritti-doveri reciproci dei fedeli, iscritti nei carismi, formano una istituzione già prima di ogni determinazione positiva. Il processo dell'isti-

guardanti gli Istituti di Vita Consacrata, del timore dell'esercizio autoreferenziale, senza discernimento, da parte dei fedeli, di alcuni abusi, e dell'uso secolarizzato e banalizzato della parola. Cf. U. BETTI, «Appunto sulla mia partecipazione alla revisione ultima del nuovo Codice di Diritto Canonico», in D.J. ANDRÉS GUTIÉRREZ, ed., *Il processo di designazione dei Vescovi. Storia, legislazione, prassi. Atti del X Symposium canonistico-romanistico (24-28 aprile 1995)*, Fs. U. Betti, Roma 1996, 30-33; 40-44; Id., «In margine al nuovo Codice», *Antonianum* 58 (1983) 628, nt. 4; 630.

¹⁵ Cf. GIOVANNI PAOLO II, *VC* 30c; *Redemptionis donum* 14c; *ChL* 20e.

¹⁶ Cf. G. GHIRLANDA, «Istituzione», in G. CALABRESE – P. GOYRET – O.F. PIAZZA, ed., *Dizionario di ecclesiologia*, Roma 2010, 770.

tuzionalizzazione, lungi dall'essere estraneo alla natura di questi doni e da sfuggire all'intenzione di Dio, appare così come inerente alla loro natura stessa e al rapporto di alleanza di Dio con l'uomo, come parte intrinseca dell'economia divina, nel rispetto della natura umana e dei suoi modi di espressione. Questa dinamica istituzionalizzante innestata nella natura relazionale del carisma, indica che esso, una volta dato, tanto nella tappa di questa prima istituzionalizzazione, spontanea ed immanente, quanto in quella ecclesiale e canonica che la segue¹⁷, prende la forma di una realtà umana pur rimanendo irrevocabilmente dono di Dio (cf. *Rm* 11,29), e diventa così una specie di zona di scambio e d'incontro. L'istituzionalizzazione immanente sorge come un invito da parte di Dio ad entrare in relazione con l'uomo e consiste, da parte dell'uomo, nella sua accoglienza, appropriazione ed esternazione, quindi in una specie di sua «umanizzazione»; tuttavia, visto che questo dono è destinato alla Chiesa¹⁸, la sua istituzionalizzazione canonica ulteriore si presenta come un invito da parte di Dio alla Chiesa stessa, e consiste nella sua accoglienza da parte di questa, nel suo riconoscimento come «suo», in una forma esterna, ed è, si potrebbe dire, una sua «ecclesializzazione»¹⁹.

¹⁷ Per la distinzione e il legame dell'istituzionalizzazione immanente et di quella canonica positiva, cf. G. GHIRLANDA, «La vita consacrata nella struttura carismatico-istituzionale della Chiesa», in M. AUGÉ, ed., *Carisma e Istituzione. Lo Spirito interroga i religiosi*, Roma 1983, 168-172; ID., «Carisma», in C.C. SALVADOR – V. DE PAOLIS – G. GHIRLANDA, ed., *Nuovo Dizionario di Diritto Canonico*, Milano 1993, 129; ID., *Il diritto nella Chiesa mistero di comunione. Compendio di diritto ecclesiale*, Roma 2014, 57-58.

¹⁸ Si tratta qui dei carismi destinati ad edificare non direttamente la relazione personale dell'uomo con Dio, ma quella con i suoi simili, attraverso un servizio.

¹⁹ Quando la Chiesa riconosce l'utilità di un carisma e l'investe della sua autorità tramite un sacramento, una consacrazione, una missione canonica, un mandato, una istituzione, un'erezione, un atto di

Possiamo osservare quindi, lungi da un'opposizione, una stretta interdipendenza tra carisma e istituzione: c'è una vicendevoles chiamata e un sostegno tra di loro. Se l'istituzione permette al carisma di vivere e di mantenere il suo slancio vitale, donandosi in un modo intelligibile in relazione a Dio e agli uomini nella Chiesa, di proteggere la sua identità nel tempo e nello spazio, viceversa, l'istituzione stessa trova nel carisma il suo proprio alleato. I carismi, per il loro contributo nel tessere la trama delle relazioni ecclesiali interpersonali, non solo a livello spirituale, ma ugualmente sociale e giuridico, si presentano infatti come «generatori» dell'istituzione, fornendo le norme di condotta legate ai diritti-doveri inerenti a loro stessi, ed entrano in interazione con quelli che derivano dai carismi degli altri. Rendendo in seguito le relazioni tra i soggetti più dense e più ricche, i carismi potenziano anche l'istituzione. Si può ugualmente dire che essi sono costitutivi e «generatori» del diritto, nella sua globalità e nella sua essenza, prima delle sue specificazioni, derivazioni ed applicazioni canoniche positive.

3. I Carismi e la struttura, l'istituzione e il diritto della Chiesa

Così, prendere chiaramente in considerazione questi doni nella struttura, nell'istituzione e nel diritto della Chiesa, significa riconoscerne, oltre gli elementi comuni con altre istituzioni e con l'esperienza umana tipica del diritto («come»), tanto nel suo elemento naturale interno,

riconoscimento, ecc., esso può diventare, da spontaneo, un ministero, uno stato di vita stabile, un ufficio, un istituto ecclesiale, ecc. (cf. *PO* 2b-c e *AG* 23a). Rimandiamo qui all'opera di G. GHIRLANDA, «De variis ordinibus et condicionibus iuridicis in Ecclesia», *Periodica* 71 (1982) 386-392; *Id.*, *Il diritto nella Chiesa mistero di comunione. Compendio di diritto ecclesiale*, Roma 2014, 58-61; 129-133; 216. 231-235. 427-428; 143-145; etc.

che esterno, anche ciò che la Chiesa ha di proprio («non come»), e quindi il suo principio soprannaturale: lo Spirito Santo stesso, legame della Trinità e legame della Chiesa, che la fonda e sostiene, senza abbandonarla, dall'inizio alla fine. L'istituzione umana tessuta in sé da relazioni orizzontali ordinate e normate in rapporto ad una finalità, è elevata ad una nuova qualità, non solo in adesione ad una idea, ma a Qualcuno, attraverso la relazione verticale di tutti allo Spirito, e, in lui, con Cristo e con il Padre. La relazione dell'uomo con Dio, che i carismi presuppongono, introdotta nella rete stessa di relazioni che questi mettono in gioco tra gli uomini, esprime la novità dell'ente sociale «Chiesa», Corpo di Cristo animato dallo Spirito. Un tale principio di rapporti interpersonali, che li forma, in-forma e tras-forma, non può non riflettersi sulle norme di una tale istituzione. Lo Spirito Santo, Anima della Chiesa (cf. *LG* 7g), non è solo l'Anima della Chiesa Corpo mistico di Cristo, Egli è l'Anima che vivifica le sue istituzioni (cf. *AG* 4) e che, insieme con Cristo, conferisce loro un carattere interamente specifico, senza tuttavia distruggere il loro carattere umano, nello stesso modo che la grazia non distrugge la natura.

Ora, se il CIC 1983 mette in risalto gli elementi istituzionali comuni ad ogni altro diritto («come»), si può dire che riflette ancora relativamente poco — pur riconoscendo tutto il progresso compiuto rispetto al CIC 1917 — la natura specifica della Chiesa («non come»), e quindi il suo elemento fondante e la sua originalità, che non si limitano ad una motivazione sociologica e terrena, ad una volontà fondazionale e costituzionale umana, ad una organizzazione, ad attività, funzioni e mezzi profani e temporali per realizzare i fini stabiliti. Tutto ciò non permette di riflettere chiaramente come questo elemento di grazia, invisibile, si articola con il suo elemento umano, esterno. Questa difficoltà trova la sua spiegazione altresì attraverso il caso dei carismi. In effetti, un altro motivo possibile dell'eliminazione del termine

«carismi», emerge dallo studio dei lavori delle Commissioni: la difficoltà, che rappresentava l'articolazione dei dati «giuridici» e «teologici», luogo di rimproveri sia a causa di un contenuto troppo giuridico, sia a causa di un trasferimento troppo letterale dei testi teologici e del Concilio, in una norma canonica. Il fatto che i carismi subiscano, indirettamente, la sorte riservata nel Codice ad altre espressioni o realtà teologiche, come i doni, il mistero, e lo Spirito Santo stesso, giudicati da alcuni incompatibili con un testo giuridico, indica che, al di là di una semplice questione di parole, il problema sembra puntare verso quel «proprio» del diritto canonico, delle sue istituzioni, e il proprio della società ecclesiale: esser «come», ma ugualmente «non come» le altre società²⁰. Questa natura specifica della Chiesa che lega in sé gli aspetti che sembrano opposti, è stata esposta dal Concilio in *LG* 8, che affermava che la società organizzata gerarchicamente e il Corpo mistico, l'assemblea visibile e la comunità spirituale, la Chiesa terrestre e la Chiesa arricchita dei beni celesti «non si devono considerare come due cose diverse, ma formano una sola complessa realtà risultante da un duplice elemento, umano e divino», in virtù di due misteri, quello dell'Incarnazione e della missione dello Spirito Santo. Per spiegarlo, *LG* 8 si riferisce infatti all'analogia tra il mistero del Verbo Incarnato, in cui la natura umana unita al Verbo divino è al suo servizio in vista della salvezza, e il mistero della Chiesa, in cui l'organismo sociale serve allo Spirito, in vista della crescita del corpo (cf. *Ep* 4,16). Abbiamo visto quanto per s. Paolo e per i Padri della Chiesa, l'immagine del corpo con una moltitudine di membri, dotati di carismi-funzioni, rimandava al carattere

²⁰ Si può chiedere in questo contesto, in che misura l'azione del Dio Padre o del Cristo, sarebbe più rilevabile giuridicamente, poiché accettata nel Codice senza problemi, che quella dello Spirito Santo, e in quale misura «sacramento» o «consacrazione», p. es., possono avervi un posto.

tanto spirituale, quanto visibile ed organico del legame con il Cristo e tra i battezzati²¹. Il Magistero, dalla fine del XIX sec., indica che i carismi appartengono ai due aspetti della realtà ecclesiale, non soltanto non opposti, ma nemmeno esteriori l'uno all'altro. I carismi manifestano e realizzano, precisamente nella loro propria natura di ponte tra l'aspetto visibile e quello invisibile uniti in una sola realtà complessa, la natura singolare della Chiesa. Possiamo quindi considerare un peccato che la LG 8, in quanto descrive questa realtà specifica della Chiesa, abbia perso la menzione dei carismi che serviva, ancora nelle sue fonti, tanto per sostenere l'unità di questi aspetti, visibile ed invisibile, umano e divino, della Chiesa, quanto la stretta continuità delle due missioni divine, quella di Cristo e quella dello Spirito²². Mancata una tale affermazione, nonostante lo sforzo del Concilio (cf. LG 12b; AA 3d; AG 23a; 28a), e del Magistero pontificio successivo, è prevalso un concetto inveterato, ma non conforme alla Rivelazione, di carismi, senza legame con l'aspetto esterno, visibile e strutturale della Chiesa.

Tuttavia, per ben interpretare gli ultimi emendamenti del Codice, come indicazione metodologica, si deve guardare, oltre ciò che è stato tolto, anche ciò che è stato lasciato²³. Così si può constatare, che, nonostante la parola «carisma» non sia stata utilizzata, tuttavia l'idea è stata mantenuta, e

²¹ Per Pio XII, enc. *Mystici Corporis*, 29 giugno 1943, AAS 35 (1943) 193-248; qui 223-224, la differenza della Chiesa Corpo mistico, con un altro corpo sociale o morale (oggi si direbbe giuridico), risiede nel suo principio interno che si aggiunge al principio della finalità comune, che agisce e infonde la stessa virtù nell'insieme e in ogni parte del Corpo mistico, lo Spirito Santo stesso, che produce la connessione dei membri con la Testa e tra di loro.

²² Dal I° Schema *De Ecclesia* del Vaticano I, *Supremi Pastoris*, per Leone XIII, Pio XII, fino al I° Schema *De Ecclesia* del Vaticano II, eccheggiato poi in diversi modi da Paolo VI.

²³ Secondo U. BETTI, «In margine al nuovo Codice», *Antonianum* 58 (1983) 634.

questo costituisce un progresso considerevole del CIC 1983 nei confronti di quello del 1917²⁴. Abbiamo potuto individuare, infatti, al di là dello studio del termine stesso, che la presenza della realtà carismatica nel Codice è espressa «in atto» in maniera multipla — come nella Scrittura e nel Concilio — confermata come indicativa dei carismi, dal Magistero prima e anche dopo la promulgazione del CIC. Essa è espressa quindi dall'ecclesiologia conciliare sottostante al Codice, dalla funzione di edificazione ecclesiale descritta nel Codice secondo la specificità degli ordini di persone nella Chiesa, ma anche dalle diverse locuzioni equivalenti per dire nel Codice l'azione e certi doni dello Spirito Santo, resi in loro contenuto e componenti. In modo più globale, si può dire che il Codice non soltanto «codifica» i carismi, integrando in sé la loro realtà, ma riflette anche la dinamica della loro istituzionalizzazione, in particolare quella delle tre vocazioni paradigmatiche che abbiamo considerato, disciplinandole, con i ministeri e le funzioni rispettive, e con i diritti-doveri specifici di ogni ordine di persone. Questi elementi rappresentano le diverse tappe di questa dinamica istituzionalizzante immanente, la quale, ricevuta nel diritto della Chiesa, diventa anche una istituzionalizzazione canonica che il Codice esprime, per proteggere i carismi nello spazio e nel tempo ed assicurarne la realizzazione secondo il progetto originario, per regolare le relazioni tra i fedeli che da essi scaturiscono. Una tale presa in carico dei carismi nel Codice, è confermata programmaticamente da Giovan-

²⁴ Cf. J. BEYER, *Le droit de la vie consacrée*, I, Paris 1988, 55; ID., *Renouveau du droit et du laïcat dans l'Eglise*, Paris 1993, 53. Se il CIC 1917 non faceva che un solo riferimento allo Spirito Santo, per parlare della sua assistenza alla Chiesa (al can. 1322 §1; cf. A. LAVER, *Index verborum Codicis Iuri Canonici*, Romae 1931, 587), il CIC del 1983 parla già dello Spirito sette volte (cf. X. OCHOA, *Index verborum ac locutionum Codicis Iuris Canonici*, Roma 1983, 418), e il CCEO diciassette volte (cf. P.V. PINTO – D. SALACHAS, *Commento al Codice dei Canonici delle Chiese Orientali*, Città del Vaticano 2001, 1319).

ni Paolo II, nella costituzione apostolica di promulgazione, *Sacrae disciplinae leges*, affermando che il Codice non soltanto non ha rimpiazzato la fede, la grazia, i carismi e l'amore, ma che esso si mette al contrario al loro servizio, creando un ordine nella società ecclesiale, che favorisce il loro sviluppo nella vita dei fedeli e nella Chiesa²⁵. E questo vuol dire, che la loro presenza si deve cercare nel Codice sotto altre espressioni, un po' al modo paolino. Lo attesta anche il CCEO, quando osa utilizzare una sola volta la parola stessa²⁶, integrando ciò che proponeva il can. 26 della LEF (Schema del 1978), a conferma della fecondità «postuma» dello sforzo fornito dall'équipe della LEF, e interpretando o esplicitando anche in questo modo il can. 275 §2 del CIC 1983.

Così, dobbiamo costatare, che in definitiva, il cambiamento di vocabolario non ha toccato la sostanza. Il nostro rimpianto si porta di più sul fatto, che la terminologia non permette di identificare chiaramente i carismi là dove sono stati pensati, e che, attraverso un margine abbastanza grande di incertezza, essa non rende bene né l'intenzione del Concilio, né quella del Legislatore. Far invece corrispondere i termini alla realtà, garantirebbe una più grande certezza del diritto, ed una migliore applicazione della legge. Se il «problema delle parole» ha potuto girare, nella storia dei carismi, a sfavore della loro realtà, al contrario, diverse precisazioni del vocabolario da parte del Magistero postconciliare, hanno potuto portare ad un progresso dottrinale, così come ad un'accoglienza più adeguata della realtà stessa. Siamo convinti che il diritto ecclesiale, studiando i processi istituzionali propri della Chiesa e corri-

²⁵ Cf. GIOVANNI PAOLO II, costituzione apostolica *Sacrae Disciplinae Leges*, 25 gennaio 1983, *AAS* 75/2 (1983) VII-XIV, qui XI.

²⁶ Cf. can. 381 §3 CCEO, in riferimento a *PO* 6b e *LG* 73c-d, sui chierici che dovevano prendere cura dei carismi dei laici perché tutti possano prendere parte alla missione della Chiesa.

spondendo così meglio alla sua finalità specifica, può contribuire a suo modo ad una migliore conoscenza di come Dio fa alleanza con l'uomo e come l'uomo vi risponde e collabora, in tutta la sua realtà umana, spirituale ed esterna o visibile, individuale e sociale-ecclesiale, rispettata, assunta ed elevata in modo diverso e complementare dalle due missioni divine, per la salvezza e la pienezza dell'umanità (cf. *LG* 8; can. 1753).

4. Senso della tesi e suo contributo alla ricerca canonica

La tesi ci sembra essere un piccolo contributo allo studio, richiesto da Paolo VI ai canonisti, quando affermava che la loro prima occupazione, in complemento indispensabile all'insegnamento conciliare, è di approfondire l'opera dello Spirito. Infatti, questa deve esprimersi anche nel diritto ecclesiale, segno dell'azione interna dello Spirito nella Chiesa²⁷. In effetti, il nostro lavoro destinato inizialmente a capire la natura ecclesiale dei carismi e la loro possibilità di istituzionalizzarsi, e perciò la loro rilevanza o no, per l'istituzione, ci ha messo davanti all'evidenza del loro legame particolare ed intrinseco con la natura e la finalità specifica tanto della Chiesa stessa, quanto del suo diritto.

Il nostro lavoro vuole farsi anche eco, a nostra modesta misura, del richiamo di Y. Congar, consultore del lavoro codiciale, ad approfondire certe nozioni cristiane primitive, che il Concilio, mentre ridava il posto d'onore ad alcune altre, non ha potuto che sfiorare. Per lui, certe categorie bibliche, originarie, essendo giuridiche altrettanto che spirituali e vitali, superano la pseudo-opposizione tra questi

²⁷ Cf. PAOLO VI, discorso al II° Congresso Internazionale del Diritto canonico, Milano, 17 settembre 1973, *Communicationes* 5 (1973) 131.

aspetti²⁸. Secondo noi, se l'antico concetto di «*communio*», ricevuto paradossalmente come un'idea nuova, troppo vaga e mistica, ha potuto essere chiarito dal Vaticano II come non un certo vago sentimento, ma una realtà organica che esige anche una forma giuridica (cf. *2Cor* 13,13; *LG* 13b; 15; *AG* 4a; *UR* 2b; *NEP* 2c)²⁹, i carismi, descritti di più dal Concilio come costitutivi di una tale comunione (cf. *LG* 12 et 13), sono ancora in attesa di essere ristabiliti nella loro vera natura e portata. Tutto questo è una sfida dei tempi che richiama i cristiani a risalire alle vere nozioni originarie e ad impossessarsi del loro proprio patrimonio, che è teologico e giuridico nella sua stessa fonte.

Più concretamente, la nostra ricerca si presenta nella continuità di quella che possiamo dire la «teoria dell'istituzionalizzazione canonica» di G. Ghirlanda, che ha indicato il fondamento dell'istituzionalizzazione dei carismi nella loro struttura stessa e la loro dinamica interna deposta da Dio stesso, che egli chiama «istituzionalizzazione immanente», di cui noi documentiamo ulteriormente le radici bibliche, e la comprensione del Magistero, conciliare e postconciliare pontificio, preparata progressivamente già dal XIX sec. e da tutto un movimento nella Chiesa verso una più grande corrispondenza alla Rivelazione. La nostra lettura di questa istituzionalizzazione a partire dal trino-

²⁸ Cf. *Votum* inedito di Y. CONGAR sulla LEF (conservato negli archivi del Pontificio Consiglio per l'Interpretazione dei Testi Legislativi), 7 dicembre 1969, in PONTIFICIA COMMISSIO CIC RECOGNOSCENDO, COETUS SPECIALIS «DE LEF», *Acta et Documenta* III, 248-250, citando «*charismata*», «*vocatio*», «*missio*», «*officium*», «*sacramentum*», «*mysterium*», «*servitium*», «*fratres*», etc.

²⁹ Esso è stato corroborato dall'importante apporto dei canonisti, con innanzitutto l'opera monumentale di G. GHIRLANDA, «*Hierarchica communio*». *Significato della formula nella «Lumen gentium»*, Roma 1980, e anche «codificato» tra i doveri comuni dei fedeli (cf. can. 209 §1), specificato poi nel Codice secondo le funzioni e gli ordini rispettivi di persone.

mio fornito da Giovanni Paolo II, vocazione-carisma-ministero, che rintraccia una doppia dinamica ivi insita — da Dio verso l'uomo, e da questi, verso gli altri uomini, quindi dall'interno verso l'esterno — ci sembra illuminante per illustrare quanto questa istituzionalizzazione sia già insita nei carismi, contenuta nel loro «codice genetico». Una scoperta connessa — quella della natura altamente relazionale dei carismi ecclesiali, all'interno della comunicazione-comunione tra Dio e l'uomo, e tra gli uomini (cf. *LG* 1) — situa anche questo processo istituzionalizzante all'interno di essa e come scaturente da essa. Inoltre, ci sembra interessante capire quanto questa dinamica non si ponga solo a senso unico e una volta per tutte, ma a due sensi o direzioni del dialogo reciproco e circolare, carismatico-istituzionale, divino-umano. Un altro frutto della ricerca potrebbe essere visto nella messa a disposizione di alcune discussioni, in particolare del *Coetus* «De Lege Ecclesiae Fundamentali» a proposito dei carismi, e un apporto importante dei Voti di alcuni Consultori durante l'elaborazione del Codice, che costituiscono una mina per la ricerca su una giusta comprensione del diritto ecclesiale. Infine, pensiamo che il nostro quadro storico-genetico dello sviluppo della comprensione dei carismi, nella loro natura complessa di «ponte» tra le realtà divine ed umane, come manifestazione della natura specifica della Chiesa, così come le nostre conclusioni sul processo di istituzionalizzazione dei carismi, possono dare un contributo per una migliore comprensione non solo dei carismi stessi, ma anche della Chiesa, dell'istituzione, del diritto canonico: «come» e «non come» gli altri.

5. Limiti della tesi

I limiti della dissertazione vengono per primo dall'ampiezza del materiale utilizzato. Il tema dell'istituzionalizzazione non può, in questo quadro, che restare in una certa generalità, e quindi, forse qualche volta a prezzo di una

certa semplificazione, in quanto il nostro scopo è stato di avvicinare l'istituzionalizzazione nel suo insieme complesso, come un meccanismo generale quale sono sottoposti i carismi ecclesiali principali³⁰.

Il tema stesso della ricerca ha richiesto una selezione delle fonti canoniche utilizzate, seguendo il quadro del triangolo ideato da Giovanni Paolo II che, per presentare il Codice, indicava i parametri essenziali al Popolo di Dio all'avvicinarsi del III millennio: Scrittura, Concilio, Codice³¹.

Non abbiamo preteso coprire la totalità delle problematiche che sollevano i carismi, né di approfondire la questione di tutti i tipi di carismi. Ci siamo concentrati, nell'ottica dell'applicabilità e dell'applicazione finale del concetto «carismi» nel diritto canonico, sui carismi che sono «socializzabili», in quanto comportano una parte che emerge nella sfera relazionale nella Chiesa, cercando di capire il legame con le esigenze fondamentali che tali carismi implicano nei confronti di diversi soggetti nella Chiesa e nei confronti della Chiesa stessa, attraverso i diritti-doveri determinabili giuridicamente.

Inoltre, il nostro lavoro è lontano dall'essere esaustivo; abbiamo preferito procedere rispetto a ciò che fosse più rappresentativo piuttosto che più completo.

Infine, in merito del nostro tema, se si deve evitare uno scoglio, quello di considerare i carismi come tanto vaghi ed indeterminabili da non poterne dire gran cosa, e come estranei all'istituzione e al diritto ecclesiali, siamo coscienti di dovere esser attenti davanti a un altro scoglio, quello di pensarli — in una tesi, in una legge o in una prassi canonica o pastorale — tanto inquadrati e definiti da

³⁰ Rimandiamo, per le esplicazioni ed applicazioni canoniche del tema, all'opera di G. Ghirlanda, in particolare, per le tre vocazioni-carismi paradigmatiche, cf. la nostra nt. 16.

³¹ Cf. GIOVANNI PAOLO II, discorso di presentazione del nuovo CIC, 3 febbraio 1983, n. 9, *AAS* 75/1 (1983) 455-463.

dirne tutto, riducendoli ad oggetto. L'istituzionalizzazione canonica dei carismi non riguarda infatti una realtà di cui l'unica dimensione sarebbe quella «naturale», visibile; questa non è che una parte emergente di un «iceberg», appartenente al mistero, quello della Chiesa, che nessuna struttura esterna è atta in pienezza ad esprimere.

JOLANTA RZECZEWSKA