



Cesare Edoardo Varalda

(professore invitato stabilmente presso la Facoltà di Teologia di Lugano)

“Vino nuovo in otri nuovi”: alcune prime note circa le sfide del presente per il diritto canonico e la canonistica *

*“New wine into new wineskins”: some first notes on the current challenges for canon law **

ABSTRACT: Inspired by the Summary Document of the recent Synod of Bishops, which requests a revision of the Code of Canon Law and the Code of Canons of the Eastern Churches, this study intends to reflect on the contribution that canonical doctrine can offer for this revision. Specifically, the study analyzes the current Code as a result of both the Second Vatican Council and the legal classifications specific to the positivist culture during the 19th and 20th centuries and, consequently, it observes the necessity, from a *de iure condendo* perspective, to approach the work articulated towards a mature acceptance of certain aspects of the Second Vatican Council not appropriately valued in the drafting of the Code, such as the pneumatological renewal of the theology and ecclesiology of communion. Given these remarks, it is possible to move in the direction indicated by the Synod, avoiding "pouring the new wine of the Synod into old wineskins" of the now outdated juridical categories. In this perspective, the study identifies four potential areas for renewal, both urgent and achievable.

SOMMARIO: 1. Premessa - 2. Una pro-vocazione alla canonistica - 3. Un complesso lavoro di ricezione - 4. Alcune questioni sulle quali riflettere - 5. Considerazioni di sintesi.

1 - Premessa

Nelle lettere *q* e *r* del numero 1 della prima parte della *Relazione di sintesi del Sinodo dei vescovi. Una Chiesa sinodale in missione* gli estensori del documento scrivono:

“q) Richiedono un analogo chiarimento le implicazioni canonistiche della prospettiva della sinodalità. A riguardo si propone l’istituzione di un’apposita commissione intercontinentale di teologi e canonisti in vista della Seconda Sessione dell’Assemblea.
r) Pare giunto il momento per una revisione del Codice di Diritto Canonico e del Codice dei Canoni delle Chiese Orientali. Si avvii quindi uno studio preliminare”.

Senza entrare nel merito di una discussione circa la cogenza di tali affermazioni, in questo contributo, si cercherà, semplicemente, di prendere spunto da esse per rilevare alcune questioni aperte e identificare alcune prospettive di pensiero che potranno favorire l’avvio



di un dialogo di carattere *laboratoriale* circa una possibile revisione dell'attuale Codice di diritto canonico¹.

2 - Una pro-vocazione alla canonistica

Questa sollecitazione rivolta ai canonisti si configura come un invito a un lavoro creativo, a un vero e proprio cammino. La dottrina canonistica è dunque chiamata a una riflessione complessa che non si limiti a una recezione passiva di elementi di novità in schemi predefiniti. Tuttavia, per fare questo e quindi per evitare che la traduzione in norme giuridiche dell'insegnamento sinodale non abbia come esito "un inaridimento della materia" è senz'altro necessario riflettere sulle categorie culturali e giuridiche proprie del diritto canonico odierno: senza una riflessione e un cammino della canonistica non si potrà che ricadere nella situazione delineata dall'antico adagio latino *quidquid recipitur ad modum recipiendis recipitur*. La canonistica non può farsi cogliere impreparata dalla sfida lanciata dal Sinodo ed è chiamata a riflettere insieme alla teologia per porre problemi, offrire elementi di riflessione, immaginare soluzioni. Solo la positiva integrazione della riflessione canonistica con quella teologica, nell'alveo della sempre più vivace fioritura del *sensus fidei* del Popolo di Dio, consentirà una vera riforma del diritto ecclesiale e quindi della prassi delle comunità locali, destinatarie ultime di ogni passo di maturità ecclesiale verso il quale spinge il Magistero.

Tornando al cuore della proposta sinodale, occorre soffermarsi sul punto sottolineato nel Documento come impegno per la canonistica: esso riguarda specificamente le implicazioni canonistiche della prospettiva della sinodalità. Da questo punto di vista pare necessaria una osservazione metodologica di natura preliminare: lo statuto epistemologico del diritto canonico non si presta agevolmente a essere strumento operativo dell'azione politica a esso sovraordinata, al pari di ciò che accade negli ordinamenti statuali, ma reclama un dialogo, reclama un cammino comune. Non esiste una vera riforma ecclesiale senza l'apporto della canonistica. Da questo punto di vista, prima ancora di sviluppare una riflessione di natura operativa sulle implicazioni canonistiche della sinodalità è necessario porsi il problema del nesso tra canonistica attuale e teologia² e della riflessione della canonistica sul Codice vigente³: solo così si potrà con maggior libertà procedere

* Contributo sottoposto a valutazione - Peer reviewed paper.

¹ Circa il passaggio epocale che anche l'ordinamento canonico vive in tema di codificazione si veda **M. MIELE**, *L'ordinamento canonico tra codificazione decodificazione*, in *Il diritto ecclesiastico*, 128 (2019), pp. 485-515.

² Sul punto valide e illuminanti le contenute in *Riforma della Chiesa e ordinamento giuridico* del noto teologo **SEVERINO DIANICH**, EDB, Bologna, 2018.

³ Utile la lettura del contributo a carattere divulgativo di **P. CAVANA**, *Il Codice di diritto canonico del 1983 a quarant'anni dalla sua promulgazione: motivi di continuità ed esigenze di aggiornamento* (in [https://www.centrostudiliviatino.it/il-codice-di-diritto-canonico-](https://www.centrostudiliviatino.it/il-codice-di-diritto-canonico)



speditamente in una attuazione pratica e serena della riforma in senso sinodale delle strutture ecclesiali.

In questa luce si comprende che parlare di riforma del Codice può apparire irragionevole senza coinvolgere la canonistica⁴ in un pensiero, tanto sui limiti dell'attuale codice, quanto delle prospettive in base alle quali una revisione può essere compiuta in modo intelligente. Così, la chiamata rivolta alla canonistica si configura come una sollecitazione a un cammino che individui limiti, debolezze, incoerenze dell'attuale disciplina e rifletta su prospettive e punti di luce da valorizzare in un cammino di revisione. Da questo punto di vista pare opportuno poter identificare una categoria unitaria e paradigmatica in grado di rappresentare la sintesi delle debolezze dell'attuale codice per evitare di avviare progetti privi di substrato ideale con la conseguenza di produrre documenti perfetti stilisticamente che nella sostanza tuttavia risultano incapaci di toccare il fondo delle questioni.

3 - Un complesso lavoro di ricezione

In questa prospettiva occorre guardare tanto alla disciplina vigente, quanto alla sua elaborazione, proprio lì si potrà trovare la strada per avviare uno *studio preliminare* volto, in ultima analisi, a un processo di revisione codiciale.

Storicamente i redattori dell'attuale Codice si sono trovati di fronte a un lavoro enorme e senza precedenti⁵: tradurre in norme giuridiche gli insegnamenti del Concilio Vaticano II. Questo lavoro è stato svolto con intelligenza e senso delle proporzioni, ma è innegabile che presenti diversi limiti derivanti dal contesto di elaborazione totalmente caratterizzato dall'approccio canonistico vigente prima del Concilio Vaticano II⁶ e, per conseguenza, dall'assenza di categorie giuridiche adeguate ad accogliere una così grande innovazione. Tale stato di cose ha, di fatto, condizionato la forza innovativa del Concilio, riducendo la portata delle sue più significative innovazioni con la conseguenza che talvolta le espressioni conciliari sono state trasposte senza adeguata contestualizzazione all'interno del Codice, quasi ponendo elementi

del-1983-a-quarantanni-dalla-sua-promulgazione/).

⁴ Sul punto sempre illuminanti sono le riflessioni sull'attuale stato del diritto canonico e sul ruolo della canonistica di **G. BONI**, *La recente attività normativa ecclesiale: finis terrae per lo ius canonicum? Per una valorizzazione del ruolo del Pontificio Consiglio per i testi legislativi e della scienza giuridica nella Chiesa*, Mucchi, Modena, 2021, pp. 265-318.

⁵ Vedi **G. LO CASTRO**, *La qualificazione delle deliberazioni conciliari nelle fonti di diritto canonico*, Giuffrè, Milano, 1970. Sulla storia redazionale del Codice del 1983 si veda il sempre valido **F. D'OSTILIO**, *La storia del nuovo Codice di diritto canonico*, LEV, Città del Vaticano, 1983.

⁶ Come noto caratterizzato ampiamente dall'approccio proprio dello *Ius publicum ecclesiasticum*. Sul punto si rimanda a **L. MUSSELLI**, *Introduzione alla storia del diritto e delle istituzioni canoniche*, Giappichelli, Torino, 2007, e **M. NACCI**, *Origini, sviluppi e caratteri dello ius publicum ecclesiasticum*, Lateran University Press, Stato Città del Vaticano, 2010.



carichi di assoluta novità su un tessuto ormai vecchio e lacero⁷. A questo punto occorre interrogarsi e riflettere sull'esistenza di un punto di reale discontinuità fra la riflessione conciliare e la riflessione codiciale, solo una tale compiuta consapevolezza consentirà di comprendere quale è il lavoro da compiere nel futuro, senza la coscienza dell'errore qualsiasi verità rischia di apparire astratta.

La risposta potrebbe essere articolata, ma certamente c'è un dato comune nella ricezione codiciale del Vaticano II, vale a dire la mancata accoglienza della riflessione pneumatologica conciliare dalla quale discendono molteplici e variegata conseguenze. Sono molti gli autori che documentano tale grave carenza del Codice di diritto canonico⁸, primo fra tutti uno dei protagonisti della redazione finale del Codice, vale a dire, Eugenio Corecco⁹, il quale sottolinea con vigore che: "nonostante la relativa abbondanza di testi in cui si tiene conto della missione dello Spirito Santo, manca una vera e propria pneumatologia"¹⁰.

In questa prospettiva si può comprendere il corollario principale di questa scelta, di questa *opzione fondamentale*, vale a dire la volontà di mantenere il carattere giuridico del Codice senza indulgere a forme di accoglienza della riflessione teologica nel corpo dei canoni, in consonanza con il primo principio approvato dal Sinodo dei vescovi del 1967¹¹ che prevedeva che fosse conservata l'indole giuridica del codice così com'è postulata dalla stessa natura sociale della Chiesa. La rigidità con cui si è interpretato questo principio ha impedito un fecondo

⁷ In proposito sottolinea Eugenio Corecco: "invece di procedere a un lavoro di interpretazione globale comparativa dei testi ha preferito trascriverli selettivamente, con la grave conseguenza di disattenderne una parte" (E. CORECCO, *Aspetti della ricezione del Vaticano II nel Codice di diritto canonico*, in *Ius et Communio*, Piemme, Lugano-Casale Monferrato, 1997, vol. II, p. 661). Sul punto si deve osservare che anche il Concilio Vaticano II è stato da taluni accusato di avere elaborato documenti carenti dal punto di vista pneumatologico, in tal senso l'obiezione di Andrea Milano "Cospargere i testi di menzioni dello Spirito Santo (se ne sono contate 258) non significa elaborare una compiuta pneumatologia" A. MILANO, *Editoriale* in W. KASPER, G. SAUTER, *La Chiesa luogo dello Spirito*, Queriniana, Brescia, 1980, p. 19.

⁸ Emblematico il riferimento a questo tema operato da R. BERTOLINO in "Sensus fidei", *carismi e diritto nel Popolo di Dio*, in *Ius Ecclesiae*, 7 (1995), p. 167, ove sottolinea che: "Con il concilio Vaticano secondo la canonistica ha saputo ricollegarsi in seconda continuità, alla Sapienza medievale [...] ma anche saputo predicare - per bocca dello stesso Paolo VI - l'esigenza è indifferibile di una teologia del diritto che assume tutto quanto la Rivelazione Divina dice sul mistero della chiesa e come alla cristologia e all'ecclesiologia del Concilio devono seguire (Io aggiungerei, oggi ancora) uno studio nuovo e un culto rinnovato dello Spirito Santo, come complemento indispensabile dell'insegnamento del concilio".

⁹ R. ASTORRI, *Eugenio Corecco e la seconda codificazione del diritto canonico*, in *Ius*, 1 (1998), pp. 95-106.

¹⁰ E. CORECCO, *I presupposti ecclesiologici del nuovo Codex Juris Canonici*, in S. FERRARI (a cura di), *Il nuovo codice di diritto canonico*, il Mulino, Bologna, 1983, p. 38.

¹¹ Se si esaminano i lavori di redazione del Codice vigente si potrà agilmente notar come sovente, a fronte di proposte che consideravano aspetti di novità del Vaticano II si rispondeva che una tale materia non dovesse rientrare nella discussione codiciale in quanto priva del carattere propriamente giuridico che avrebbe dovuto caratterizzare il dettato normativo.



sviluppo e una della riflessione pneumatologica operata e accolta in sede conciliare. Più in generale questo approccio rigorosamente tecnico-giuridico ha, da un lato, evitato pericolose derive antiggiuridiste, di contro, ha fortemente limitato un'accoglienza lineare di una molteplicità di innovazioni teologiche che avrebbero richiesto lo sviluppo di adeguate categorie giuridiche per diventare prassi. Per una eterogenesi dei fini questo approccio ha causato una esclusione di una positiva integrazione della riflessione pneumatologica nell'alveo canonico così confinandola all'esterno del sistema-codice e offrendo l'occasione di un suo confinamento in un terreno pre o metagiuridico. Esito di questa scelta di fondo è stato il prevalere di una ecclesiologia di matrice societaria¹² a discapito di una visione ecclesiologica improntata al concetto di *communio*¹³ e una conseguente incomunicabilità reciproca tra codice ed esperienza ecclesiale, potremmo dire fra teologia e diritto canonico¹⁴ post conciliare che è emersa a più riprese nel corso di questi quarant'anni di vigenza del codice.

Simili considerazioni sono espresse dalla dottrina teologica che cogliendo un profilo diverso della questione ha evidenziato che

“L'esatta definizione dei rapporti tra l'elemento comunione - collegiale e quello decisionale - giurisdizionale potrebbe costituire il grande problema della forma futura della chiesa. Il Vaticano II ha rivitalizzato l'ecclesiologia di comunione della Chiesa antica, senza però comporla con l'ecclesiologia del medioevo e dei tempi moderni che si evolve invece sotto il segno dell'*auctoritas*. Gran parte delle tensioni e dei conflitti attuali in seno alla chiesa sono da spiegare in base a questa giustapposizione di elementi, dalla quale spesso sorge praticamente, una contrapposizione. Una soluzione è possibile solo quando si intende la chiesa come “sacramento dello spirito” e cioè come un sistema aperto che non si può derivare da un certo principio e ridurre ad un determinato concetto”¹⁵.

Questi i termini di fondo della questione, alla sussistenza di questa carenza di riflessione pneumatologica ha corrisposto una distanza significativa fra autorità e comunità che potrebbe essere composta soltanto alla luce di una piena consapevolezza del nesso autorità-comunità che ha il suo invero nella ecclesiologia di comunione¹⁶.

¹² Si veda utilmente **A. BETTETINI, O. FUMAGALLI CARULLI**, *Il diritto canonico: perché?*, in *Jus* (2019), pp. 63-80.

¹³ Sul punto si veda **A. ACERBI**, *Due ecclesiologie: ecclesiologia giuridica e ecclesiologia di comunione nella «Lumen Gentium»*, EDB, Bologna, 1975.

¹⁴ Sul punto si veda **C. FANTAPPIÈ**, *Per un cambio di paradigma: Diritto canonico, teologia e riforme nella Chiesa*, EDB, Bologna, 2019.

¹⁵ **W. KASPER, G. SAUTER**, *La Chiesa luogo dello Spirito*, p. 97.

¹⁶ Sul punto la letteratura è molto ampia, ci si limita a indicare un documento della **CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE** sul tema: *Lettera ai vescovi della Chiesa cattolica su alcuni aspetti della Chiesa intesa come comunione*, 1992, e un testo che, pur essendo relativamente agile, consente di cogliere in atto la prospettiva dell'ecclesiologia di comunione in prospettiva canonica: **W. AYMANS**, *Diritto canonico e comunione ecclesiale. Saggi di diritto canonico in prospettiva ecclesiale*, in L. MANGELS



Orbene, in quest'alveo, una ricostruzione della disciplina codiciale fondata sul rinnovato approccio pneumatologico¹⁷ passa necessariamente attraverso la valorizzazione della Chiesa come *communio* e la ridefinizione dell'attuale visione della dimensione sociale della Chiesa, a oggi ancora esclusivamente fondata su categorie positiviste, come derivante propriamente dai profili teologici della Chiesa come intesa come Sacramento¹⁸.

4 - Alcune questioni sulle quali riflettere

Da questo punto di vista, dopo il Concilio Vaticano II la sfida è ora rivolta alla dottrina canonistica che è chiamata ad assicurare una riflessione matura, capace di comprendere appieno lo sviluppo teologico e di elaborare un insieme di categorie modellate dal contenuto oggettivo, cioè dal valore teologico, e rispettose, al contempo, delle esigenze di quel linguaggio peculiare che è il linguaggio giuridico. Un lavoro, dunque, in cui è necessario un forte equilibrio per valorizzare le diverse istanze presenti. Per far questo, cioè, per elaborare categorie nuove pare opportuno avviare un confronto anzitutto sui limiti più significativi di quella che abbiamo chiamato carenza pneumatologica del Codice. In termini meramente esemplificativi e non esaustivi si identificheranno quattro ambiti in cui tale carenza emerge significativamente, ipotizzando anche alcune linee di pensiero che potrebbero fungere da spazi paradigmatici di confronto e di studio e approfondimento. Sono quattro "luoghi" ove emerge fortemente la prevalenza di un modello societario e che è possibile provare a studiare e plasmare - in un'ottica laboratoriale - in prospettiva pneumatologica con lo scopo di dimostrare la duttilità della materia.

a) *L'ambigua ricezione della categoria unificante della "Sacra potestas"*

La permanenza di tracce, anche significative, della marcata separazione tendente alla completa autonomia tra *potestas ordinis* e *potestas iurisdictionis* è un segno sicuro che vi è stata difficoltà a recepire la novità

GIANNACHI, R. BERTOLINO (a cura di), Giappichelli, Torino, 1993.

¹⁷ A. CATTANEO, *Fondamenti ecclesiologici del diritto canonico*, Marcianum press, Venezia, 2011, in particolare p. 139 ss.

¹⁸ Da questo punto di vista pare opportuno che vengano valorizzate istanze già presenti nella ecclesiologia del XIX secolo della così detta scuola romana che ha segnato, in ambito teologico, il passaggio da una ecclesiologia esclusivamente societaria a forme più evolute e mature di pensiero. Sul punto e anche più ampiamente sulla problematica del nesso tra ecclesiologia e canonistica si veda utilmente C. FANTAPPIÈ, *Ecclesiologia e canonistica*, Marcianum press, Venezia, 2015. Inoltre si suggerisce la lettura di V.M. ROSSI, *Carlo Passaglia on Church and Virgin: New Perspectives in Systematic Theology in the light of 19th century Catholic Renewal*, Brill Series in Catholic Theology 8, Brill, Leiden-Boston, 2020.



del Concilio Vaticano II in materia¹⁹. In particolare, la confusione relativa ai profili genetici della *potestas iurisdictionis* induce a riflettere sul fatto che il legislatore codiciale, rinunciando a un generale rinnovamento pneumatologico, si è sentito tenuto a conformarsi al tradizionale modello bellarminiano giudicato non senza ragioni unilateralmente cristologico²⁰ e, come tale, incapace di superare un approccio positivista al problema. Il Vaticano II, pur non risolvendo il tema di fondo della derivazione dei poteri, ha tuttavia compiuto un decisivo passo avanti ristabilendo una condivisione organica del potere di giurisdizione con il potere di ordine. In questa prospettiva il rinnovamento del Codice²¹: (1) dovrebbe sviluppare criteri organici per l'identificazione degli uffici c.d. intrinsecamente gerarchici²², che come tali richiedono il potere di ordine; così si potrà integrare la corretta ma da taluni ritenuta "volutamente imprecisa" formulazione del canone 129. In questa direzione di grande giovamento potrebbe essere ragionare in base allo scopo: gli uffici che, costituiti stabilmente, riguardano i *munera Christi* sono *ex natura rei* intrinsecamente gerarchici, quali ad esempio gli uffici di presidenza di una comunità, gli uffici che comportano l'esercizio dei poteri legislativo, esecutivo e giudiziario connessi strutturalmente al *munus regendi*. Di contro, (2) meglio dovrebbe essere delineato il contributo del laicato *in Ecclesia*, vale a dire, alla luce di una decisa accoglienza del paradigma comunionale, quale caratterizzazione ultima della ontologia della comunità ecclesiale, non potrà che essere valorizzata la dimensione essenziale di natura consultiva in ambito di *munus regendi* dei fedeli laici a favore dei pastori²³. Da questo punto di vista le recenti e ormai avviate

¹⁹ Sul punto la letteratura è pressoché sterminata. Per evitare una parzialità nei riferimenti bibliografici si è optato per identificare due testi per la forza ideale con cui propongono, sostengono e tentano di diffondere due visioni radicalmente opposte: per l'unità della *Sacra potestas*: E. CORECCO, *Natura e struttura della "Sacra Potestas" nella dottrina e nel nuovo Codice di diritto canonico*, in *Communio* 75 (1984) pp. 24-52; per la tesi che sostiene una certa legittima autonomia delle due sfere G. GHIRLANDA, *L'origine e l'esercizio della potestà di governo dei vescovi. Una questione di 2000 anni*, in *Periodica*, 106 (2017), pp. 537-631. Una efficace sintesi delle principali posizioni della dottrina in materia si veda P. KRAMER, *Servizio e potere ecclesiale*, Eupress, Lugano, 2007.

²⁰ Sul punto si veda G. INCITTI, *L'azione dello Spirito Santo nella Chiesa tra costituzione ed istituzione*, in *Parola-Sacramento-Carisma. Scritti in onore di Libero Gerosa in occasione del suo 70 compleanno*, in L. BIANCHI, A. CATTANEO, G. EISENRING (a cura di), Cantagalli, Siena, 2019, p. 235.

²¹ Sul punto imprescindibile la lettura di A. CATTANEO, *Fondamenti*, cit., in particolare pp. 193-214.

²² Così definiti dalla SACRA CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Risposta dell'8 febbraio 1977*, ove si prevedeva "1. Dogmaticamente, i laici sono esclusi soltanto dagli uffici intrinsecamente gerarchici, la cui capacità è legata alla recezione del sacramento dell'Ordine. Determinare concretamente tali uffici "ad normam iuris" spetta agli organismi istituiti "ad hoc" dalla Santa Sede. 2. Si proceda con la massima cautela per evitare che si crei un ministero pastorale laico in concorrenza con il ministero dei chierici. 3. Si raccomanda che l'assunzione di laici a uffici ecclesiastici sia contenuta nei limiti del diritto vigente senza nuova estensione".

²³ Si veda utilmente I. ZUANAZZI, *La corresponsabilità dei fedeli laici nel governo ecclesiale*, in GRUPPO ITALIANO DOCENTI DI DIRITTO CANONICO, *Il governo nel servizio della comunione ecclesiale*, Milano, 2017, 101-148.



riforme relative alla ministerialità laicale ecclesiale²⁴ dovranno necessariamente trovare adeguate forme di integrazione e composizione con l'esercizio dell'autorità ecclesiale. Da questo punto di vista, infatti, non si tratta di comporre politicamente istanza potenzialmente confliggenti ma di riconoscere nella conduzione della comunità la ricchezza di doni che la compongono (tanto ministeriali, quanto carismatici) dei quali il diritto ecclesiale non può non farsi carico volendo necessariamente salvaguardare soltanto la dimensione autoritativa. In quest'ottica prospettica potrà essere fornito anche un importante criterio ermeneutico della recente riforma della curia romana²⁵.

b) La dubbia classificazione delle realtà carismatiche. Dal diritto di asilo alla piena cittadinanza

Un altro luogo in cui la carenza pneumatologica si manifesta in modo assai evidente è l'ambigua classificazione dei movimenti e delle nuove comunità all'interno della nozione di associazione privata di fedeli²⁶. In proposito nota Corecco:

“Se dal profilo legislativo i cc. 215-216 del nuovo Codice di Diritto Canonico garantiscono ampiamente l'esercizio del diritto di associazione formulato dal Concilio, rimane tuttavia ancora aperto il problema di sapere se la nuova normativa codiciale sulle associazioni dei fedeli (cc. 298-329) rappresenta di fatto una regolamentazione giuridica sostanzialmente adeguata alla varietà delle nuove forme di aggregazione ecclesiale fiorite nel post-concilio [...] in altra sede, ho avuto modo di sottolineare l'impossibilità di sussumere sotto la figura giuridica dell'associazione i nuovi movimenti ecclesiali originati dal carisma donato al loro fondatore o alla loro fondatrice”²⁷.

²⁴ FRANCESCO, *Lettera apostolica motu proprio data "Spiritus Domini"*, 11 gennaio 2021; FRANCESCO, *Lettera Apostolica motu proprio data "Antiquum ministerium"*, 10 maggio 2021.

²⁵ Sul punto si segnala l'interessante prospettiva abbracciata da Massimo del Pozzo nell'esame della recente Costituzione Apostolica "Praedicate Evangelium": M. DEL POZZO, *Una lettura strutturale di "Praedicate Evangelium"*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica (<https://www.statoechiese.it>), n. 13 del 2022.

²⁶ Sul tema dei movimenti la letteratura è assai consistente benché risalente, a titolo esemplificativo si veda: A. CATTANEO, *I movimenti ecclesiali: aspetti ecclesiologici*, in *Annales Theologici*, 11 (1997) pp. 401-427; A. CATTANEO, *Los movimientos eclesiales. Cuestiones eclesiológicas y canónicas*, in *Ius Canonicum*, 38 (1998) pp. 571-594; L. NAVARRO, *I nuovi movimenti ecclesiali nel magistero di Benedetto XVI*, in *Ius Ecclesiae*, 21 (2009), pp. 569-583; L. NAVARRO, *The New Ecclesial Movements in the Magisterium of Benedict XVI*, in *Philippine Canonical Forum*, 12 (2010), pp. 131-145; L. NAVARRO, *Nuovi movimenti ecclesiali: natura dei carismi, questioni giuridiche e limiti*, in *Carisma e istituzioni in movimenti e comunità ecclesiali. Atti della giornata di studio*, Roma, 18 gennaio 2018, C. FUSCO, P. DE ROSA, E. SCOMAZZON (a cura di), Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2018, pp. 45-63; L. NAVARRO, *Nuevos movimientos eclesiales. Naturaleza de los carismas, cuestiones jurídicas y límites*, in *Ius Canonicum*, 58 (2018), pp. 611-634.

²⁷ E. CORECCO, *Istituzione e carisma in riferimento alle strutture associative*, in *Das*



Questa situazione, sempre a giudizio del canonista e vescovo svizzero, si viene profilando a causa del

«sostanziale non riconoscimento del carisma come terzo elemento fondamentale (accanto alla Parola e al Sacramento) del tessuto costituzionale della Chiesa. Il termine "carisma" è stato inesorabilmente stralciato dal progetto 1982 dove ricorreva ancora 7 volte; troppe se si considera che esso era sorprendentemente usato solo a proposito degli Istituti di vita consacrata. Anche se è vero che il concetto ricorre con termini equivalenti, come quello di "dona" e "donationes Spiritus Sancti", (per esempio can. 605) l'imbarazzo del codice di fronte alla realtà del carisma è evidente»²⁸.

In una tale prospettiva si comprende l'attuale fase di riforma che investe la vita delle realtà carismatiche dopo il Decreto generale del Dicastero per i Laici, la Famiglia e la Vita che regola l'esercizio del governo nelle associazioni internazionali di fedeli, private e pubbliche, e negli altri organismi dotati di personalità giuridica sottoposti alla diretta vigilanza dello stesso Dicastero del 2021²⁹. Più in particolare, mediante tale Decreto si enfatizza l'assimilazione delle realtà di matrice carismatica alle realtà associative con le diverse implicazioni conseguenti, soprattutto per quanto riguarda l'esercizio del governo e della vigilanza del Dicastero competente³⁰, ambito sul quale sarebbero necessari

konsoziative Element in der Kirche. Akten des VI. Internationalen Kongresses für kanonisches Recht (München 14.-19. September 1987)., in W. AYMANS, K. THEODOR GERINGER, H. SCHMITZ (a cura di), St. Ottilien, 1989, p. 80.

²⁸ E. CORECCO, *Istituzione e carisma*, cit., p. 80.

²⁹ Decreto generale che regola l'esercizio del governo nelle associazioni internazionali di fedeli, private e pubbliche, e negli altri organismi dotati di personalità giuridica sottoposti alla diretta vigilanza dello stesso Dicastero, 2021, in <https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2021/06/11/0375/00816.html>.

Al Decreto generale il Dicastero ha fatto seguire una *Nota esplicativa* nella quale ha illustrato i profili genetici e lo scopo del documento. A oggi la dottrina si è espressa con reticenza sul punto, tuttavia merita speciale menzione per l'approccio problematico il contributo di A. VIANA, *Tempo ed età nell'ufficio ecclesiastico. Il Decreto del Dicastero per i Laici, la Famiglia e la Vita*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, cit. n. 8 del 2022. Un approccio di significativa discontinuità rispetto al recente passato era già ampiamente emergente nei diversi criteri di ecclesialità identificati da *Christifideles laici* e *Iuvenescit Ecclesia*. Nel documento di Francesco, si attribuisce specifica importanza alla missione e sottolinea due aspetti in precedenza assenti, quali il *Riconoscimento e stima della reciproca complementarietà di altre componenti carismatiche nella Chiesa e l'Accettazione dei momenti di prova nel discernimento dei carismi*. Il passaggio evidenziato riprende letteralmente la *Nota pastorale* della Conferenza Episcopale Italiana intitolata *Criteri d'ecclesialità dei gruppi, movimenti e associazioni*, del in *Notiziario della Conferenza Episcopale Italiana* del 22 maggio 1981. Circa l'attuale fase di riforma e le sue implicazioni nei confronti dei movimenti ecclesiali si veda il contributo di G. FELICIANI, «voi potete essere braccia, mani, piedi, mente e cuore di una Chiesa in "uscita"». *Papa Francesco e i movimenti ecclesiali*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, cit., n. 22 del 2020, che, pur essendo più risalente del Decreto del Dicastero citato offre elementi assai significativi per comprendere la genesi dello stesso.

³⁰ Sul punto si veda il contributo recente di M. BILLERI, *Conflitti tra associazioni*



adeguati studi. In ottica prospettica appare improcrastinabile ipotizzare, (1) una riflessione matura circa la natura giuridica dei movimenti³¹ e delle nuove comunità nell'ordinamento canonico e delle peculiarità a essi connesse, e, come conseguenza; (2) una sistematizzazione unitaria della materia fondata su una realistica ed equilibrata valorizzazione dell'elemento carismatico come elemento costituzionale e non istituzionale³², capace sia di garantire la rilevanza dell'autonomia dei doni carismatici, nonché un'adeguata funzione dell'autorità nei loro confronti, evitando, d'altro canto, pericolose derive nell'uno o nell'altro senso. Anche in quest'ambito e forse qui più che altrove occorre operare una riflessione di sistema che rifluisca in un rinnovamento della disciplina caratterizzato dall'abbandono dello schema civilistico, utile e pericoloso al contempo. Un tale sforzo potrà condurre a evitare il configurarsi di un pericolo dal quale già più di 60 anni orsono Rahner metteva in guardia quando scriveva

“se lungo i secoli l'istituzione ecclesiale ha spesso dovuto difendersi nei confronti degli eccessi di entusiasmo dei carismatici, oggi è forse venuto il momento di tutelare l'esigenza contraria, affinché il peso dell'istituzione non rischi di schiacciare la libertà del singolo e con essa la creatività dello Spirito Santo”³³.

c) Beni temporali

La fisionomia del libro quinto del Codice di Diritto Canonico deriva da una concezione ecclesiologica totalmente incentrata sul binomio proprietà-autorità eredita della *Ius publicum ecclesiasticum*, documentata,

private dei fedeli e autorità ecclesiastica”. Uno studio sulla tensione tra autonomia e legittima vigilanza, PUG, Roma, 2022. La tesi evidenziata da Billeri a sostegno di una concezione “forte” di vigilanza canonica, in particolar modo riguardo alle Associazioni private di fedeli, pur apparendo ampiamente suffragata da elementi di opportunità e dalla prassi ormai pacifica del Dicastero per i Laici, la Famiglia e la Vita, non appare così robusta in punto di diritto. Necessari sarebbero ulteriori studi sul tema in grado di contribuire allo sviluppo di una riflessione critica e sistematica.

³¹ Sulla nozione utilizzabile si veda: **J. BEYER**, *Motus ecclesiales*, in *Periodica* 75 (1986), pp. 613-637. Inoltre uno studio necessario deve essere fatto in tale ambito dei principali scritti in materia di Libero Gerosa, che sulla scorta del pensiero di Eugenio Corecco ha offerto, nel tempo, diverse e assai significative chiavi di lettura offrendo ipotesi di lavoro ancora in larga parte da verificare. In particolare, **L. GEROSA**, *Carisma e diritto nella Chiesa. Riflessioni canonistiche sul “carisma originario” dei nuovi movimenti ecclesiali*, Giuffrè, Milano 1989; **IDEM**, *Carismi e movimenti nella Chiesa oggi. Riflessioni canonistiche alla chiusura del Sinodo dei Vescovi sui laici*, in *Ius Canonium* 28 (1988), pp. 665-680; **IDEM**, *Movimenti ecclesiali e Chiesa istituzionale: concorrenza o co-essenzialità?*, in *Nuova Umanità*, 128 (2000/2), pp. 215-246.

³² A tale proposito osserva Corecco: “Infatti, qual è l'incidenza della pneumatologia sull'ecclesiologia? In che senso il carisma appartiene all'assetto costituzionale della Chiesa pur non essendo di per sé istituzione, anche se l'istituzione può essere in possesso del carisma?” (**E. CORECCO**, *I presupposti*, cit., p. 39).

³³ **K. RAHNER**, *Das Charismatische in der Kirche*, in *Das Dynamische in der Kirche*, [Quaestiones disputatae 5], Freiburg, 1958, pp. 38-73.



dalla duplice pretesa espressa dal principio cardine del diritto nativo di possedere beni e da quello di esigere risorse per il sostentamento. Alla luce di questo schema di pensiero lo sviluppo di una forte pneumatologia sollecita *de iure condendo* un approccio diverso, adeguato rispetto all'attuale contesto socio-economico e soprattutto incentrato non sulla categoria della *proprietas* ma sulla *funzione* dei beni temporali come strumenti di missione con accentuate forme di comunione gestionale di beni temporali, dove l'autonomia delle persone giuridiche e il compito di vigilanza dell'autorità si coniughino in modo più fruttuoso, valorizzando il *sensus fidei* del Popolo di Dio e, in particolare dei laici, che trovano nell'ambito dell'amministrazione dei beni temporali un campo privilegiato di espressione della loro indole propria. In questa prospettiva, appare senz'altro ragionevole (1) intensificare una prospettiva di comunione nell'amministrazione dei beni (potenziare il ruolo del Consiglio pastorale diocesano e parrocchiale in tale ambito), se dal caso, immaginando forme di delega; (2) avvalersi di strumenti civili adeguati al contesto con maggior libertà (enti civili collegati all'ente canonico)³⁴; (3) sviluppare, in ottica di comunione, forme adeguate controllo e verifica dell'operato tanto dell'amministratore dei beni, quanto dei Consigli; (4) eliminare la norma di chiusura e le connesse implicazioni per cui tutti i beni temporali appartengono al Romano Pontefice.

d) Una revisione degli organismi di comunione o partecipazione

Il Documento finale del Sinodo dichiara esplicitamente: “k) Si richiede di rendere obbligatorio il Consiglio episcopale (can. 473 § 4) e il Consiglio pastorale diocesano o eparchiale (CIC can. 511, CCEU can. 272) e di rendere più operativi, anche a livello di diritto, gli organismi diocesani di corresponsabilità” e ancora, medesime considerazioni laddove afferma:

“h) Sulla base della comprensione del Popolo di Dio quale soggetto attivo della missione di evangelizzazione, si codifichi l'obbligatorietà dei Consigli Pastoralisti nelle comunità cristiane e nelle Chiese locali. Insieme, si potenzino gli organismi di partecipazione, con un'adeguata presenza di laici e laiche, con l'attribuzione di funzioni di discernimento in vista di decisioni realmente apostoliche”.

In quest'alveo una adeguata valorizzazione dell'ecclesiologia pneumatologica potrà servire come criterio e metodo di una riflessione. In questa sede più che altrove si profila l'urgenza di una compiuta declinazione del concetto di *communio* nelle strutture di governo ecclesiali: proprio l'assenza di una chiara accoglienza di una tale

³⁴ A questi riguardi si veda il § 89 del Documento della **CONGREGAZIONE PER GLI ISTITUTI DI VITA CONSACRATA E LE SOCIETÀ DI VITA APSOTOCLICA, Economia a servizio del carisma e della missione. Orientamenti**, LEV, Città del Vaticano, 2018.



fisionomia comunionale ha comportato l'enfatizzazione prima del vertice e poi della base senza identificare il punto sorgivo della loro identità. Una revisione delle strutture di corresponsabilità dovrà: (1) da un lato, sviluppare la coscienza sinodale del Popolo di Dio mediante serie forme di coinvolgimento sulla falsariga della consultazione diffusa prevista dall'attuale disciplina del Sinodo dei vescovi³⁵ e, (2) per altro verso, dovrà favorire una matura consapevolezza circa la natura della funzione consultiva ecclesiale quale parte integrante del discernimento comunionale nel processo decisionale che deve trovare una sede propria nel dettato codiciale. Fermi gli elementi sottolineati risulta quanto mai opportuno, (3) valorizzare in modo assai significativo le diverse istanze consultive presenti tanto nelle Diocesi, quanto nelle Parrocchie e nelle diverse comunità. In questo senso potrà risultare di grande utilità avvalersi di modelli ampiamente sperimentati all'interno degli Istituti di vita consacrata³⁶.

5 - Considerazioni di sintesi

Fino agli anni '60 del secolo scorso, la teologia cattolica non era ancora capace di recepire e assimilare l'*equilibrium* cristologico-pneumatologico in ecclesiologia³⁷: questo giudizio del noto teologo Zizioulas pare essere oggi pienamente applicabile al Codice di diritto canonico e, più in generale, alla scienza canonistica che appare ancora lontana da una matura riflessione sulle implicazioni dell'ecclesiologia pneumatologica all'interno del diritto ecclesiale. Soltanto una riflessione canonistica (pneumatologia canonistica) che asseconi lo sviluppo dell'ecclesiologia pneumatologica e di comunione attuale sarà in grado di assicurare l'elaborazione di un *corpus* normativo che eviti la sempre più ampia divaricazione fra diritto canonico e vita ecclesiale che determina due conseguenze assai gravi: un antiggiuridismo fra i fedeli laici, chierici e religiosi e una politica canonistica emergenziale e fondata sulla prassi pastorale priva di fondamenti teologici e volta unicamente alla gestione del potere. Uno studio dei quattro ambiti di riflessione identificati, in questa sede semplicemente abbozzato, potrà comportare almeno due

³⁵ FRANCESCO, *Costituzione Apostolica Episcopalis Communio*, n. 7: "La storia della Chiesa testimonia ampiamente l'importanza del processo consultivo, per conoscere il parere dei Pastori e dei fedeli in ciò che riguarda il bene della Chiesa. È così di grande importanza che, anche nella preparazione delle Assemblee sinodali, riceva una speciale attenzione la consultazione di tutte le Chiese particolari. In questa prima fase i Vescovi, seguendo le indicazioni della Segreteria Generale del Sinodo, sottopongono le questioni da trattare nell'Assemblea sinodale ai Presbiteri, ai Diaconi e ai fedeli laici delle loro Chiese, sia singolarmente sia associati, senza trascurare il prezioso apporto che può venire dai Consacrati e dalle Consacrate".

³⁶ Sempre valido sul punto A. ZANOTTI, *Rappresentanza e voto negli istituti religiosi*, Giappichelli, Torino, 1997.

³⁷ Cfr. I. ZIZIOULAS, *La dimensione pneumatologica della Chiesa*, in *Communio* 2 (1973), p. 469.



ricadute positive: da un lato la verifica empirica della possibilità di superare definitivamente un modello ecclesiale legato allo *ius publicum ecclesiasticum*³⁸ e, dall'altro, la possibilità di accertare che possibile un modello diverso, un modello in cui autorità, comunità e battezzati si relazionano non in termini di contrapposizione dialettica ma secondo un approccio di dialogo fecondo. Abbandonando il paradigma classico in favore di un modello più sinodale e comunionale, o meglio pneumatologico, si promuoverà una reale corresponsabilità dell'intero Popolo di Dio e si assicurerà quella pari dignità nella diversità delle funzioni che sola può garantire una rinascita più consapevole una vita ecclesiale capace di estendersi non solo a gruppi isolati, ma all'intera struttura ecclesiale. Il tema in questione appare di sicuro interesse per diversi motivi: innanzitutto per comprendere cosa sta accadendo nel presente, poi per meglio affrontare i passi che dovranno essere compiuti nei prossimi anni in cui la svolta riformista punto portato dal pontificato di Papa Francesco dovrà diventare prassi e dovrà trovare un'adeguata strutturazione scientifica e una traduzione giuridica. In questa prospettiva, un punto di riflessione deve necessariamente collocarsi attorno al ruolo del diritto canonico e della canonistica che oggi più di ieri è chiamata a svolgere un attento lavoro di *mediazione concettuale* affinché la forza dirompente dell'azione riformatrice non sia resa sterile dall'assenza di categorie adeguate a tradurre in linguaggio giuridico la sostanza teologica.

Al termine del presente studio non si può che tornare alle parole di Paolo VI al secondo Congresso internazionale di diritto canonico nel 1973:

“Nei vari aspetti in cui si articolano la persona e l'ordinamento nella Chiesa, è presente l'azione segreta e pur esteriormente manifesta dello Spirito: e questa azione deve costituire l'oggetto della vostra riflessione. Come recentemente abbiamo sottolineato, alla cristologia e all'ecclesiologia del Concilio devono seguire uno studio nuovo e un culto rinnovato dello Spirito Santo, come complemento indispensabile dell'insegnamento del Concilio. Vorremmo invitare anche i Canonisti a partecipare a questo sforzo. Il lavoro compiuto dal Concilio postula una teologia del Diritto, che non solo approfondisca, ma perfezioni lo sforzo già iniziato dal Concilio stesso”.

³⁸ A cui si lega, come noto, la nozione di Chiesa quale *Societas iuridice perfecta*: sul punto G. MUCCI, *La Chiesa come Società giuridicamente perfetta*, in *Ius Ecclesiae*, XXIX, 2 (2017), p. 416, che osserva: “La formula che concepisce la Chiesa come *societas perfecta inæqualis* non è errata. E soltanto carente. Il suo limite principale consiste nel fatto di presentare Gesù come fondatore della Chiesa, tacendo sulla sua funzione essenziale di attuale e perenne fondamento della Chiesa essa, con grave pregiudizio sia dell'evento pasquale sia di quello pneumatologico”.