

RINALDO BERTOLINO

'SENSUS FIDEI', CARISMI
E DIRITTO NEL POPOLO DI DIO (*)

Alla soglia del terzo millennio dell'era cristiana il canonista, che elabora e presenta una propria dottrina del diritto canonico, continua a dichiarare — come era già per lo studioso dei primi canoni conciliari, dei capitolari e delle decretali (e come è stato anche, più vicino a noi, per lo studioso dello *ius publicum ecclesiasticum* e, persino, della codificazione pio-benedettina, costruita sui noti modelli culturali e istituzionali positivistici) — il suo *credo Ecclesiam*.

Lo dichiara in modo più consapevole, necessitato ormai non dalla sola coerenza epistemologica e metodologica con l'oggetto della scienza studiato, ma motivatovi formalmente, *ab extrinseco*, dalla vincolatività dell'ermeneutica dettata dal Legislatore ecclesiale, che ha dapprima suggerito, nell'*Optatam totius* (n. 16), che nella esposizione del diritto canonico si tenga presente il mistero della Chiesa e poi, nella c. a. *Sacrae disciplinae leges* di promulgazione del nuovo codice, ne ha dichiarato la piena corrispondenza « alla natura della Chiesa e alla sua dottrina ecclesiologica », presentandolo come « un grande sforzo » di tradurre in linguaggio canonistico la ecclesiologia conciliare; pronunciando infine, normativamente, che il codice deve « sempre » riferirsi all'immagine della Chiesa come al suo archetipo.

Anche per questo direi ormai necessario che il canonista torni a riappropriarsi della qualificazione formale più corretta della propria

(*) Testo della relazione letta dall'autore a Lugano, il 12 novembre del 1994, nel corso della Giornata di studio sul tema: « Antropologia, fede e diritto ecclesiale. Il contributo di Eugenio Corecco nella canonistica postconciliare ». In tale occasione fu consegnato a mons. Corecco il volume che raccoglie i suoi più significativi scritti minori (E. CORECCO, *Ordinatio fidei. Schriften zum kanonischen Recht*, hrsg. von L. Gersosa-L. Müller, Ferdinand Schönigh Verlag, Paderborn, 1994).

La Rivista è lieta di pubblicare lo studio del prof. Bertolino e di ricordare in tal modo il grande canonista svizzero recentemente scomparso.

scienza come diritto *ecclesiale*, l'ordinamento della salvezza, della *lex credendi, orandi e vivendi*, la *regula fidei et morum* (chiamata originariamente 'canone' per distinguerla dalla vincolatività giuridica della legge imperiale; ma poi la regola canonica ha sofferto le incrostazioni e la sclerosi della normatività secolare positiva). Ma Corecco ha pure addotto la plausibile ragione che 'canonico' 'evoca sovente l'idea di conformismo' e che le espressioni 'continuità o sicurezza giuridica' quella di « conservazione dello *status quo* », cosicché « la legge appare spesso come l'ostacolo più ingombrante per il dinamico manifestarsi del carisma e dello Spirito » e, di conseguenza, come « impedimento per una missionarietà della Chiesa atta a cogliere i mutamenti e i nessi della vita socio-culturale a cui si rivolge » (1).

In piena adesione alla formula niceno-calcedonese il canonista professa dunque di credere la *Ecclesia*: una, sancta, catholica e apostolica. Non sarà per ciò, il suo, un semplice *sentire cum Ecclesia* inteso come sentimento, ma sarà vera e propria scienza 'sacra' (2); gli sarà richiesto un 'supplemento d'anima' e di convincersi che la « autentica comprensione delle cose profane » implica l'apertura alla fede e che solo quest'ultima rende possibile la autentica comprensione delle prime (3).

Il canonista sa anche che se il regno di Dio è « il grande sfondo sul quale scorre (tutta) la storia », il tempo della Chiesa trascorre tra la venuta di Gesù e il suo finale ritorno (4). Sa infatti che la vita di questa è in perenne tensione tra l'«avvenimento», sempre radicalmente nuovo, e la 'istituzione', stabilita una volta per tutte sulla terra (5); che la comunione umana, che si realizza nella Chiesa, ha la dimensione trascendente della comunione in Dio, e che, pertanto, la Chiesa, incamminata verso il Padre, « non potrà mai pretendere di

(1) E. CORECCO, v. *Diritto*, in *Scritti per una teoria generale del diritto canonico*, Milano 1989, p. 12.

(2) La precisazione alla nota tesi di V. Del Giudice è in P. FEDELE, v. *Diritto canonico*, in *Enc. Dir.*, XII, pp. 896-898.

(3) F. D'AGOSTINO, *Il diritto come problema teologico*, in *Il problema del diritto naturale nell'esperienza giuridica della Chiesa*, in *Atti del Convegno Internazionale* (Napoli, 15-16-17 ottobre 1990), a cura di M. TEDESCHI, Messina 1993, p. 49.

(4) S. DIANICH, *La Chiesa mistero di comunione*, 5^a ed., Genova 1987, pp. 22-25; qui, p. 22.

(5) Cfr. J.L. LEUBA, *L'Institution et l'Événement*, Paris 1950, cit. da L. BOUYER, *La Chiesa di Dio: corpo di Cristo e tempio dello Spirito*, Assisi 1971, pp. 356-57.

porre se stessa come valore assoluto », né di avere in sé « formule definitive ed esaurienti con cui interpretare il cammino della storia, che ha al suo termine l'insondabile mistero di Dio » (6).

Il canonista sa specialmente che il Concilio non ha affatto risolto tutti i problemi ecclesiologicali: in particolare non ha eliminato — e non avrebbe potuto farlo — la tensione derivante dal fatto che la Chiesa è un mistero, una realtà complessa, divina e umana (7).

Anche a non volere subito accedere alla tesi che è impossibile una definizione univoca di 'Kirchenbild', dal momento che ogni epoca storica ne avrebbe una propria (8); anche a non voler prendere partito per il magistero di Mörsdorf che, dal momento che la Chiesa è un mistero della fede, essa non può venire definita « streng logisch » ed essere compiutamente assunta dalla concettualizzazione giuridica, occorrerebbe tuttavia riuscire preliminarmente a rispondere, in modo esaustivo e convincente, alla provocazione di Dombois, secondo cui il diritto ecclesiale non può essere dedotto da una dottrina ecclesiologicala astratta e prestabilita, ma come esso debba rappresentare la concretizzazione istituzionale e giuridica, in un dato tempo e luogo, di un determinato numero di processi e strutture tipici, costitutivi dell'*ordo Ecclesiae*: « Non è l'esse della Chiesa, da interpretare, che conduce (il canonista) al suo *operari*, ma è il suo *operari* che fonda il suo *esse* » (9). Si tratterebbe, in definitiva, di racchiudere nell'esperienza giuridica ecclesiale tutte le modalità con cui Dio incontra l'uomo e con cui l'uomo incontra Dio; di confrontarsi con la coscienza attuale della Chiesa (10).

Già Eugenio Corecco ha peraltro ammonito che il principio dell'*oikonomia* ecclesiale significa « trasposizione della pedagogia divina e della metodologia della storia della salvezza nella situazione storica della Chiesa » (11); ma lui stesso ha però potuto constatare come lo

(6) S. DIANICH, *op. cit.*, p. 54.

(7) Cfr. R. SOBAŃSKI, *Les idées maîtresses du nouveau code de droit canon*, in *Raccolta di Scritti in onore di P. FEDELE*, a cura di G. BARBERINI, I, Perugia 1984, p. 281.

(8) Cfr. N. TIMPE, *Das kanonistische Kirchenbild vom Codex Juris Canonici bis zum Beginn des Vaticanum Secundum*, Leipzig 1978, p. 2 e ss.; *ivi* anche per il richiamo al pensiero di K. Mörsdorf.

(9) Il riferimento al pensiero di H. Dombois è in J. HOFFMANN, *Statut et pratique du droit dans l'Eglise: réflexion d'un théologien*, in *RDC*, 1977, p. 34.

(10) Cfr. R. SOBAŃSKI, *op. cit.*, p. 280.

(11) CORECCO, v. *Teologia del diritto canonico*, in *Scritti per una teoria generale*, cit., p. 39.

sbocco orientale di questa fatica sia sfociato ultimamente in una escatologia senza storia (Eudokimov), e come la via occidentale, che ha fatto leva sulla volontà dell'uomo di cogliere nel concreto della propria storia il destino ultimo di sé e della realtà, tenda invece a identificare Dio con la storia ⁽¹²⁾.

Di fronte all'impegnativo compito di assumere la storia della Chiesa, della istituzione e di ogni uomo che la costituisce, del tutto e del frammento (von Balthasar), come totalità che ha un senso — l'unico compatibile con la concezione cristiana della storia —, il canonista è così costretto a denunciare la permanenza continua di una *dissimmetria* tra la dinamicità della storia e la staticità del diritto ⁽¹³⁾.

Non casualmente, a mio avviso, la costituzione dogmatica sulla Chiesa si apre infatti (LG. 1) col definirla « un sacramento o segno e strumento dell'intima unione con Dio e dell'unità di tutto il genere umano »: non con la pretesa, dunque, di una 'autosufficienza' della Chiesa, ma, al contrario, per proclamare il permanente superamento di se stessa; che essa non è « il fine ultimo della salvezza degli uomini »; che altrove « è il centro della fede » ⁽¹⁴⁾. La Chiesa non può rimanere perennemente, incondizionatamente fedele solo all'oggetto della propria fede, ma deve assumere tutto ciò che « lo Spirito opera nella storia umana anche al di fuori dei confini geografici » di sé; valorizzando criticamente i segni dei tempi, deve riuscire fedele anche « all'uomo storicamente considerato » ⁽¹⁵⁾. La Chiesa non è insomma una grandezza rigida (*starre Größe*) ⁽¹⁶⁾; essa deve sempre guardare all'elemento dinamico e primario del Carisma, che opera in lei: il suo diritto risultare capace di leggere l'ordinamento della *societas Christi* tra passato e futuro, nella dimensione insieme istituzionale e pneumatologica; sapere collocarsi alla giusta distanza da ogni nostalgia verso il passato e da qualsiasi utopia verso il futuro ⁽¹⁷⁾.

⁽¹²⁾ Cfr. E. CORECCO, v. *Diritto*, cit., p. 32.

⁽¹³⁾ Sul punto vedasi F. D'AGOSTINO, *op. cit.*, p. 51.

⁽¹⁴⁾ H. DE LUBAC, *In limine*, in AA.VV., *La Chiesa del Vaticano II. Studi e commenti intorno alla Costituzione dogmatica « Lumen Gentium »*. Opera collettiva a cura di G. Baraúna, Firenze 1965, pp. 2-3.

⁽¹⁵⁾ A. FRANZINI, *Carismi e istituzione nella Chiesa*, in AA.VV., *La legge per l'uomo. Una Chiesa al servizio*, a cura di E. Cappellini, Roma 1979, p. 52.

⁽¹⁶⁾ Così K. MÖRSDORF, v. *Kirchenerfassung, I. Katholische Kirche*, in *LThK*, 6, Freiburg 1961, p. 274.

⁽¹⁷⁾ Sul punto vedasi P. GRANFIELD, *Il 'sensus fidelium' nella scelta del vescovo*, in *Concilium*, 7/1980, specie pp. 74 ss.

Il canonista sa dunque che il criterio ermeneutico fissato per il proprio diritto è l'*imago Ecclesiae*; che la metodologia canonistica, dopo il Concilio e con la nuova codificazione, è pervenuta — lo ha constatato Eugenio Corecco⁽¹⁸⁾ — alla quarta fase della sua storia: dopo quella sapienziale del primo millennio, la scientifica del primo Medioevo, quella giusnaturalistica ed apologetica della Riforma cattolica e dello *ius publicum ecclesiasticum*, alla attuale, della teologia del diritto canonico. Questo stesso canonista, che raccoglie volentieri un altro fecondo suggerimento del Maestro elvetico e si impegna a fondo e sinceramente per evitare « ogni lettura statica dei documenti conciliari » e a cogliere « le loro tendenze profonde, prevedibilmente vincenti nel futuro »⁽¹⁹⁾, sa però anche che le forme espressive in cui si è concretizzato il senso originario dell'ordinamento della Chiesa « non possono considerarsi (e non sono mai state considerate) definitivamente e pienamente adeguate per tutte le epoche della sua storia »; che esse devono essere continuamente aggiornate e riviste ('*Ecclesia semper purificanda*': LG. 8)⁽²⁰⁾; sa, infine, che la fondazione ecclesiologicala del diritto canonico non può significare una « strada a senso unico, segnata in anticipo sotto il profilo storico-salvifico, verso un diritto sempre più perfetto »; sa insomma che il diritto ecclesiale fotografa invece la storia, sofferta o gioiosa, « della riuscita e del fallimento dello sforzo di concretizzare di volta in volta ciò che è giusto nel segno dell'azione salvifica di Cristo »⁽²¹⁾.

È sotto gli occhi di tutti lo sforzo della teologia cattolica di superare la più ristretta visione protestante-barthiana del diritto, compreso e colto unicamente come un 'liturgisches und bekennendes Recht'. I *loci theologici* del nuovo diritto ecclesiale, di *Lumen Gentium* (specialmente al n. 8) e quello, già ricordato, dell'*Optatam totius*, hanno effettivamente « stabilito un nesso indissolubile tra la dimensione socio-visibile della Chiesa — che è la *totalità* del miste-

(18) E. CORECCO, *I presupposti culturali ed ecclesiologicali del nuovo « Codex »*, in *Scritti per una teoria generale*, cit., p. 100.

(19) E. CORECCO, *Aspetti della ricezione del Vaticano II nel codice di diritto canonico*, in *Il Vaticano II e la Chiesa*, a cura di G. Alberigo e J. P. Jossua, Brescia 1985, p. 334.

(20) S. BERLINGÒ, *La tipicità dell'ordinamento canonico (nel raffronto con gli altri ordinamenti e nell'« economia » del « diritto divino rivelato »)*, in *IE*, 1989, p. 129.

(21) R. POTZ, *Concetto di diritto ed evoluzione del diritto secondo il Codice di diritto canonico del 1983*, in *Concilium*, 3/1986, p. 36.

ro dell'Incarnazione — e l'esistenza della dimensione giuridica » (22). Ma il legislatore ecclesiale, dibattuto tra lo Scilla del rischio di una 'Verrechtlichung' e il Cariddi di una 'evanescente teologizzazione' del proprio diritto (23), ha potuto anche osservare « chiaramente » che « il codice non ha come scopo in nessun modo di sostituire la fede, la grazia, i carismi e soprattutto la carità dei fedeli nella vita della Chiesa », ancorché esso si impegni, con l'assegnazione del primato « all'amore, alla grazia e ai carismi », a rendere « più agevole il loro organico sviluppo nella vita sia della società ecclesiale, sia anche delle singole persone che ad essa appartengono » (24).

Le norme sono però una parte soltanto dell'ordinamento e sono ben lontane dall'esaurirne la 'obbiettività' (25). L'odierno ordinamento costituzionale 'aperto' professa poi che la vita dell'ordinamento non può esaurirsi nel normativo, ma ricomprende la intera vita 'giuridica' e la struttura di tutta la società; che il « complesso reticolo della giuridicità non si limita alla sola ideologia normativa (fonti), ma comprende i valori giuridici elaborati dai singoli consociati » (26); che l'odierno Stato costituzionale dei diritti non è più quello, ottocentesco, di diritto e per regole, ma quello per 'valori' (Baldassarre; Bobbio; Zagrebelsky). Per l'ordinamento ecclesiale, gli importanti risultati cui è pervenuta la più aggiornata scienza giuridica secolare non sono però ancora sufficienti. Nel *nexus mysteriorum*, che il pensiero medievale di Nicolò Cusano ha definito essere la Chiesa, e che il più moderno costituzionalismo schmittiano ha interpretato come la inerenza di una 'forma sostanziale' e la presenza, nella visibilità esterna, del trascendente (27); insomma, per dirla con l'incisivo linguaggio conciliare di LG. 8, nella *una realitas complexa*, che è « la società costituita di organismi gerarchici e il corpo mistico di Cristo, la comunità visibile e quella spirituale, la Chiesa ormai in possesso dei beni celesti », v'è qualcosa che trascende perennemente la sola esperienza giuridica, cui il diritto, pur quello sacro-ecclesiale, deve dichiararsi permanentemente inadeguato ed impari.

(22) E. CORECCO, *Teologia del diritto canonico*, cit., p. 66.

(23) Cfr. L. GEROSA, *Carisma e diritto nella Chiesa. Riflessioni canonistiche sul « carisma originario » dei nuovi movimenti ecclesiali*, Milano 1989, p. 95.

(24) CIC (Testo ufficiale e versione italiana), Roma 1983, pp. 25-27.

(25) S. ROMANO, *L'ordinamento giuridico* (2^a ed.), Firenze 1945, p. 18.

(26) Cfr. E. PARESCHE, v. *Fonti del diritto (filosofia)*, in *Enc. Dir.*, XVII, pp. 895 e 903.

(27) Cfr. C. SCHMITT, *Cattolicesimo romano e forma politica. La visibilità della Chiesa. Una riflessione scolastica* (a cura di C. GALLI), Milano 1986.

È parimenti significativo che *Lumen Gentium* intitoli il primo capitolo al « mistero della Chiesa »: tale perché ha Dio stesso come « contenuto costitutivo e organo vivificante », ma anche perché la Chiesa, « mistero nella sua costituzione e nella sua storia », è insuscettibile di qualsiasi « definizione esauriente »: « simboli, concetti, schemi, balbettano circa il mistero della Chiesa, poiché non la posso-no definire » (28).

Si pensi alla straordinaria, mai finita complessità di significati della formula del Credo, che definiscono la Chiesa: *una* nella continua immanenza di pluralità e diversità, nelle multiformi dimensioni istituzionali della comunione (dei fedeli, con la gerarchia, delle singole chiese particolari) e *unus grex*, non per le sole novantanove pecore, che già sono nell'ovile, ma pure per quella smarrita, per l'umanità nella sua totalità (29); *sancta*, ma da collocarsi sul Calvario con una 'teologia della croce', « perché è una comunità di peccatori, che ha bisogno di purificarsi da sempre nuove colpe e deve impetrare incessantemente l'intervento della grazia » (30), cui perciò ben s'attaglia la sottolineatura conciliare di Chiesa 'indivisa' (31); *catholica* nella sincronicità, capace di armonizzare il principio di comunione, che ha nell'ufficio il punto più visibile, e quello dinamico, che riposa nella libertà dello Spirito; idonea a coniugare « una preoccupazione di pienezza », un'« esigenza di totalità », che vanno al di là di tensioni e unilateralismi; cattolica, ancora, per l'« amore appassionante alla verità che è sempre oltre a tutte le parzialità » (32) e *apostolica* nella diacronicità (33), dove è continuamente importante la 'Ecclesiae primitivae forma' ed è perennemente normativa la testimonianza apostolica (34).

(28) O. GONZÁLES HERNÁNDEZ, *La nuova coscienza della Chiesa e i suoi presupposti storico-teologici*, in *La Chiesa del Vaticano II*, cit., p. 240.

(29) Cfr. H.U. von BALTHASAR, *Esistenza sacerdotale*, in *Sponsa Verbi. Saggi teologici - II*, Brescia 1969, p. 402.

(30) K. RAHNER, *Il peccato nella Chiesa*, in *La Chiesa del Vaticano II*, cit., p. 424.

(31) Sul punto cfr. A. ACERBI, *Due ecclesiologie: ecclesiologia giuridica e ecclesiologia di comunione nella Lumen Gentium*, Bologna 1975, p. 9.

(32) Cfr. H.U. von BALTHASAR, *La grazia e il carisma*, in *Sponsa Verbi*, cit., pp. 297-309.

(33) Vd. Y. CONGAR, *La ricezione come realtà ecclesiologica*, in *Concilium 7/1972*, p. 99.

(34) Cfr. S. DIANICH, *La Chiesa mistero di comunione*, cit., p. 66; O. GONZÁLES HERNÁNDEZ, *op. cit.*, p. 239.

Soprattutto *Ecclesia peregrinans* (LG. 48.2), che « nei suoi sacramenti e nelle sue istituzioni, che appartengono all'età presente, porta la figura fugace di questo mondo », il cui tempo è però anche tempo dello Spirito⁽³⁵⁾; nella quale è pure da riconoscere il « segno del provvisorio: siamo ancora nell'imperfezione »⁽³⁶⁾. La « novità irripetibile dell'era cristiana », nascosta ancora nei segni e nelle pieghe della storia, attende la Parusia⁽³⁷⁾. Uno stato di itineranza ne caratterizza la vita storica, posta com'è la Chiesa — per ripetere la nota dottrina di Cullmann — fra il *già* della Pasqua di Cristo e il *non ancora* della sua pienezza⁽³⁸⁾; una Chiesa che, per conseguenza, non può attendarsi, con il suo ordinamento, le proprie istituzioni, i propri quadri terreni, sul monte Tabor della Trasfigurazione provvisoria del Maestro: il Tabor « non è il cielo; ne è soltanto una figura effimera »⁽³⁹⁾.

'Radicali' innovazioni ecclesiologiche hanno accompagnato l'approfondimento conciliare della autocoscienza della Chiesa: dalla Chiesa come Corpo mistico a popolo di Dio, alla Chiesa, infine, tempio dello Spirito⁽⁴⁰⁾; dal principio unicamente gerarchico a quello sinodale e, poi, al carismatico⁽⁴¹⁾; dal valore della gerarchia a quelli primari e egualmente fondanti, dei sacramenti e dei carismi.

Di fronte a tale ricchezza di contenuti teologici ed ecclesiologici, al giurista di fine millennio si ripropone così, legittima, la domanda della fondatezza del diritto ecclesiale, della sua natura ed essenza, del suo statuto ontologico ed epistemologico; la domanda, nota a tutti, di Rudolph Sohm, della compatibilità della giuridicità con l'essenza della Chiesa, ora — sembrerebbe — ulteriormente dilatata nei suoi confini spirituali.

Non è possibile ripercorrere in questa sede — nella quale si è già avuta la approfondita lezione di Libero Gerosa — le importanti pagi-

(35) L'affermazione è nel noto intervento del card. Suenens al Concilio, ripresa qui da H. KÜNG, *La structure charismatique de l'Eglise*, in *Concilium* (ed. fr.), 4/1965, p. 44, nt. 2.

(36) H. KÜNG, *op. cit.*, p. 51.

(37) L. SARTORI, v. *Carismi e ministeri*, in *Dizionario Teologico Interdisciplinare*, I, Torino 1977, p. 506.

(38) O. CULLMANN, *Cristo e il tempo*, Bologna 1965.

(39) E. ZOGHBY, *Unità e diversità della Chiesa*, in *La Chiesa del Vaticano II*, cit., p. 532.

(40) Cfr. K. WALF, *Kirchenrecht*, Düsseldorf 1984, pp. 20-22.

(41) Cfr. P. KRÄMER, *Kirchenrecht I. Wort - Sakrament - Charisma*, Stuttgart Berlin Köln 1992, pp. 27-29.

ne scritte sul punto proprio da Eugenio Corecco (e da tutta la *Münchener Schule*, dal maestro Mörsdorf ad Aymans, a Rouco Varela). Sia tuttavia lecito reinterrogarsi: carisma e 'sensus fidei' sono davvero compatibili con la giuridicità ecclesiale?

È intanto da osservare la felice consonanza dell'arricchimento e della feconda problematicità della scienza giuridica secolare contemporanea con i segnalati sviluppi della dottrina ecclesiologica. Abbandonati lo scetticismo e la tautologia del positivismo giuridico, di ascendenza europea, che pretendeva di definire il diritto unicamente attraverso le sue fonti: « il diritto è diritto perché nasce dal diritto » e le « lande desertiche » dell'esasperato realismo nordamericano e anglosassone ⁽⁴²⁾, il giurista avvertito mette oggi a fuoco, sotto la lente del proprio microscopio d'indagine, il dinamismo, la complessità, la ricchezza di attività creativa dell'intera esperienza giuridica, propria a ciascun ordinamento.

Sa che tra i prodotti dello spirito umano il diritto è quello più legato alla storia; che la scienza del diritto non è « scienza della norma nelle sue implicazioni formali, ma è scienza del diritto nel suo *iter* complesso », di cui il diritto formalizzato è soltanto una parte; che il 'tutto' non è il sistema (« costruzione fittizia e strumentale ») ma la *esperienza giuridica*, il diritto in un continuo processo di attuazione ⁽⁴³⁾. La realtà storica finisce dunque per interagire continuamente con la realtà normativa, con la formazione spontanea di valori e la formulazione di principi generali, così che — da ultimo — « se si vuole avere una piena consapevolezza del fenomeno giuridico, questa non può essere data dalla 'certezza' corpulenta del diritto formalizzato, ma dalla più profonda 'certezza' che nasce e si radica nella 'problematicità' del travaglio dei contrasti sociali e della 'epifania' di valori che in questo travaglio ha la sua matrice » ⁽⁴⁴⁾.

Da qui — come è agevole intendere — l'ulteriore, coerente passaggio alla configurazione di ordinamenti giuridici 'aperti e adattivi', la cui caratteristica è una sostanziale indeterminatezza, dal momento che l'assolutezza e la certezza ne rappresenterebbero il massimo della astoricità; da qui, ancora, la convinzione che gli ordinamenti sono « modi o processi di sviluppo, nello spazio e nel tempo, di un origi-

⁽⁴²⁾ E. PARESCHE, *op. cit.*, p. 897.

⁽⁴³⁾ E. PARESCHE, *La dinamica del diritto*, Milano 1975, rispettivamente a pp. 339, 371 e 310.

⁽⁴⁴⁾ E. PARESCHE, *Fonti del diritto*, cit., pp. 923-924.

nario 'senso' del diritto o del 'reale normativo' »⁽⁴⁵⁾; da qui — non da ultimo — l'insegnamento che « un ordinamento giuridico perfettamente omogeneo, unitario, ordinato, non esiste che nelle astrazioni dei giuristi formalisti, ma non appartiene al mondo reale dell'esperienza giuridica »⁽⁴⁶⁾.

Finalmente, come necessario corollario, il valore dell'interpretazione radicato sinanco nella coscienza morale, con la quale « il diritto prende movenze e direttive nuove, si snoda ed amplifica; in una parola progredisce »⁽⁴⁷⁾ (dal momento che il diritto non appare più leggibile *more geometrico* e che l'ordinamento è il luogo dei contrasti, del loro superamento e composizione; è « un insieme di regole e di eccezioni », cui sarebbe impossibile attribuire il « carattere rigoroso di regolarità », di « ordine sistematico », continuamente contraddetto, invece, « dalla sua flessibilità, ambiguità e adattabilità al terreno accidentale del reale »)⁽⁴⁸⁾.

Quando poi il canonista illuminato ha preso posizione per questa rilevanza dell'interpretazione, forte dell'osservazione che lo scopo degli ordinamenti 'aperti', « o quello che deve ispirare i momenti interpretativi del diritto, non è la certezza, ma la giustizia »; che il loro punto di riferimento « non è la volontà di chi pone la norma, ma la *ratio* di questa », non ha mancato di chiosare: « Non dunque qualunque interpretazione è accettabile, ma solo quella che ricerca con vero atteggiamento scientifico e sapienziale, e non semplicemente scienziata, le ragioni profonde dell'essere e le sue esigenze nel piano della prassi »⁽⁴⁹⁾.

Siffatte esigenze, simili valori e principi, sono da sempre contestati con l'esperienza giuridica ecclesiale, sono presenti nell'ordinamento della Chiesa, vengono indagati dalla scienza canonistica.

Inteso l'ordinamento come « un 'processo' o svolgimento, una sempre più ricca e comprensiva specificazione e determinazione di uno schema di 'legalità originaria' », la cui « sostanza primordiale

⁽⁴⁵⁾ S. BERLINGÒ, *Giustizia e carità nell'economia della Chiesa. Contributi per una teoria generale del diritto canonico*, Torino 1991, rispettivamente pp. 93 e 95.

⁽⁴⁶⁾ V. FROSINI, v. *Ordinamento giuridico (filosofia)*, in *Enc. Dir.*, XXX, p. 643.

⁽⁴⁷⁾ E. PARESCHE, *La dinamica del diritto*, cit., p. 346.

⁽⁴⁸⁾ V. FROSINI, *op. cit.*, p. 647.

⁽⁴⁹⁾ G. LO CASTRO, *Interpretazione e diritto naturale nell'ordinamento canonico*, in *Il problema del diritto naturale nell'esperienza giuridica della Chiesa*, cit., rispettivamente a pp. 67 e 73.

'giustifica' ... tutte le norme e gli istituti di una particolare esperienza giuridica »⁽⁵⁰⁾, è stato agevole adattare all'ordinamento ecclesiale l'elaborazione teologica di Rahner, che ha superato l'ancoramento dell'ordinamento ecclesiale su predeterminati e fissi contenuti normativi, aprendolo verso l'alto e all'intimo di sé, « al flusso inesauribile del 'processo' trinitario, e quindi ad una 'forma' che si alimenta e si appella ad un loro continuo adattamento e superamento », per concludere che « il fatto storico costitutivo dell'ordinamento della Chiesa non è assimilabile a un puro e semplice atto fondazionale umano, ma è il riflesso nella storia di una dinamica progettuale »⁽⁵¹⁾, che intesse e realizza tale processo.

Assicurati che l'« esperienza giuridica della Chiesa è dovuta a un processo storico, risultante dal concorso di fattori divini e umani »; accertato che la volontà fondazionale del Cristo è stata chenoitica (von Balthasar), anch'essa affidata all'economia di salvezza che si approfondisce nel presente e si esaurisce solo nel compimento della storia, diventa allora agevole accostare « il modulo della rivelazione cristiana » e dell'ordinamento, che lo traduce, al « farsi della verità »⁽⁵²⁾. Il processo di 'giuridificazione' (non di legiferazione soltanto) non è forse un continuo 'farsi' del diritto, una progressiva 'concretizzazione dei valori'⁽⁵³⁾, in un inesauribile svolgimento della logica deontica, che lo contraddistingue⁽⁵⁴⁾? Nell'ordinamento canonico il diritto è per davvero *regula vel mensura regulata* (Guido da Baisio)⁽⁵⁵⁾; l'essere coincide tendenzialmente con il dover essere, la efficacia con la validità, la forma con la sostanza.

È certamente vero che la questione di essenza e significato del diritto ecclesiale è 'metacanonica' e che non basta la sola scienza giuridica canonica a dipanarla⁽⁵⁶⁾; ma è anche vero — lo ha affer-

(50) S. BERLINGÒ, *La tipicità dell'ordinamento canonico*, cit., p. 123.

(51) S. BERLINGÒ, rispettivamente *La tipicità*, cit., p. 104 e *Giustizia e carità*, cit., p. 153.

(52) Cfr. ancora S. BERLINGÒ, *Giustizia e carità*, rispettivamente a pp. 44 e 57.

(53) Cfr. R. BERTOLINO, *Presentazione* di R. SOBAŃSKI, *La Chiesa e il suo diritto. Realtà teologica e giuridica del diritto ecclesiale*, Torino 1993, p. X.

(54) Cfr. G. LO CASTRO, *Scienza giuridica e diritto canonico*, in AA.VV., *Scienza giuridica e diritto canonico*, a cura di R. BERTOLINO, Torino 1991, p. 229.

(55) Sul punto cfr., più ampiamente, R. BERTOLINO, *Il nuovo diritto ecclesiale tra coscienza dell'uomo e istituzione. Saggi di diritto costituzionale canonico*, Torino 1989, pp. 9 ss.

(56) Cfr. P. KRÄMER, *op. cit.*, specie pp. 22-23.

mato Giovanni Paolo II ⁽⁵⁷⁾ — che nella Chiesa il diritto c'è già, non può non esserci sin dall'inizio, 'connaturale' alla vita della Chiesa; e col diritto c'è già l'ordinamento, forma storica indispensabile per la sua continuità spazio-temporale.

Un diritto specificamente 'spirituale', ma « con autentico carattere di diritto (il diritto o è tale o non esiste) » ⁽⁵⁸⁾, rispetto al quale non può comunque bastare il ricorso al principio di analogia con la giuridicità secolare, per definirne positivamente la natura specifica o una teoria generale di taglio teologico ⁽⁵⁹⁾. È tuttavia permanente la consapevolezza del canonista che il mistero della Chiesa, da un lato è « ben più grande del suo pur 'tipico' diritto, ... è nella sola disponibilità dello Spirito » ⁽⁶⁰⁾; dall'altro, che lo Spirito e il diritto « nella loro stessa fonte formano un'unione, in cui l'elemento spirituale è determinante »; che la 'Chiesa del diritto' e quella 'della carità' sono « una sola realtà, della cui vita interna è segno esteriore la forma giuridica » ⁽⁶¹⁾.

Proprio Paolo VI aveva insegnato che il diritto canonico deve sgorgare « dall'essenza stessa della Chiesa di Dio, per la quale la legge nuova e originale, quella evangelica, è l'amore, è la 'gratia Spiritus Sancti, quae datur per fidem Christi' » ⁽⁶²⁾; che esso « ha valore di segno dell'azione interna dello Spirito...deve pertanto esprimere e favorire la vita dello Spirito, produrre i frutti dello Spirito ». Da qui, ancora, il pressante invito del grande pontefice a intessere un più intimo rapporto tra diritto canonico e teologia, « se si vuole esprimere ed approfondire nella fede il mistero della Chiesa » ⁽⁶³⁾; da qui, il continuo

⁽⁵⁷⁾ GIOVANNI PAOLO II, *Discorso per la presentazione del nuovo C.I.C.*, in F. D'OSTILIO, *La storia del nuovo Codice di Diritto Canonico. Revisione promulgazione — Presentazione*, Città del Vaticano 1983, p. 101.

⁽⁵⁸⁾ H.U. von BALTHASAR, *Esistenza sacerdotale*, cit., p. 393. Sul punto cfr. anche P.A. BONNET, 'Continuità' e 'discontinuità' nel diritto ecclesiale e nell'esperienza giuridica totale dell'uomo, in *Raccolta di Scritti in onore di P. Fedele*, I, cit., pp. 37-40.

⁽⁵⁹⁾ Cfr. E. CORECCO, *L'apporto della teologia alla elaborazione di una teoria generale del diritto*, in *Scienza giuridica e diritto canonico*, cit., p. 35.

⁽⁶⁰⁾ S. BERLINGÒ, *Riflessi del Codice 1983 sulla dottrina: per una chiave di lettura della canonistica postcodiciale*, in *IE*, 1994, p. 90.

⁽⁶¹⁾ PAOLO VI, *Discorso ai partecipanti*, in *Persona e ordinamento nella Chiesa. Atti del II Congresso internazionale di diritto canonico* (Milano 10-16 settembre 1973), Milano 1975, p. 586.

⁽⁶²⁾ PAOLO VI, *Discorso ai congressisti*, in *La Chiesa dopo il Concilio. Atti del Congresso internazionale di diritto canonico* (Roma, 14-19 gennaio 1970), I, Milano 1972, p. 36.

⁽⁶³⁾ PAOLO VI, *Discorso ai partecipanti*, cit., rispettivamente a pp. 587 e 580.

sforzo di Eugenio Corecco, in cui ha ben meritato, di « individuare con precisione il *locus theologicus* del diritto ecclesiale, all'interno del *nexus mysteriorum*, per eliminare in sede di riflessione esplicita l'affermata esistenza — nel comportamento e nella pubblicistica divulgativa — di un'antinomia tra diritto e libertà, istituzione e carisma, 'legge e grazia' » (64).

Con il Concilio Vaticano II la canonistica ha saputo ricollegarsi, in feconda continuità, alla sapienza medievale della *Summa Parisiensis* (a. 1170) o di uno Stefano da Tournai che avevano qualificato il diritto canonico come disciplina insieme teologica e giuridica: « Omnis iuris ecclesiastici speculatio partim moralis est, partim iudicialis, partim sacramentalis » (65); ma ha anche saputo predicare — per bocca dello stesso Paolo VI — l'esigenza indifferibile di « una teologia del diritto che assuma 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 » (66).

È stato dunque agevole — ed è sembrato conseguente alla canonistica più avvertita, una volta congiunto il metodo teologico a quello giuridico in « un unico metodo scientifico » (67) —, coniugare diritto e fede e definire il diritto ecclesiale come la « fede della Chiesa specificata giuridicamente » e pretendere la sua giuridicità come consapevolezza di un vincolo normativo che scaturisce dalla fede, come « consapevolezza di fede riguardo al contenuto intrinseco normativo ('*ius divinum*') » (68). Il diritto canonico umano, che fonda sulla socialità prodotta dalla grazia, è « prodotto dalla Chiesa, partecipa alla natura della stessa, che, pur essendo 'incarnata' e immanente alla storia, resta una realtà soprannaturale conoscibile, nella sua essenza, solo con la fede » (69).

(64) E. CORECCO, *Teologia del diritto canonico*, cit., p. 61.

(65) Al riguardo cfr. M. USEROS CARRETERO, '*Statuta Ecclesiae*' y '*Sacramenta Ecclesiae*' en la *Eclesiología de Sto. Tomás*, Romae 1962, p. XXV.

(66) PAOLO VI, *Discorso ai partecipanti*, cit., p. 587.

(67) W. AYMANS, *Osservazioni critiche sul metodo della canonistica*, in *Scienza giuridica e diritto canonico*, cit., p. 117.

(68) W. AYMANS, *op. cit.*, pp. 105-106.

(69) E. CORECCO, « *Ordinatio Rationis* » o « *Ordinatio Fidei* »?, in *Scritti per una teoria generale*, cit., p. 94.

Se il diritto canonico umano è *signum fidei*, segno strumentalmente efficace della grazia, *a fortiori*, e con intuitiva evidenza — qui Corecco concorda a pieno con Rahner —, il diritto divino risulta presente nella giuridicità canonica non « solo come orizzonte formale...ma anche come substrato ontologico » (70). Esso appartiene invero alla costituzione materiale della Chiesa; le sue norme costituiscono « norme di diritto vigente » (71), immediatamente imperative: « vive, operanti...sin dall'inizio della Chiesa » (72), giacché il divino — è stato detto bene (73) — è « per l'ordinamento ecclesiale un *continuum* assoluto, pur se non infrequentemente (vissuto) nella *discontinuità* dell'interpretazione umana ».

Il diritto della Chiesa postula pertanto la convinta adesione del *christifidelis* ai suoi comandi e la precettibilità anche degli atti meramente interni (74); né questo principio — che Corecco scorge tradotto nel can. 209 § 1 e che a me sembra ancor più significativamente evidenziato in quello successivo, che obbliga « tutti i fedeli... a condurre una vita santa » — può dirvisi « marginale » (75). Non a partire dalla sola codificazione recente esso è infatti « strutturale » per l'ordinamento ecclesiale: e non per la ragione positiva, già addotta dal Santi Romano, che esisterebbero nell'istituzione autorità, che tutelano l'osservanza di tali precetti (76); né per le pur innegabili capacità di « introspezione psicologica », proprie alla cultura dei canonisti: ma per la accentuazione del « carattere *personale* e necessariamente *libero* della risposta umana alla gratuita chiamata di Dio », che non può non comportare e l'« obbedienza (non) per mere ragioni estrinseche, ma per le motivazioni interne alla fede, di chi crede in Gesù, il Cristo » (77) e l'« avvaloramento » della « precisa decisione della coscienza come *norma prossima* del comportamento » (78). Un diritto canonico che si limitasse alla sola adesione formale, al mero involucro estero-

(70) E. CORECCO, *Teologia del diritto canonico*, cit., p. 60.

(71) P. FEDELE, v. *Diritto canonico*, in *Enc. Dir.*, XII, p. 877.

(72) S. BERLINGÒ, *Giustizia e carità*, cit., p. 84.

(73) P.A. BONNET, '*Continuità*' e '*discontinuità*', cit., p. 44.

(74) Cfr. P. FEDELE, *op. cit.*, pp. 875 ss.

(75) E. CORECCO, *I presupposti culturali ed ecclesiologici del nuovo « Codex »*, in *Scritti per una teoria generale*, cit., p. 111.

(76) S. ROMANO, *op. cit.*, p. 38.

(77) S. BERLINGÒ, *La tipicità dell'ordinamento canonico*, cit., pp. 136-37.

(78) G. SARACENI, *Persona e ordinamento nel diritto sacramentale della Chiesa*, in *Persona e ordinamento nella Chiesa*, cit., p. 520.

re dei comportamenti, faciliterebbe atteggiamenti farisaici, sino a ridursi a una « unhealthy caricature » di se stesso ⁽⁷⁹⁾.

Ha però insegnato Corecco (come non condividere?) che la salvezza non proviene dalla « forza formale imperativa dell'ordinamento giuridico della Chiesa...ma esclusivamente dalla grazia » ⁽⁸⁰⁾. L'uomo, veramente *gottfähig*, ha un obbligo solo morale, non giuridico, di conoscere Dio e cercare la verità; sì che il diritto ecclesiale riuscirebbe fatalmente illegittimo, quando volesse determinare giuridicamente la *diretta* relazione dell'uomo con Dio, come se una tale relazione potesse, tutta, essere determinata e assunta in sole norme giuridiche ⁽⁸¹⁾. Non è tuttavia da passare sotto silenzio, e quasi accantonare, che fine supremo dell'ordinamento ecclesiale, la sua *lex suprema* continua ad essere (can. 1752) la salvezza delle anime; che esso non pretende pertanto ad « un'obbedienza a livello solo etico, ma a quello del destino ultimo e soprannaturale dell'uomo, la salvezza » ⁽⁸²⁾.

Come non mi sentirei di definire, per le ragioni già esposte, Parola e Sacramento gli unici elementi fondanti la giuridicità dell'ordinamento della salvezza (restano in tal modo escluse, oltretutto, non poche realtà e vocaboli neo-testamentari, che hanno invece indubbia forza giuridica: come alleanza, testamento, adozione, fraternità, successione, testimone, inviato) ⁽⁸³⁾, così — per la possibile unilateralità e parzialità di questa dottrina —, non mi sento di definire la normatività ecclesiale quale *sola ordinatio fidei*. Il rilievo della parzialità, muovibile rispetto al tutto dell'ordinamento ecclesiale, comunità di fede, ma anche di speranza e di carità (LG. 8), sì che dovrebbe piuttosto parlarsi di *ordinatio fidei, spei e caritatis*; quello di una possibile unilateralità, qualora si pretendesse a una operatività immediata dell'elemento teologico senza prestare la debita attenzione al tramite necessario della tecnicizzazione e formalizzazione giuridiche rappresentate dalla *ordinatio*: espressione di una volontà giuridica e mediazione strumentale indispensabile del diritto tra la salvezza escatologica e la dimensione storico-umana del popolo di Dio.

⁽⁷⁹⁾ G. FRANSEN, *New code - new perspectives*, in *The Jurist*, 1985, p. 375.

⁽⁸⁰⁾ E. CORECCO, *Teologia del diritto canonico*, cit., p. 59.

⁽⁸¹⁾ Cfr. P. KRÄMER, *op. cit.*, rispettivamente pp. 37 e 24.

⁽⁸²⁾ E. CORECCO, *op. ult. cit.*, p. 71.

⁽⁸³⁾ H.M. LEGRAND, *Discussion d'ensemble*, in AA.VV. (J.L. MONNERON, M. SAUDREAU, G. DEFOIS, A.L. DESCAMPS, H. LEGRAND, P.A. LIÉGÉ), *L'Eglise: institution et foi*, Bruxelles 1979, p. 207.

Anche per l'ordinamento ecclesiale vale infatti che problema iniziale e terminale del suo diritto è la realizzazione della giustizia ⁽⁸⁴⁾; e nulla, certo, è « più vincolante » ⁽⁸⁵⁾, nulla più « assoluto » ⁽⁸⁶⁾ della giustizia di Dio: una giustizia che, pur assumendone i contenuti, non proviene da fede, speranza e carità, ma dal primo comandamento divino dell'«Amerai il Signore Dio tuo» e dal secondo, simile al primo, dell'«Amerai il prossimo tuo come te stesso».

Se mai, questo diritto, che ha come principio formale quello della comunione ⁽⁸⁷⁾, è specialmente in funzione propositiva e pedagogica ⁽⁸⁸⁾; è ordinamento « aperto, flessibile, dinamico, processuale » ⁽⁸⁹⁾: è — per usare la bella espressione di Berlingò — per sua natura *dia-logico*, continuamente capace di andare oltre la propria misura, pur di realizzare — anche con l'ausilio dell'equità — la peculiare giustizia della Chiesa ⁽⁹⁰⁾.

Definirei gli anni del Concilio — sino a tutto gli anni '90: il decennio in cui la codificazione ha provato a rendere più immediatamente operativi i principi della grande Assise ecumenica — gli anni del « rovetto ardente »: per la Chiesa, e, per conseguenza, per la canonistica e la teologia. Per quest'ultima si è trattato del tratto finale del processo secolare di passaggio dal primato « quasi esclusivo » goduto in passato dagli elementi giuridici della Chiesa, alla riscoperta del valore di Parola e Sacramento e, da ultimo, alla valorizzazione dei carismi e dell'azione dello Spirito « come principio di generazione e strutturazione della Chiesa » ⁽⁹¹⁾; per la canonistica, impegnata — si è già detto — nella quarta fase del suo sviluppo, di ridare alla

⁽⁸⁴⁾ Cfr. E. PARESCHE, *La dinamica del diritto*, cit., p. 414.

⁽⁸⁵⁾ E. CORECCO, *I diritti fondamentali del cristiano nella Chiesa e nella società. Aspetti metodologici della questione*, in *Scritti*, cit., p. 182.

⁽⁸⁶⁾ G. KALINOWSKI, *Sur l'Objectivité de la Pensée Juridique*, in *Objektivierung des Rechtsdenkens (Gedächtnisschrift für Ilmar Tammelo)*, a cura di W. KRAWIETZ - T. MAYER-MALY - O. WEINBERGER, Berlin 1984, p. 269, cit. da S. BERLINGÒ, *Giustizia e carità*, cit., pp. 87-88, nt. 81.

⁽⁸⁷⁾ Cfr. E. CORECCO, *Teologia del diritto canonico*, cit., p. 71.

⁽⁸⁸⁾ Sull'attività giuridica « nella prospettiva dell'evangelizzazione », cfr. R. SOBĄŃSKI, *La Chiesa e il suo diritto*, cit., pp. 30 ss. e la mia *Presentazione*, cit., pp. 12-13.

⁽⁸⁹⁾ S. BERLINGÒ, *Riflessi del Codice 1983*, cit., p. 73.

⁽⁹⁰⁾ Cfr. S. BERLINGÒ, *La tipicità dell'ordinamento canonico*, cit., p. 154.

⁽⁹¹⁾ L. SARTORI, *Carismi e ministeri*, cit., p. 505, attribuisce questo passaggio allo « sviluppo della ecclesiologia dall'ultimo secolo ».

propria scienza « un'identità teologica più precisa », sino a pretendere l'elaborazione di un sistema giuridico concepito esclusivamente come ordinamento 'ecclesiale'; di fare proclamare dal diritto la « forza profetica del dato teologico »⁽⁹²⁾. Si è insomma trattato di rendere 'appetibile' la Chiesa all'uomo contemporaneo; quanto a dire — per usare una felice espressione di Corecco — che « questo uomo, così sicuro dei mezzi della propria ragione (possa) ancora guardare alla Chiesa »: il che gli riuscirà « solo se in essa scopre un altro tipo di conoscenza che soddisfi la sua nostalgia di mistero e la sua sete di capire la verità inscritta nella sua persona »⁽⁹³⁾.

Sulle deliberazioni conciliari hanno inciso così, e sono confluite con la forza di un torrente di pensiero, straripante per passione di idee e rigonfio di amore di verità, le grandi dottrine teologiche della Chiesa come sacramento; della Chiesa dell'Incarnazione: « una specie di estensione dell'Incarnazione del Verbo », che « conferisce all'Uomo-Dio un corpo sensibile e percepibile *hic et nunc*, per mezzo del quale egli rende presente in ogni istante e in ogni luogo la sua opera salvifica »⁽⁹⁴⁾; della Chiesa-comunione (vero concetto-chiave dell'ecclesiologia conciliare e post-conciliare): una comunione che crede, vive e celebra⁽⁹⁵⁾; superamento dell'individualismo del singolo e del particolarismo delle chiese; dove vige una 'conciliarità profonda'⁽⁹⁶⁾; della Chiesa, finalmente, popolo di Dio.

Tutti questi elementi l'ordinamento ecclesiale ha saputo — mi sembra — cogliere adeguatamente e portare ad unità nei documenti conciliari; soprattutto la categoria del popolo di Dio, la quale, per la sua immediata valenza storico-giuridica, è stata vista come il luogo teologico per eccellenza dell'ordinamento ed ha finito con l'essere la più utilizzata nel dopo-Concilio e all'interno del codice stesso, per interpretare giuridicamente l'essenza della Chiesa. In *Lumen Gentium* 9.3 v'è per davvero lo statuto costituzionale del popolo messianico, che ha per capo Cristo; per condizione la dignità e libertà dei figli di Dio, « nel cuore dei quali dimora lo Spirito Santo come in un

(92) E. CORECCO, « *Ordinatio Rationis* » o « *Ordinatio Fidei* »?, cit., p. 77 e *L'apporto della teologia*, cit., p. 34.

(93) E. CORECCO, *L'apporto*, cit., p. 58.

(94) O. SEMMELROTH, *La Chiesa, nuovo popolo di Dio*, in *La Chiesa del Vaticano II*, cit., p. 449.

(95) Cfr. G. FRANSEN, *op. cit.*, p. 395.

(96) Cfr. Y. CONGAR, *La Tradition et les traditions*, II. *Essai théologique*, Paris 1961, p. 86.

tempio »; ha per legge « il nuovo precetto di amare come lo stesso Cristo ci ha amati »; ha, finalmente, per fine il Regno di Dio. Su questa costituzione comunionale-popolare la canonistica del dopo-Concilio ha fondato gli elementi giuridici della Chiesa, riscoperti dalla grande Assise del Vaticano Secondo: il principio di partecipazione e responsabilità alla missione della Chiesa; la vera uguaglianza in dignità e azione di tutti i fedeli nell'edificare il Corpo di Cristo; la esistenza medesima di obblighi e diritti fondamentali.

Ma rassicurata in tal modo, nei confronti della polemica protestante che l'avrebbe pretesa come sola 'anarchische Liebesgemeinschaft' ⁽⁹⁷⁾, di essere 'ordinamento', comunità storica e visibile, « la società più intima e più reale degli uomini con l'Uomo-Dio » ⁽⁹⁸⁾, la Chiesa conciliare ha anche saputo superare, d'un tratto, il lungo periodo precedente, di non dubbia 'Geistvergessenheit' ⁽⁹⁹⁾, e dare davvero corpo allo Spirito, a questo 'Unbekannte jenseits des Wortes' ⁽¹⁰⁰⁾?

* * *

Le risposte all'importante quesito non sono univoche, per la Chiesa del Concilio. Bouyer, ad es., lamenta in *Lumen Gentium* la simultaneità di due lacune 'impressionanti': essa « ignora quasi totalmente il diritto canonico » e, « cosa strana, salvo un bel paragrafo più devozionale che dottrinale » (l'A. si riferisce a LG. 12), ignorerebbe altresì, « completamente », lo Spirito Santo ⁽¹⁰¹⁾. Dello stesso avviso il card. Suenens, per il quale nel Concilio si è parlato poco dei carismi e si è data l'impressione di un fenomeno periferico e accidentale nella Chiesa, tanto da offrire ragioni a chi ha voluto parlare di disconoscimento nella Chiesa e nella teologia, per clericalismo,

⁽⁹⁷⁾ G. RADBRUCH, *Rechtsphilosophie*, a cura di E. WOLF e H.P. SCHNEIDER (6^a ed.), Stuttgart 1973, cit. da P. KRÄMER, *op. cit.*, p. 12.

⁽⁹⁸⁾ M.J. SCHEEBEN, *I misteri del cristianesimo*, a cura di I. GORLANI (2^a ed.), Brescia 1953, p. 398.

⁽⁹⁹⁾ Cfr. M. FIGURA, *Der Geist und die Kirche. Zur theologischen Bestimmung der Kirche in der Sicht des dritten Glaubensartikels*, in *Fides et Ius. Festschrift für Georg May zum 65. Geburtstag*, a cura di W. AYMANS - A. EGLER - J. LISTL, Regensburg 1991, p. 13.

⁽¹⁰⁰⁾ H.U. von BALTHASAR, *Spiritus Creator. Skizzen zur Theologie*, III, Einsiedeln 1967, pp. 95-105, cit. da M. FIGURA, *op. cit.*, p. 13, nt. 2.

⁽¹⁰¹⁾ L. BOUYER, *op. cit.*, p. 198.

per giuridismo, per avere troppo presto accantonato la teologia paolina dei carismi, della struttura carismatica della Chiesa ⁽¹⁰²⁾. Sartori ha anche sostenuto che nella storia della Chiesa, dal secolo secondo (dalla crisi del carismatico montanista) fino al nostro, ci sarebbe stato un sostanziale silenzio sui carismi, confinati di fatto nel monachesimo o nelle famiglie religiose ⁽¹⁰³⁾.

Di diverso avviso altri autori, che più approfonditamente hanno studiato il carisma: così Gerosa, così Rambaldi. Costoro, pur constatando l'uso 'sobrio' del termine nei documenti conciliari ⁽¹⁰⁴⁾, ne hanno saputo cogliere la indubbia apertura all'elemento pneumatico. Il canonista elvetico ha potuto ad es. parlare di una riconduzione della riflessione teologica conciliare sui carismi all'ecclesiologia di comunione ⁽¹⁰⁵⁾; altri ancora, l'Acerbi, ha constatato che *Lumen Gentium* « considera il fenomeno carismatico non come un evento marginale e straordinario nella vita della comunità, ma come una realtà, che per la sua origine, la sua funzione e la sua estensione, conferisce una struttura alla Chiesa, che non si sbaglia a chiamare carismatica » ⁽¹⁰⁶⁾.

Ma occorre non adagiarsi nella sola e più abituale lettura di *Lumen Gentium* 12, quantunque centrale nel nostro tema, sia quanto al senso della fede ispirato dal Carisma, che per l'aver dichiarato lo Spirito dispensatore di grazie speciali tra i fedeli di ogni ordine. Non posso dare conto dettagliato, qui, di tutti i passi e luoghi conciliari che si richiamano ai carismi; ma — a tacere del motivato richiamo di Eugenio Corecco a non cadere nell'equivoco di leggere LG. 8, come se esso si limitasse ad affermare la natura societaria della Chiesa, mentre, in realtà, ha inteso soprattutto ribadire la indissoluta unità tra dimensione visibile e quella *invisibile* ⁽¹⁰⁷⁾ — basterebbe pensare all'attenzione, che Corecco ancora ha giustamente preteso per *Ad Gentes* 28.1, dove è il fondamento del dovere-diritto dei cristiani, che hanno « doni differenziati », a collaborare, « ciascuno secon-

⁽¹⁰²⁾ Così H. KÜNG, *op. cit.*, p. 47, dal quale traggio anche il riferimento al card. Suenens (*op. cit.*, p. 43, nt. 1).

⁽¹⁰³⁾ Cfr. L. SARTORI, *Carismi e ministeri*, cit., pp. 504-505.

⁽¹⁰⁴⁾ L. GEROSA, *Carisma e diritto*, cit., p. 10, nt. 4; cfr. anche G. RAMBALDI, *Carismi e laicato nella Chiesa. Teologia dei carismi, comunione e corresponsabilità dei laici nella Chiesa*, in *Gregorianum*, 1987, p. 80.

⁽¹⁰⁵⁾ Cfr. L. GEROSA, *op. cit.*, p. 7.

⁽¹⁰⁶⁾ A. ACERBI, *Due ecclesiologie*, cit., p. 516.

⁽¹⁰⁷⁾ Cfr. E. CORECCO, *Aspetti della ricezione*, cit., p. 337.

do...il suo carisma e il suo ministero » alla diffusione del Vangelo ⁽¹⁰⁸⁾. Più di recente, dal canto suo Sobański ha invitato a riflettere su *LG.* 10.1 (« Per la rigenerazione e l'unzione dello Spirito Santo i battezzati vengono consacrati a formare un tempio spirituale e un sacerdozio santo »), e su *LG.* 11.3 (sull'adempimento della missione dei *christifideles*, « tot ac tantis salutaribus mediis muniti ») ⁽¹⁰⁹⁾. Non è poi chi non valuti la fundamentalità di *Apostolicam actuositatem* (n. 3.4-5) sui carismi, « anche i più semplici », elargiti ai fedeli, che costituiscono ciascun credente vero protagonista e soggetto attivo nell'ordinamento ecclesiale.

Provandomi ad offrire al diritto ecclesiale 'strutture di plausibilità' anche *ad extra* della Chiesa ⁽¹¹⁰⁾, a me sembrano ugualmente fondamentali *LG.* 4 e 17, capaci di descrivere, ormai a 360 gradi, l'orizzonte ermeneutico e di operatività dello Spirito nell'ordinamento ecclesiale: dal singolo *christifidelis* alla pienezza del cosmo, passando attraverso e tramite la Chiesa. Si legge infatti, nel primo testo: « Lo Spirito dimora nella Chiesa e nei cuori dei fedeli come in un tempio... Egli guida la Chiesa per tutta intera la verità, la unifica nella comunione e nel ministero, la istruisce e dirige con diversi doni gerarchici e carismatici » (*LG.* 4.1); e nel secondo (*LG.* 17): « La Chiesa prega insieme e lavora affinché l'intera pienezza del cosmo si trasformi in Popolo di Dio, Corpo del Signore e Tempio dello Spirito Santo ».

Si è passati così alla definitiva e onnicomprensiva immagine della *Chiesa trinitaria*. Ancora in *LG.* 4.2: « Sic apparet universa Ecclesia sicuti de unitate Patris et Filii et Spiritus Sancti plebs adunata ».

Si tratterebbe ora — ed è il compito attuale del diritto ecclesiale — di tradurre e inverare l'ordinamento trinitario nella esperienza storica e nella realtà giuridica quotidiana della vita della Chiesa: di tradurre — per dirla con l'ispirato linguaggio teologico di Paolo VI

⁽¹⁰⁸⁾ Cfr. E. CORECCO, *I presupposti culturali*, cit., p. 124; *Istituzione e carisma in riferimento alle strutture associative*, in *Das Konsoziative Element in der Kirche. Akten des VI. Internationalen Kongresses für kanonisches Recht* (München, 14-19 September 1987), a cura di W. AYMANS - K.T. GERINGER - H. SCHMITZ, St. Ottilien 1989, p. 94; v. *Carisma*, in *DDPubb.*, II, p. 508.

⁽¹⁰⁹⁾ R. SOBAŃSKI, *Charisma et norma canonica*, in *Ius in vita et in missione Ecclesiae. Acta Symposii internationalis Iuris Canonici occurrente X Anniversario promulgationis Codicis Iuris Canonici diebus 19-24 aprilis 1993 in Civitate Vaticana celebrati*, LEV 1994, p. 75.

⁽¹¹⁰⁾ Sono reclamate da K. WALF, *op. cit.*, p. 20.

— il disegno divino della *Ecclesia de Trinitate* nella fruttuosa vita della grazia di una *Ecclesia in Trinitate* ⁽¹¹¹⁾; o ancora, per cogliere le molteplici sfaccettature giuridico-istituzionali con il felice pensiero di Salvatore Berlingò, che la realtà dell'uomo e le relazioni interpersonali si ispirino e organizzino nella Chiesa conformemente all'unica ed originaria dinamica delle relazioni trinitarie; che nella prospettiva di questa 'economia' si dia, da parte dell'*Ecclesia*, la permanente convocazione plenaria « di tutto l'uomo e di tutti gli uomini »; che le strutture dell'ordinamento siano, infine, un non pallido riflesso della realtà trinitario-divina e che all'incessante flusso di questa si alimentino i contenuti normativi stessi ⁽¹¹²⁾.

Al codice dell'83 è mancata invece « una vera e propria pneumatologia » ⁽¹¹³⁾. Pur essendosi indubbiamente impegnato in una 'rigenerazione metodologica' della novella codificazione, in gran parte elaborata « nel segno dello svolgimento istituzionale giuridico dei contenuti della fede » ⁽¹¹⁴⁾, il legislatore ecclesiastico ha finito per non affrontare, da ultimo, il problema del carisma ⁽¹¹⁵⁾. Stralciando « inesorabilmente » e sopprimendo « sistematicamente » ogni richiamo ai carismi, che ancora si dava, con riferimento alla sola vita religiosa, in sette canoni del progetto preparatorio del 1982, la recente codificazione ha così denunciato — ha ragione Corecco — il « proprio evidente imbarazzo » sul punto ⁽¹¹⁶⁾.

L'espressione carisma è stata sostituita, nella stesura definitiva, da « accenni » all'azione dello Spirito e, specialmente nella normativa sugli istituti di vita consacrata, a suoi 'doni' e 'donationes' ⁽¹¹⁷⁾. Non si è trattato — va da sé — di pur comprensibili difficoltà del legislatore nel dare un significato preciso e univoco al termine. Non è di fatti da tacere che lo studioso, che più a fondo ha di re-

⁽¹¹¹⁾ PAOLO VI, *Discorso ai partecipanti*, cit., pp. 582-83.

⁽¹¹²⁾ Cfr. S. BERLINGÒ, rispettivamente: *La tipicità dell'ordinamento canonico*, cit., pp. 43-45; *Riflessi del Codice 1983*, cit., p. 75; *Giustizia e carità*, cit., p. 49.

⁽¹¹³⁾ E. CORECCO, *Presupposti culturali ed ecclesiologici*, in *Scritti*, cit., p. 125. Risultano pertanto giustificate sotto questo profilo le perplessità dell'A. (*op. cit.*, pp. 106-107) sulla 'tempestività' della nuova codificazione.

⁽¹¹⁴⁾ E. CORECCO, *op. cit.*, p. 104.

⁽¹¹⁵⁾ E. CORECCO, *Istituzione e carisma*, cit., p. 93.

⁽¹¹⁶⁾ E. CORECCO, *I laici nel nuovo codice di diritto canonico*, in *Scritti*, cit., p. 143 e *I presupposti culturali ed ecclesiologici*, cit., p. 123.

⁽¹¹⁷⁾ Cfr. E. CORECCO, *Istituzione e carisma*, cit., p. 93; *I presupposti culturali ed ecclesiologici*, cit., loc. ult. cit.

cente studiato il carisma e il diritto nella Chiesa, Libero Gerosa, ha dovuto riconoscere come manchi « una definizione teologica di carisma, unanimemente riconosciuta »⁽¹¹⁸⁾ e come, anche chi si è apposto allo studio della teologia paolina dei carismi, dallo Schürmann al Küng, dal Rambaldi al Sartori, pur sottolineandone talune costanti (dalla differenziazione tra *pneumatiká* = doni dello Spirito e *charísmata* = doni della grazia⁽¹¹⁹⁾, alla loro quotidianità, molteplicità e generalità; pur avendoli espressamente individuati a uno a uno, e poi raggruppati intorno a tre ambiti specialmente: l'annuncio del messaggio cristiano, le opere di assistenza e la direzione delle comunità; pur concordando tutti gli autori che il carisma che supera tutti gli altri, quotidiano per eccellenza, è l'amore (1 *Co.* 12,1-3)⁽¹²⁰⁾ e che i molteplici doni spirituali costituiscono sempre, per Paolo, « una compagine ordinata »⁽¹²¹⁾, abbia finito per parlare di « varietà di concetti di carismi »⁽¹²²⁾ e concludere che carisma rimane termine « generico », il quale indicherebbe « ogni dono dello Spirito di Cristo ad edificazione della Chiesa »⁽¹²³⁾.

Non intendo affrontare, in questa sede, il problema della qualificazione giuridica del concetto di carisma. Ma senza rinviare al corposo lavoro di Gerosa, basterà accostare le sintetiche definizioni che ne hanno dato, al negativo, Bertrams: « *Dona charismatica dicuntur operationes Spiritus Sancti in fidelibus et pastoribus quae qua tales per sacramenta non conferuntur nec fiunt per officia sacerdotii ministerialis* »⁽¹²⁴⁾; o, al positivo, più di recente e sulla scorta del già richiamato, attento studio dei documenti conciliari, il Sobański, come « *gratias non identicas cum gratia salutari, sed illas quae ad apostolatam aptant et incitant* »: carismi che possono essere « *clarissima et extraordinaria* », ma anche « *simpliciora et latius diffusa* »⁽¹²⁵⁾, per renderci facile ragione che non sarebbe venuta a mancare al legislatore dell'83 una solida base, nelle dichiarazioni

(118) L. GEROSA, *Carisma e diritto*, cit., p. 11.

(119) H. SCHÜRMMANN, *I doni carismatici dello Spirito*, in *La Chiesa del Vaticano II*, cit., pp. 561 ss.

(120) H. KÜNG, *La structure charismatique*, cit., pp. 51-53.

(121) Ancora H. SCHÜRMMANN, *op. e loc. cit.*

(122) G. RAMBALDI, *Carismi e laicato*, cit., pp. 76-77.

(123) L. SARTORI, *Carismi e ministeri*, cit., p. 506.

(124) W. BERTRAMS, *De constitutione Ecclesiae simul charismatica et institutio-nali*, in *PRMCL*, 1968, p. 297.

(125) R. SOBAŃSKI, *Charisma et norma canonica*, cit., p. 76.

conciliari e in posizioni dottrinali, per un appropriato uso tecnico del carisma nella nuova codificazione.

Non mi sentirei pertanto di scartare a cuor leggero l'ipotesi che sull'atteggiamento del legislatore ecclesiale abbia alla fine pesato la preoccupazione di una lettura weberiana del carisma, intesa quale forza capace di creare una *leadership* ⁽¹²⁶⁾, o quella mutuata dalla odierna sociologia religiosa, che nel carisma coglie per lo più l'aspetto critico verso le istituzioni, la sua (pretesa) contrarietà a ciò che è legale ufficiale ⁽¹²⁷⁾ e si sia pertanto voluto negare ogni spazio alla tendenza, che è tra le principali del nostro secolo ⁽¹²⁸⁾, a una contrapposizione tra carisma e norma canonica.

Condivido tuttavia la conclusione di Corecco che né il ricorso del nuovo codice a forme più anodine o totalmente diverse rispetto all'espressione originaria, e neppure « l'infelice soppressione drastica del termine 'carisma' » siano riuscite a « cancellare completamente il 'principio carismatico' dal sistema canonico » ⁽¹²⁹⁾.

È infatti impensabile, oggi, una dottrina della Chiesa senza carismi. *Lumen Gentium* (nn. 4 e 8) ripropone sul punto lo stesso insegnamento della *Mystici Corporis*, che suonava condanna dell'opposizione tra Chiesa della carità e Chiesa giuridica: la Chiesa, vista allora come società perfetta, « iuridicis omnibus socialibusque elementis instructa, ut nempe salutiferum Redemptionis opus hisce in terris perennaret; et ad eundem finem assequendum caelestibus eam voluisse donis ac muneribus a Paraclito Spiritu ditata » ⁽¹³⁰⁾; oggi, la Chiesa-comunione, 'icona' della comunione trinitaria di Padre, Figlio e Spirito Santo ⁽¹³¹⁾, nella quale non solo non si ha contrapposizione tra l'« Événement de grâce » e l'« Institution de grâce » ⁽¹³²⁾,

⁽¹²⁶⁾ Per un riferimento alla lettura sociologica del carisma da parte di M. Weber, cfr. ad es. E. CORECCO, *Istituzione e carisma*, cit., p. 91.

⁽¹²⁷⁾ P. NEUNER, v. *Carisma*, in *Enciclopedia Teologica* (a cura di P. EICHER; ed. it. a cura di G. FRANCESCONI), Brescia 1989, p. 78.

⁽¹²⁸⁾ J. HERRANZ, *Crisi e rinnovamento del diritto nella Chiesa*, in *Ius in vita et in missione Ecclesiae*, cit., p. 33.

⁽¹²⁹⁾ E. CORECCO, *Istituzione e carisma*, cit., p. 93; *I presupposti culturali*, cit., p. 124.

⁽¹³⁰⁾ PIO XII, enc. *Mystici Corporis*, in *AAS*, 35 (1943), p. 224.

⁽¹³¹⁾ Cfr. W. KASPER, *Kirche als communio. Überlegungen zur ekklesiologischen Leitidee des II. Vatikanischen Konzils*, in *Theologie und Kirche*, Mainz 1987, p. 276, cit. da M. FIGURA, *op. cit.*, p. 32, nt. 45.

⁽¹³²⁾ P.A. LIÉGÉ, *Place à l'institution dans l'Eglise. Légitimations doctrinales*, in *AA.VV.*, *L'Eglise: institution et foi*, cit., p. 178.

ma neppure — o, almeno, non dovrebbe aversi — tra la *Ecclesia de Trinitate* e quella *de hominibus* ⁽¹³³⁾.

Già la *Mystici Corporis* aveva affermato che la Chiesa vive dello Spirito ⁽¹³⁴⁾; ed è oggi unanime la consapevolezza che il momento iniziale dell'autocoscienza ecclesiale è stata la Pentecoste, quasi « l'atto di nascita definitivo della Chiesa » ⁽¹³⁵⁾. La migliore dottrina canonistica non ha pertanto esitato a riconoscere costituire i carismi l' « elementum dynamicum vitae Ecclesiae » ⁽¹³⁶⁾ e a scorgere nel carisma, in modo molto articolato e preciso dal punto di vista della teoria generale dell'ordinamento, « l'elemento genetico della costituzione », appartenente alla costituzione materiale della Chiesa. Anche la dimensione carismatica appartiene infatti alla essenza della Chiesa: non esistere pertanto Chiesa senza la presenza « costituente e costituzionale » del carisma, « quale che ne sia poi lo specifico contenuto » ⁽¹³⁷⁾.

Quanto alla dottrina ecclesiologica, soprattutto quella di lingua tedesca sembra aver fatto senza esitazione proprio l'insegnamento del card. Ratzinger che la dottrina della Chiesa deve trovare il proprio 'Ausgangspunkt' nella dottrina dello Spirito Santo e dei suoi doni ⁽¹³⁸⁾ e, mentre il Carisma è stato definito 'Mitbegründer der Kirche', quest'ultima è stata volta a volta riconosciuta essere il risultato dell'invio della Parola e del Pneuma, 'luogo dello Spirito', 'Geistgeschöpf', 'Bau' e 'Gegenwart des Geistes' ⁽¹³⁹⁾: di fatto lo Spirito Santo si fa garante che la Chiesa non soltanto *sia*,

⁽¹³³⁾ J. KOMONCHAK, *La chiesa universale come comunione di chiese locali*, in *Concilium*, 6/1981, p. 66.

⁽¹³⁴⁾ Cfr. G. THILS, *Le nouveau Code de droit canonique et l'ecclésiologie de Vatican II*, in *RThL*, 1983, p. 292.

⁽¹³⁵⁾ H.M. LEGRAND, *Grâce et institution dans l'Eglise: les fondements théologiques du droit canonique*, in AA.VV., *L'Eglise: institution et foi*, cit., p. 158.

⁽¹³⁶⁾ Cfr. W. BERTRAMS, *op. cit.*, p. 310.

⁽¹³⁷⁾ E. CORECCO, rispettivamente: *Istituzione e carisma*, cit., pp. 87 e 85; *Profili istituzionali dei movimenti nella Chiesa*, in *Scritti*, cit., p. 388.

⁽¹³⁸⁾ J. RATZINGER, *Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis*, München 1968, p. 277, cit. da M. FIGURA, *op. cit.*, p. 25, nt. 29.

⁽¹³⁹⁾ Cfr., rispettivamente: Y. CONGAR, *Der Heilige Geist*, Freiburg i. Br. 1982, pp. 157-67, cit. da M. FIGURA, *op. cit.*, p. 14, nt. 5; W. KASPER-G. SAUTER, *Kirche - Ort des Geistes*, Freiburg i. Br. 1976; J. MOLTMANN, *Kirche in der Kraft des Geistes*, München 1975; M. KEHL, *Kirche - Sakrament des Geistes*, in W. KASPER (a cura di), *Gegenwart des Geistes. Aspekte der Pneumatologie*, Freiburg i. Br. 1979, pp. 155-180, cit. da M. FIGURA, *op. cit.*, p. 28, nt. 34.

ma sia anche in continuo divenire (« immer auch Ereignis wird ») ⁽¹⁴⁰⁾.

La Chiesa conciliare, memore di essere insieme struttura di Cristo e del suo Spirito, ha così ripreso l'insegnamento dello Scheeben che se « in tutte le sue membra (essa) è il Corpo e la Sposa di Cristo, è naturale che la virtù del suo Corpo e lo Spirito del suo Sposo divino vi domini da signore » ⁽¹⁴¹⁾. Ma allora, essa, con tutte le sue membra, è anche un tempio dello Spirito Santo, « principio di attività della comunicazione spirituale-sociale » della *communio* ecclesiale ⁽¹⁴²⁾; la Chiesa è la *oikonomia* dello Spirito e il suo tempo è il tempo del Carisma ⁽¹⁴³⁾. Ancora: lo Spirito è dinamico, « ad augmentum Corporis » (LG. 8); informa *ab intrinseco* la Chiesa, perché sia idonea a realizzare il bene spirituale; ne garantisce la costituzione.

Finalmente: tra carisma e Chiesa corre l'uguale dialettica che nella coscienza personale è tra la *norma proxima* dell'agire e quella *remota*, della verità presentata dalla Chiesa ⁽¹⁴⁴⁾; lo Spirito Santo è l'anima, il principio vitale del corpo sociale del Cristo, che la Chiesa è ⁽¹⁴⁵⁾. Come tale, la assistenza dello Spirito, paragonabile al « plasma » che presidia, fino alla fine dei tempi, il 'codice vitale' immesso nella storia (LG. 2); lo Spirito, « allusivo dell'intervento di un fattore divino ... in ogni fase della... 'concretizzazione' » dell'ordinamento ecclesiale nella storia ⁽¹⁴⁶⁾; lo Spirito Santo, infine (LG. 44.2), « mirabilmente operante nella Chiesa ».

La Chiesa è posta, così, tutta quanta sotto la direzione dello Spirito (LG. 4) ⁽¹⁴⁷⁾, cui l'intero popolo di Dio deve una « grande obbedienza, non quella sola, che scaturisce dal rapporto fra un su-

⁽¹⁴⁰⁾ M. FIGURA, *op. cit.*, p. 31. Dello stesso avviso è J.D. ZIZIOULAS, *Cristologia, pneumatologia e istituzioni ecclesiastiche: un punto di vista ortodosso*, in *L'Ecclésiologia del Vaticano I. Dinamismi e prospettive*, a cura di G. ALBERIGO, Bologna 1981, pp. 114-118.

⁽¹⁴¹⁾ M.J. SCHEEBEN, *I misteri del cristianesimo*, cit., p. 400.

⁽¹⁴²⁾ PAOLO VI, *Discorso ai partecipanti*, cit., p. 584.

⁽¹⁴³⁾ O. GONZÁLES HERNÁNDEZ, *op. cit.*, p. 251.

⁽¹⁴⁴⁾ Cfr. H.U. von BALTHASAR, *La grazia e il carisma*, cit., p. 303.

⁽¹⁴⁵⁾ Cfr. W. BERTRAMS, *De constitutione Ecclesiae*, cit., pp. 294 e 317.

⁽¹⁴⁶⁾ Cfr. S. BERLINGÒ, *La tipicità dell'ordinamento canonico*, cit., pp. 112 e 129; *Giustizia e carità*, cit., pp. 79-80.

⁽¹⁴⁷⁾ P. LOMBARDIA, *Carismi e Chiesa istituzionale*, in *Studi in onore di P.A. D'AVACK*, II, Milano 1976, p. 967.

bordinato e l'autorità, ma la definitiva, che si deve al Cristo », il suo vero capo ⁽¹⁴⁸⁾.

Siffatta obbedienza scandisce anche il rapporto tra l'istituzione e il carisma, per il quale è però da scongiurare il pericolo di una assolutizzazione e quello, opposto, di un eccessivo intimismo. Ma nessuna antitesi si darà mai tra l'uno e l'altro elemento, tra la Chiesa della carità e quella del diritto. Lo ha insegnato Paolo VI: « Il carisma non può essere contrapposto al 'munus' nella Chiesa, perché è lo stesso Spirito che opera, in primo luogo, in e mediante il 'munus' » ⁽¹⁴⁹⁾. Non, dunque, la struttura fondamentale della Chiesa unicamente carismatica, come preteso dal Küng, che parla di essa come di una struttura « che abbraccia e supera la struttura ufficiale » ⁽¹⁵⁰⁾; e neppure, come opinerebbe Legrand, il Cristo « ben più il fondamento che il fondatore della Chiesa » ⁽¹⁵¹⁾, ma l'*Ecclesiae constitutio, simul charismatica et institutionalis* ⁽¹⁵²⁾. Il Signore di ambedue le strutture è infatti lo stesso ⁽¹⁵³⁾; tutte e due « provengono da Dio e dal suo Spirito come unica fonte » ⁽¹⁵⁴⁾.

« Uno è lo Spirito » — ha detto bene il Concilio (LG. 7) — « il quale distribuisce per l'unità della Chiesa la varietà dei suoi doni » ⁽¹⁵⁵⁾; li dispensa — ha poi puntualizzato LG. 12.2 — tra i « fedeli di ogni ordine », rendendo per ciò stesso impossibile — come ha esattamente chiosato Eugenio Corecco ⁽¹⁵⁶⁾ — configurare qualsiasi antinomia tra carisma e istituzione. Ma ancora: se compete all'Autorità ecclesiastica (LG. 12.2) di « non estinguere lo Spirito, ma di esaminare tutto e ritenere ciò che non è buono », per la contraddizione che ne deriverebbe al contrario, non dovrà essere essa stessa carismatica ⁽¹⁵⁷⁾?

La verità è che carisma e istituzione si rapportano sempre, secondo una relazione benissimo qualificata dal vescovo ticinese come di « immanenza reciproca » ⁽¹⁵⁸⁾; che la separazione netta tra ufficio e ca-

(148) A. FRANZINI, *Carismi e istituzione nella Chiesa*, cit., pp. 29 e 31-32.

(149) PAOLO VI, *op. ult. cit.*, p. 586.

(150) H. KÜNG, *La structure charismatique*, cit., p. 57.

(151) H.M. LEGRAND, *op. cit.*, p. 158.

(152) Cfr. W. BERTRAMS, *op. cit.*, p. 287.

(153) Cfr. K. RAHNER, *L'elemento dinamico nella Chiesa*, cit., p. 50.

(154) E. CORECCO, v. *Carisma*, cit., p. 506.

(155) Tale insegnamento è stato energeticamente ripreso da Paolo VI (*op. e loc. ult. cit.*).

(156) Cfr. E. CORECCO, *Istituzione e carisma*, cit., pp. 88-89.

(157) Cfr. M. FIGURA, *op. cit.*, p. 31.

(158) E. CORECCO, *op. e loc. ult. cit.*

risma — minimamente fondata nel Nuovo Testamento, come potrebbe agevolmente provarsi ⁽¹⁵⁹⁾ — ha finito per costituire uno dei problemi più difficili della storia della Chiesa delle origini e della teologia in generale, soprattutto a causa dell'equivoco, esattamente denunciato dal Maestro che festeggiamo, di avere voluto identificare la plurisecolare antinomia, le lotte, le contraddizioni, le rotture effettivamente avvenute tra clero e laicato, tra i due poli cioè dell'istituzione, come se esse fossero — *tout court* — tra ministero e carisma ⁽¹⁶⁰⁾.

Così invece non è stato; né — per le ragioni già evidenziate — può essere. Tutt'al contrario: il carisma mai genera contraddizioni; piuttosto, col richiamare alla dimensione escatologica dell'esistenza della Chiesa, « sostiene l'istituzione nella ricerca della propria unità, minacciata costantemente » dalla richiamata e sempre latente antinomia ⁽¹⁶¹⁾. Quando si guardi poi alla concreta dinamica della vita interna della società ecclesiale, potrà se mai osservarsi che il carisma ha continuamente provocato ad autenticità l'istituzione, verso « una purezza sempre più grande di valori » ed ha il compito permanente di « relativizzarla nella sua eventuale pretesa di erigersi a guida autonomamente esclusiva della Chiesa » ⁽¹⁶²⁾.

Nella Chiesa, dunque, non potrà mai esserci « un uso 'selvaggio' dei carismi » ⁽¹⁶³⁾. Il carisma, invece, utile bilanciamento nei confronti di eventuali tentazioni dell'autorità ecclesiastica ad accordare una fiducia più grande « alle strutture d'autorità » ⁽¹⁶⁴⁾; il Pneuma, ancora, insieme con l'ufficio, fondatore di unità e di edificazione della Chiesa, se « ognuno dei due elementi è disposto a lasciarsi dire dall'altro », mediante un sistema che ha propri costi e tensioni, « quanto egli stesso non ha e non potrebbe darsi » ⁽¹⁶⁵⁾.

Nessuna autosufficienza, dunque, dell'ufficio; neppure se guidato dalla migliore organizzazione amministrativa o sorretto dai più corretti principi gestionali (contro la *routine* burocratica, il farsi fine

⁽¹⁵⁹⁾ Sul punto vd., esaurientemente, P. NEUNER, *op. cit.*, pp. 80 ss.

⁽¹⁶⁰⁾ Cfr. E. CORECCO, in particolare *I profili istituzionali dei movimenti*, cit., p. 389.

⁽¹⁶¹⁾ E. CORECCO, *op. e loc. ult. cit.*

⁽¹⁶²⁾ E. CORECCO, *Istituzione e carisma*, cit., pp. 88-89.

⁽¹⁶³⁾ A. ACERBI, *L'ecclesiologia sottesa alle istituzioni ecclesiali postconciliari*, in *L'ecclesiologia del Vaticano II: dinamismi e prospettive*, cit., p. 227.

⁽¹⁶⁴⁾ P. FRANSEN, *La comunione ecclesiale principio di vita*, in *L'ecclesiologia del Vaticano II*, cit., p. 166.

⁽¹⁶⁵⁾ P. NEUNER, *op. cit.*, p. 81.

a se stessi, il potere per il potere anziché per il servizio, l'irrigidimento tradizionalistico, il chiudersi preoccupati ai compiti e alle esigenze nuove)⁽¹⁶⁶⁾; al contrario, è necessario che « in ipsius institutionibus Ecclesiae eius indoles charismatica eluceat »⁽¹⁶⁷⁾.

Di fatti, il carisma come momento ultimamente giustificativo di quello istituzionale⁽¹⁶⁸⁾; la competenza delle competenze del pontefice, giustificata per la continua assistenza dello Spirito; soprattutto, l'unione tra ufficio e carisma, mai concepibile in termini soltanto istituzionali: essa stessa, invece, carismatica, giacché — ha ragione Rahner — « l'autonomia tra le due 'strutture' della Chiesa, quella istituzionale e quella carismatica, a lungo andare viene garantita solo dal Signore di ambedue e solo da Lui, quindi di nuovo in modo puramente carismatico »⁽¹⁶⁹⁾.

Il rapporto di 'immanenza reciproca' fra carisma e istituzione è al tempo stesso indicatore di una metodologia e di uno 'stile' nell'esercizio dei carismi. In esso mai dovrebbe mancare la preoccupazione dell'«oggettivo», del richiamo alla fede autentica, e del 'comunione'; la esigenza di porsi sempre a servizio dell'edificazione della comunità⁽¹⁷⁰⁾. Prima ancora che alla santificazione dell'interessato, i carismi sono infatti destinati all'edificazione della Chiesa: si tratterà allora — ha osservato Küng — di salvaguardare l'unità in mezzo alla diversità, l'ordine nella libertà, memori che nella Chiesa non si dà « ni liberté de sordonnée ni uniformité, mais ordre dans la liberté: 'Il Signore è lo Spirito e dove c'è lo Spirito del Signore c'è libertà' (2 Co. 3,17) »⁽¹⁷¹⁾. Si tratta di una tensione creativa all'interno del Corpo di Cristo, che — ha osservato dal canto suo Giovanni Paolo II — « può contribuire non solo allo sviluppo di una sana riflessione ecclesiologicala, ma anche, in modo essenzialmente pratico, al buon funzionamento delle diverse strutture che consentono ai fedeli di rispondere alla loro vocazione soprannaturale e di partecipare pienamente alla missione della Chiesa »⁽¹⁷²⁾.

⁽¹⁶⁶⁾ Cfr. K. RAHNER, *op. e loc. ult. cit.*

⁽¹⁶⁷⁾ W. BERTRAMS, *op. cit.*, pp. 323-24.

⁽¹⁶⁸⁾ Cfr. S. BERLINGÒ, *La tipicità dell'ordinamento canonico*, p. 108.

⁽¹⁶⁹⁾ K. RAHNER, *op. cit.*, p. 49 e pp. 43-46.

⁽¹⁷⁰⁾ S. DIANICH, *La Chiesa mistero di comunione*, cit., p. 89.

⁽¹⁷¹⁾ H. KÜNG, *La structure charismatique*, cit., p. 58.

⁽¹⁷²⁾ GIOVANNI PAOLO II, *Discorso alla Canon Law Society of Great Britain and Ireland*, 22 maggio 1992, in *Communicationes*, XXIV (1992), p. 10.

Si tratta, infine, di ricordare che l'autentico, perfetto carisma solo il Cristo, la pienezza del dono fatto, nello Spirito, dal Padre, pertanto, l'unità profonda che lega lo Spirito a Cristo; che, ultimamente, anche i carismi derivano dunque *da* Cristo; devono essere e citati *in* Cristo; mirano a costruire *il* Cristo: tutti tendono, insomma verso il Cristo (173).

Esito felice della nuova codificazione è l'aver « saputo identificare un nuovo soggetto protagonista ». Non più il *Klerikerrecht* del codice del '17; l'autorità, ormai principio e fondamento dell'unità di tutti i fedeli; ma sono quest'ultimi, i *christifideles*, ad essere « diventati al suo posto i protagonisti della Chiesa » (174). Anche su questo decisivo versante opera — non può non operare — il carisma: l'attenzione al ruolo del carisma — giustamente reclamata da Libero Gerosa (175) — può infatti aiutare il canonista a chiarire i problemi connessi con la nozione di persona; certamente per quanto attiene al superamento della tensione dialettica tra persona e comunità.

Ma, specialmente, accentuazione della pienezza dei valori singolari di ciascun battezzato in Cristo, reso per davvero possibile immagine dell'Uomo-Dio. Lo Spirito Santo non abita, infatti, in una Chiesa astratta, ma nell'anima di ciascun fedele, « *directement enseigné* par l'Esprit » (176). I carismi finiscono così per rappresentare « una specie di 'diritto divino'... personale », che, se non limiti o metta in alcun modo in discussione il carattere giuridico dell'ufficio gerarchico (177), non può non limitarlo, almeno nell'immediatezza del rapporto di ogni fedele con Dio, quale si instaura nella libera comunicazione dei suoi atti (178).

Saranno sempre richiesti, ben inteso, acribia critica, concretezza, equilibrio di posizioni; ma non può disattendersi che « *systema normatum iuris ecclesialis fiducia erga fideles nititur, realismo naturae laudis et haud parvipenso realismus gratiae non obliviscatur oportet* » (179); e qualora venisse meno il riconoscimento di questa « potenziale di-

(173) Cfr. L. SARTORI, *Carismi e ministeri*, cit., p. 510.

(174) E. CORECCO, *I laici nel nuovo codice di diritto canonico*, cit., p. 232.

(175) Cfr. L. GEROSA, *op. cit.*, *passim*; specialmente p. 196.

(176) H. KÜNG, *op. cit.*, p. 44.

(177) H.U. von BALTHASAR, *Esistenza sacerdotale*, cit., p. 396.

(178) Cfr. M. LÖHRER, *La gerarchia al servizio del popolo cristiano*, in *La Chiesa* anno II, cit., p. 711.

(179) R. SOBĄŃSKI, *op. cit.*, p. 85.

sione carismatica, il fedele rima(rebbe) gravemente mortificato a sua identità ecclesiale e giuridica » ⁽¹⁸⁰⁾.

Apostolicam actuositatem (3.4) ha al riguardo un valore costituzionale, a mio avviso immediatamente precettivo, quando dichiara che « all'aver ricevuto (questi) carismi, anche i più semplici, sorge per ogni credente il diritto e il dovere di esercitarli per il bene degli uomini e per l'edificazione della Chiesa » ⁽¹⁸¹⁾. Per ogni credente — si sarà notato — solo quanto al loro esercizio, perché, quanto alla loro possibile titolarità è da osservare che, pur eliminate le limitative precisazioni di precise redazioni del decreto, che pretendevano una recezione solo « quantunque » dei carismi da parte di ciascun fedele, il testo definitivo si è tuttavia rifiutato, con la precisazione del 'quoque', di dichiarare che ogni cristiano di fatto li riceva ⁽¹⁸²⁾. Resta comunque, gravissima, la lacuna del codice che siffatto diritto ha creduto di potere non riconoscere, non 'positivizzare'.

Sarebbe invece bastato guardare alla storia del diritto ecclesiale, a quella tradizione canonica opportunamente richiamata nel can. 6 § 2 del nuovo codice, per rendersi conto di quanto i carismi abbiano inteso l'ordinamento e il diritto ecclesiale: ad es. nei consigli evangelici, all'origine degli ordini e poi tradotti in molteplici forme di vita consacrata ⁽¹⁸³⁾; con la riforma genuina della Chiesa e nella evoluzione delle sue istituzioni ⁽¹⁸⁴⁾.

Ma sotto altri profili ancora può guardarsi alla centralità dello Spirito nella configurazione della persona e delle relazioni tra *christifideles* nell'ordinamento ecclesiale. Penso qui, intanto, al criterio 'nuovo', spirituale, di appartenenza ecclesiale ⁽¹⁸⁵⁾; al fatto che la dimensione relazionale vera nel diritto ecclesiale non si esaurisce nella relazione fra uomo e uomo, ma come si svolga tra fedeli cristoconformati: neppure, dunque, la sola relazione dell'uomo con Dio, ma quella, che dalla propria indefettibilmente deriva, tra il Dio che è in me e il Dio che è in te.

⁽¹⁸⁰⁾ E. CORECCO, v. *Carisma*, cit., p. 507.

⁽¹⁸¹⁾ Sul valore e importanza di questo aspetto della dottrina sui carismi personali per la fondazione stessa del diritto canonico nel mistero della Chiesa una migliore comprensione della loro dimensione sociale, cfr. J. HERRANZ, *op. cit.* a p. 39.

⁽¹⁸²⁾ Cfr. G. RAMBALDI, *Carismi e laicato nella Chiesa*, cit., p. 89.

⁽¹⁸³⁾ Cfr. E. CORECCO, *Profili istituzionali dei movimenti nella Chiesa*, cit., p. 391.

⁽¹⁸⁴⁾ Cfr. W. BERTRAMS, *op. cit.*, p. 313.

⁽¹⁸⁵⁾ Cfr. M. FIGURA, *op. cit.*, p. 29.

Spirito unisce, con « singolare immediatezza », i molti a Cristo e, quindi, tra loro: si viene precisando in tal modo — sottolinea giustamente Bonnet — « dal profondo, il senso *originale* del rapporto ecclesiale, quale relazione d'amore »⁽¹⁸⁶⁾. È per questa ragione che la Chiesa può disciplinare la risposta in coscienza dell'uomo e *Lumen Gentium* (14.2) non accontentarsi della obbedienza formale al precetto canonico, ma la esige motivata, di piena adesione al *quia praecipitur*: « Non si salva, però, anche se incorporato alla Chiesa, colui che, non perseverando nella carità, rimane sì in seno alla Chiesa col 'corpo', ma non col 'cuore' ».

La verità è che la Chiesa-società e la società-Chiesa non può essere definita senza includervi lo Spirito di Cristo⁽¹⁸⁷⁾; che il credente non saprebbe essere *en Christō* senza essere *en pneūmati*⁽¹⁸⁸⁾; che « per poter essere iscritti nella comunione ecclesiale, occorre prima di tutto possedere lo Spirito di Cristo: 'si quis autem Spiritum Christi non habet, hic non est eius' (*Rm.* 8,9) »⁽¹⁸⁹⁾. Ha avuto, pertanto, piena ragione Eugenio Corecco nel lamentare l'« anima positivista » del nuovo codice, sopravvissuta dall'antico, denunciata dalla « sorprendente » eliminazione dal can. 205, relativo ai criteri di appartenenza alla « piena comunione della Chiesa cattolica », dell'inciso « Spiritum Christi habentes ».

L'aver precisato che il carisma è elemento ontologico, « tipicamente costituzionale » dell'ordinamento ecclesiale, che appartiene alla sua costituzione materiale⁽¹⁹⁰⁾, dispensa dallo scandagliare partitamente gli specifici ambiti di applicazione dei carismi nella vita della Chiesa. Essi, del resto, non sono individuabili o determinabili a priori, se è vero che lo Spirito 'soffia dove vuole' e partecipa i suoi doni 'come vuole'⁽¹⁹¹⁾. Volendo tuttavia provare a individuare i principali ambiti della loro rilevanza, sotto il profilo dei « valori » costituzionali ricorderei qui i principi fondamentali, segnalati da Corecco: trattarsi di doni particolari per la costruzione della comunione ecclesiale; costituire il fondamento del diritto-dovere di collaborazione dei fedeli alla missione

(186) P.A. BONNET, 'Continuità' e 'discontinuità', cit., pp. 36-37.

(187) Y. CONGAR, *Implicazioni cristologiche e pneumatologiche dell'ecclesiologia del Vaticano II*, in *L'ecclesiologia del Vaticano II: dinamismi e prospettive*, cit., p. 102.

(188) J.M.R. TILLARD, *Chair de l'Eglise, chair du Christ. Aux sources de l'ecclésiologie de communion*, Paris 1992, pp. 16-17.

(189) PAOLO VI, *Discorso ai partecipanti*, cit., p. 583.

(190) Cfr. E. CORECCO, rispettivamente: *Istituzione e carisma*, pp. 87 e 85; *Profili istituzionali*, cit., p. 388.

(191) S. BERLINGÒ, *La tipicità dell'ordinamento canonico*, cit., p. 129.

della Chiesa e, finalmente, essere un limite preciso all'esercizio della *sacra potestas* ⁽¹⁹²⁾. E per l'ambito della loro concreta applicazione nella esperienza giuridica ordinaria della Chiesa, con Sobański vorrei suggerire non solo quello del diritto consuetudinario, delle strutture di corresponsabilità nella Chiesa, dei movimenti ecclesiali; ma quelli di ogni possibile realizzazione della libertà, o della nozione di legge, della sua accettazione e concretizzazione ⁽¹⁹³⁾.

L'aspetto giuridicamente più significativo è quello del discernimento dei carismi: a quale autorità compete; più ancora problematicamente: con quali criteri possa essere esercitato. Il problema trascorre per tutta l'esperienza ecclesiale, se già Paolo ammoniva i Tessalonicesi a che fosse provata la genuinità dei carismi, suggerendo il criterio della loro autentica provenienza divina e il giovamento reale all'*ordo Ecclesiae* ⁽¹⁹⁴⁾. Accenno soltanto: il problema è di stabilire quanto proviene effettivamente dallo Spirito, e non può essere soffocato, e quanto è di origine semplicemente umana (e può essere cambiato) ⁽¹⁹⁵⁾. *Lumen Gentium* 12.2 è perentoria sul punto: « Il giudizio sulla loro genuinità e ordinato uso appartiene all'Autorità ecclesiastica »; ma è un giudizio — lo ha bene posto in rilievo Libero Gerosa — ch'essa esercita all'interno di un proprio carisma originario, quello *veritatis certum* (DV. 8.2), elargito dallo Spirito ai successori degli apostoli ⁽¹⁹⁶⁾. Qui — mentre ricordo commosso la figura di Pedro Lombardia — vorrei solo suggerire la misura, l'equilibrio e il metodo che l'amico e maestro spagnolo suggeriva: che « in tutte le manifestazioni fondamentali della vita comunitaria della Chiesa *in hoc saeculo* appaiono elementi giuridici e *in nessuna tutto è giuridico* ». Mi sembra, infatti, derivare da qui il suggerimento a rifiutare la piena autosufficienza del solo criterio giuridico nell'apprezzamento e valutazione dei carismi. Non a caso Lombardia poteva spingersi a suggerire e a constatare come sia anche « da mettere in conto la sofferenza dei carismi come una ricchezza della Chiesa » ⁽¹⁹⁷⁾.

* * *

⁽¹⁹²⁾ Cfr. E. CORECCO, in particolare *Istituzione e carisma*, cit., p. 94.

⁽¹⁹³⁾ R. SOBAŃSKI, *op. cit.*, pp. 76-77; 82-83.

⁽¹⁹⁴⁾ Cfr. W. BERTRAMS, *op. cit.*, p. 311.

⁽¹⁹⁵⁾ Cfr. S. BERLINGÒ, *Giustizia e carità*, cit., p. 80.

⁽¹⁹⁶⁾ Cfr. L. GEROSA, *op. cit.*, p. 51.

⁽¹⁹⁷⁾ Vd. P. LOMBARDIA, *Rilevanza dei carismi personali nell'ordinamento canonico*, in *DE*, 1969, rispettivamente pp. 13 e 10.

Ricondotto da Paolo a una manifestazione particolare dello Spirito: « A ciascuno è data una manifestazione particolare dello Spirito per l'utilità comune... a uno la fede per mezzo dello stesso Spirito » (1 Co. 12,9), il *sensus fidei* — quando non si voglia accedere all'impostazione rovesciata, che io volentieri propugnerei: essere in realtà tutti i carismi espressione del *sensus fidelium* — a ben vedere è il principale tra i carismi elargiti dallo Spirito.

La esperienza della fede è infatti per davvero il 'primum' radicale nella Chiesa ⁽¹⁹⁸⁾; è la speciale forma di conoscenza che spetta a ciascun fedele, ammaestrato dallo Spirito ⁽¹⁹⁹⁾; è la forma più piena della autocoscienza ecclesiale ⁽²⁰⁰⁾, il modo con cui il popolo di Dio, con « una immedesimazione sempre più intensa del messaggio nelle opere e nella vita... in virtù dell'azione incessante dello Spirito » ⁽²⁰¹⁾, partecipa, unitamente con il Cristo, all'azione costituzionale dell'ordinamento ⁽²⁰²⁾.

La Chiesa-mistero, oggetto di fede, è pure soggetto della propria fede in Dio ⁽²⁰³⁾: è per questo che non può parlarsi di essa « come di un'entità sociale di cui basta conoscere gli statuti per capirne il significato. La Chiesa... si costituisce per la fede dei suoi componenti » ⁽²⁰⁴⁾. Nella fede siamo tutti uguali, fratelli; tutti e sempre credenti, tutti ugualmente tenuti alla sottomissione alla Parola ⁽²⁰⁵⁾; la confessione della fede, finalmente, è il principio di ordine e di unità della Chiesa ⁽²⁰⁶⁾. Fede cattolica, anzitutto: l'oggetto della fede, rispetto alla quale Vincenzo di Lérin ammoniva giustamente: « magnopere curandum est ut id teneamus, quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est » ⁽²⁰⁷⁾; ma anche la *fides qua creditur*, capace di penetrare

⁽¹⁹⁸⁾ Cfr. L. SARTORI, *Qual è il criterio per stabilire il « sensus fidelium »*, in *Concilium*, 8/1981, p. 118.

⁽¹⁹⁹⁾ Cfr. H. VOLGRIMLER, *Dal 'sensus fidei' al 'consensus fidelium'*, in *Concilium*, 4/1985, p. 15; H. KÜNG, *op. cit.*, p. 44.

⁽²⁰⁰⁾ Concorda R. SOBAŃSKI, *La Chiesa e il suo diritto*, cit., pp. 1920. Vd. anche la mia *Presentazione*, cit., pp. VII-XIX.

⁽²⁰¹⁾ S. BERLINGÒ, *Giustizia e carità*, cit., p. 56.

⁽²⁰²⁾ Concorda J. HERVADA, *Diritto costituzionale canonico*, Milano 1989, p. 14.

⁽²⁰³⁾ Vd. O. SEMMELROTH, *La Chiesa, nuovo popolo di Dio*, in *La Chiesa del Vaticano II*, cit., p. 439.

⁽²⁰⁴⁾ S. DIANICH, *La Chiesa mistero di comunione*, cit., p. 10.

⁽²⁰⁵⁾ Cfr. L. SARTORI, *op. e loc. ult. cit.*

⁽²⁰⁶⁾ Cfr. A. ACERBI, *Due ecclesiologie*, cit., p. 509.

⁽²⁰⁷⁾ VINCENZO DI LERIN, *Commonitorium*, XXIV, in *PL*, V, Parisiis 1865, col. 670. Sul punto vd. anche, K. WALF, *op. cit.*, p. 25.

la *fides quae* ⁽²⁰⁸⁾. La confessione di fede, l'«id quod creditum est» non regolabile dal solo principio di maggioranza, ma da quello della testimonianza e della recezione ⁽²⁰⁹⁾: dal *consensus ecclesiae*. In un senso molto profondo, l'autorità ultima nella Chiesa — ha potuto scrivere Bouyer — appartiene al *sensus fidelium*: « a questo *noûs Christoû* che lo Spirito Santo comunica all'intero corpo dei fedeli e a ciascuno in particolare, a misura del suo inserimento in questo corpo, della sua effettiva partecipazione allo Spirito che l'anima » ⁽²¹⁰⁾.

C'è un aspetto noetico e uno pratico del senso della fede. I doni dello Spirito non riguardano solo « contemplazione statica e astratta di dottrine, ma *storia e dinamismo di sviluppo* delle implicazioni del seme della Parola, per portarne a maturazione i frutti, sia sul piano della penetrazione conoscitiva come su quello della verifica nella prassi » ⁽²¹¹⁾. *Lumen Gentium* 12.1 ha consentito, in certo senso, ad affiancare alla ortodossia una ortoprassi del popolo di Dio, il quale « con retto giudizio penetra (nella Parola) più a fondo e più pienamente l'applica nella vita » e ha portato a unità definitiva i due profili. Di fatto, continua forse ad essere più vero che il senso della fede opera tipicamente nella prassi; che i laici sperimentano i valori e le credenze induttivamente; che il senso della fede pesa piuttosto « sulle *domande* » che « non sulle risposte...produce interrogativi, spinge alla ricerca di soluzioni » ⁽²¹²⁾. Sono sotto gli occhi di tutti le possibili 'debolezze' del senso della fede: « debolezze della fede di gran parte del popolo », « dubbie unilateralità », « incapacità per questioni sottili » ⁽²¹³⁾. A riguardo del fatto che non possa formarsi un *sensus fidei* nelle questioni che richiedono un grado superiore di cultura e di esperienza, riservate al giudizio degli esperti replicherei però che il laico non è più « l'illetterato del Medioevo o unicamente

⁽²⁰⁸⁾ Y. CONGAR, *La Tradition et les traditions. Essai historique*, Paris 1960, p. 256.

⁽²⁰⁹⁾ Cfr. A. ACERBI, *L'ecclesiologia sottesa alle istituzioni ecclesiali postconciliarri*, cit., p. 226.

⁽²¹⁰⁾ L. BOUYER, *op. cit.*, pp. 438-39.

⁽²¹¹⁾ L. SARTORI, *Qual è il criterio*, cit., p. 118.

⁽²¹²⁾ S. MARTIN, *Sul concetto teologico-canonistico di sensus fidei*, in *Studi sul primo libro del Codex Iuris Canonici*, a cura di S. GHERRO, Padova 1993, p. 160.

⁽²¹³⁾ K. RAHNER - K. LEHMANN, *Storicità della mediazione*, in *Mysterium salutis*, II, Brescia 1968, p. 351, che riprendono sul punto l'insegnamento di C. DILLEN-SCHNEIDER, *Le sens de la foi et le progrès dogmatique du mystère marial*, Romae 1954, specie pp. 317-374.

il principe, con cui trattava la gerarchia ecclesiastica » ⁽²¹⁴⁾. Ma il *sensus fidei* non si identificherà mai con la sola opinione pubblica e neppure con la scienza, competenza e prestigio per cui i fedeli hanno « il diritto, e anzi talvolta anche il dovere, di manifestare...il loro pensiero su ciò che riguarda il bene della Chiesa » (LG. 37.1; can. 212 § 3) ⁽²¹⁵⁾. I fedeli poi, che nella coerenza del pensiero e dell'azione conservano la fede, non solo la trasmettono, operando come « soggetti corporativi della tradizione », ma la sviluppano ⁽²¹⁶⁾. Da qui l'irrinunciabile importanza della *Ecclesiae primitivae forma*, e il riconoscimento dell'indefettibilità per il 'farsi' della fede di storia e sviluppo del genere umano (GS. 44.1); da qui, ancora, l'esigenza di una permanente attenzione ai 'segni dei tempi', da scrutare alla luce del Vangelo (GS. 4.1) ⁽²¹⁷⁾; di rendere realmente partecipe « ciascun uomo dell'unica parola di Dio...attraverso le risorse della cultura che gli è singolarmente propria » ⁽²¹⁸⁾.

È stato indifferibile per la teologia moderna il ritorno, salutato con soddisfazione da Eugenio Corecco, ad una conoscenza di 'tipo sapienziale'. Si è « messo in evidenza che la fede, se non è vissuta realmente come criterio pratico di vita, si rivela ultimamente anche incapace di svolgere un ruolo reale come strumento conoscitivo e di giudizio » ⁽²¹⁹⁾. A questi risultati si è potuti pervenire non per la sola considerazione che l'uomo di fede è sempre in creazione: la fede, infatti, non è mai un 'avere', ma costituisce sempre un « essere » ⁽²²⁰⁾; che il consenso « non è mai 'cosa fatta', poiché la vita continua, con la diversità dei suoi problemi: il consenso è sempre in divenire » ⁽²²¹⁾; né per l'altrettanto valida osservazione di Berlingò, che « il modulo della Rivelazione cristiana non equivale...al puro e semplice 'svelamento' di una visione pre-formata o di una regola pre-scritta. Esso è piuttosto accostabile al 'farsi' della verità e al suo manifestarsi attra-

⁽²¹⁴⁾ J. BEYER, *Laïcité ou peuple de Dieu*, in *La Chiesa dopo il Concilio* (Atti del Congresso Internazionale di diritto canonico), III, Milano 1972, p. 242.

⁽²¹⁵⁾ J. HERVADA, *op. cit.*, p. 262.

⁽²¹⁶⁾ Y. CONGAR, *op. cit.*, II. *Essai théologique*, Paris 1963, pp. 91 ss.

⁽²¹⁷⁾ Vd. H. WALDENFELS, *Autorità e conoscenza*, in *Concilium*, 4/1985, p. 61.

⁽²¹⁸⁾ P.A. BONNET, *La Chiesa particolare nel segno del pluralismo ecclesiale*, in *Ius in vita et in missione Ecclesiae*, cit., p. 467.

⁽²¹⁹⁾ E. CORECCO, *I diritti fondamentali del cristiano*, cit., p. 181.

⁽²²⁰⁾ Cfr. J. ELLUL, *Recherches sur le droit et l'Évangile*, in AA. VV., *Cristianesimo secolarizzazione e diritto moderno*, a cura di L. LOMBARDI VALLAURI e G. DILCHER, Milano 1981, p. 120.

⁽²²¹⁾ H. VOLGRIMLER, *op. cit.*, p. 23.

verso l'azione e il vivere » (222). Il senso della fede consente in realtà a una interpretazione 'globale' della vita dei credenti e dell'ordinamento ecclesiale e dunque, sul versante giuridico-istituzionale, a « una comunicazione giuridica pluralistica, non arroccata in un'unica cultura del diritto », secondo la superata mentalità 'classicista' (223). Viene così evitato il rischio di sempre possibili ritorni, che si vorrebbero però scongiurati per sempre, a un diritto pensato e costruito nelle sole accademie (*Professorenrecht*) (224). Il senso della fede consente di fatti al definitivo superamento di ogni divisione tra *Ecclesia docens* e *discens*, tra 'foi savante' e fede popolare (225).

Quanto, da ultimo, rileva specialmente nel *sensus fidei* è il valore dell'esperienza del credente, forse la forma di conoscenza più rivelatrice nell'ordine religioso (226); l'esperienza vissuta, non il solo razionalmente comprensibile. In qualche misura si è oggi capito che « l'autorità della ragione deve essere posta sotto la critica dell'umanità sofferente » (227); che l'ermeneutica globale del mistero rivelato non discende da sole « deduzioni logico-formali dai testi scritturistici » o dal « mero ossequio al principio d'autorità », ma dall'economia-dispensa (228), percettibile più facilmente nel senso pratico della fede.

Il *sensus fidei*, che si traduce nel *consensus fidelium*, finisce con l'essere la coscienza collettiva della Chiesa (229). È il volto nuovo del consenso e della partecipazione corresponsabile dei fedeli alla vita della comunione; è il criterio finale, la meta ultima e la forma ideale di vita nell'ordinamento ecclesiale. È un vero e proprio *locus theologicus*, in

(222) S. BERLINGÒ, rispettivamente: *La tipicità dell'ordinamento canonico*, cit., pp. 111 e 119; *Giustizia e carità*, cit., p. 67.

(223) P.A. BONNET, 'Continuità' e 'discontinuità', cit., p. 45, che utilizza con molta efficacia l'insegnamento di B. LONERGAN, *Method in Theology*, London 1971 (tr. it. di G.B. Sala, Brescia 1975).

(224) Cfr. G. LO CASTRO, *Interpretazione e diritto naturale*, cit., p. 72.

(225) J.M.R. TILLARD, *Eglise d'Eglises. L'ecclésiologie de communion*, Paris 1987, pp. 145 e 148.

(226) Per uguali accenti cfr. O. GONZÁLEZ HERNÁNDEZ, *op. cit.*, specie a p. 243; N. TIMPE, *op. cit.*, p. 8, che riferisce qui la dottrina di B. van Leeuwen.

(227) E. SCHILLEBEECKX, *Autorità dottrinale di tutti. Riflessioni sulla struttura del Nuovo Testamento*, in *Concilium*, 4/1985, p. 36.

(228) Cfr. S. BERLINGÒ, *Giustizia e carità*, cit., p. 57, nt. 36 e, più ampiamente, l'intero saggio: *Il diritto canonico e la « revelatio »-« dispensatio Ecclesiae »*, *ivi*, pp. 38-112.

(229) Era questa la concezione del Newmann sul « *sensus fidelium* ». Al riguardo, cfr., approfonditamente, J. COULSON, *Il magistero dell'unica chiesa e le sue relazioni col « *sensus fidelium* »*, in *Concilium*, 8/1975, pp. 141-42.

cui è dato « leggere la forza della Parola trasmessa, per coglierne risonanze originali e implicazioni sempre nuove »⁽²³⁰⁾, dove il popolo di Dio è costantemente rimandato « ad un contesto di riferimento teonomo »⁽²³¹⁾. È realtà ecclesiale sempre più decisiva, inevitabile; ma anche sempre più difficile, perché complessa e facilmente strumentalizzabile⁽²³²⁾. Alla sua realizzazione non valgono strumenti o consensi democratici; non appare sufficiente la voce della pubblica opinione o l'opera suasiua dei mezzi di comunicazione. L'unanimità, la concordia, il consenso più ampio possibile, che da sempre sono stati considerati nella Chiesa « segni dell'azione dello Spirito Santo e quindi garanzia di verità », non esprimono infatti la sola « somma numerica più o meno perfetta delle voci particolari, ma la totalità della memoria della Chiesa »⁽²³³⁾.

La recezione della fede e delle norme che la traducono nella vita quotidiana dell'ordinamento è conferma di verità, è un'altra forma della comunione ecclesiale⁽²³⁴⁾; capace di creare una sostanziale parità fra laici e chierici, di porre entrambi in modo uguale sotto l'unica Parola del Signore, il carisma del *sensus fidei* appare il « momento genetico comune », che supera ormai la rigida contrapposizione delle due classi medioevali⁽²³⁵⁾.

È stato detto bene: il senso della fede è l'inserimento di un *amen* individuale nel grande cuore della Chiesa⁽²³⁶⁾. Non per questo ci si può però sentire legittimati a pensare al *sensus fidei* con una lettura di carattere conservatore e riduttivo (come è stato, ad es., per la *Vehementer nos* di Pio X: « multitudinis autem officium sit gubernari se pati et rectorum sequi ductum obedienter »)⁽²³⁷⁾, come se si tratti solo di un'infallibilità passiva, che presuppone sempre la predicazione del magiste-

⁽²³⁰⁾ Cfr. L. SARTORI, *Qual è il criterio*, cit. pp. 119-120.

⁽²³¹⁾ R. POTZ, *Concetto di diritto ed evoluzione del diritto secondo il Codice di diritto canonico del 1983*, cit., p. 44, nt. 10.

⁽²³²⁾ Cfr. L. SARTORI, *op. ult. cit.*, p. 123.

⁽²³³⁾ Y. CONGAR, *La recezione come realtà ecclesiologica*, in *Concilium*, 7/1972, rispettivamente pp. 98 e 88.

⁽²³⁴⁾ Cfr. in modo analogo P. FRANSEN, *La comunione ecclesiale principio di vita*, cit., *passim* e, specialmente, p. 183.

⁽²³⁵⁾ S. MARTIN, *op. cit.*, p. 157.

⁽²³⁶⁾ J.M.R. TILLARD, *Eglise d'Eglises*, cit., p. 166.

⁽²³⁷⁾ Vd. al riguardo, più ampiamente, J. DENIS, *La dialectique législateur - fidèles dans la formation du droit coutumier de l'Eglise*, in *La norma en el derecho canónico. Actas del III Congreso internacional de derecho canónico* (Pamplona, 10-15 de octubre de 1976), I, Pamplona 1979, p. 736.

ro. Quantunque non integri *Lebramt* alcuno, è indubbio esistere un' autorità dottrinale dei fedeli (*Lebrautorität*); che essi hanno un ruolo attivo nello sviluppo della fede; che aggiungono qualcosa al magistero. Lo avevano già osservato Newmann e Scheeben⁽²³⁸⁾; lo ha ribadito Congar: « Il *sensus fidelium* non si riduce all'atto del magistero ma gli aggiunge il valore suo proprio di testimonianza ed, eventualmente, di sviluppo »⁽²³⁹⁾. Numerosi passi conciliari (LG. 12 e 37; DV. 10; AA. 2 e 3; GS. 43) hanno infine confermato che l'autorità magisteriale dell'ufficio ecclesiastico poggia sulla testimonianza di fede della Chiesa intera⁽²⁴⁰⁾. Di fronte a questo 'dogma popolare' (s. Agostino), a questo 'catechismo concreto'⁽²⁴¹⁾, la funzione del magistero sarà di garantire « lo spazio istituzionale, in cui è possibile un dialogo aperto e pubblico », memore che il dato ordinario dev'essere nella Chiesa « il rinvenimento della verità collettivo e dialogico »⁽²⁴²⁾. Rispetto al *sensus fidei* della Chiesa, la *communio fidelium*, sociologicamente prioritaria rispetto a quella *episcoporum*, ne diventa in qualche modo normativa⁽²⁴³⁾: nel senso almeno che la pronuncia magisteriale, non assunta *ex consensu Ecclesiae*, non potrà mai avvenire senza l'*in* e il *cum* dell'assentimento del popolo di Dio.

Il *sensus fidelium*, che ha una « prestigiosa tradizione nella teologia cristiana »⁽²⁴⁴⁾, perché indica la capacità quasi istintiva del fedele di recepire e di aderire all'oggetto di fede, ripropone in definitiva la permanente validità della Tradizione stessa (questa volta con la T maiuscola) che costituisce e incarna: sino a farne — come di fatto essa è — l'« evangelo vivente nella Chiesa »⁽²⁴⁵⁾.

(238) Sull'importante pensiero teologico dello Scheeben e del card. Newmann rinvio al saggio di S. MARTIN, *op. cit.*, specie a p. 153.

(239) Y. CONGAR, *La Tradition et les traditions*, II, cit., p. 91.

(240) Vd. al riguardo J.B. METZ - E. SCHILLEBEECKX, *Dall'eredità del Concilio (editoriale)*, in *Concilium*, 4/1985, pp. 11-14.

(241) Il riferimento alla dottrina di S. Agostino e all'insegnamento di K. RAHNER è in H. VOLGRIMLER, *op. cit.*, rispettivamente a pp. 17 e 21.

(242) Sul pensiero di W. KASPER, *Die Lehre von Tradition in der Römischen Schule*, Freiburg-Basel-Wien, 1962, pp. 63-65, cfr. H. FRIES, *C'è un magistero dei fedeli?*, in *Concilium*, 4/1995, p. 124.

(243) Una lettura più radicale trovasi in J.C. GROOT, *Aspetti orizzontali della collegialità*, in *La Chiesa del Vaticano II*, cit., pp. 778 ss.

(244) P. GRANFIELD, *Il 'sensus fidelium' nella scelta del vescovo*, in *Concilium*, 7/1980, p. 69.

(245) L'insegnamento del Möhler è ripreso da Y. CONGAR, *La Tradition*, I, cit., p. 247.

Quando si guardi ad aspetti propriamente giuridici del *sensus fidei*, l'attenzione si porta sul fatto che esso ha costituito la base primaria del diritto divino rivelato dal Fondatore, affermatosi socialmente nella prima comunità dei credenti. Trattasi di una giuridicità originaria, scaturita dal « 'sensus fidelium' coevo al sorgere stesso dell'ordinamento, anche se tale 'sentimento' o 'nucleo' o 'schema' di legalità originaria non può considerarsi pienamente e definitivamente identificato dal grado di 'riconoscimento' 'formale' cui è pervenuta la più antica comunità » (246).

Col formarsi di una tradizione canonica il *sensus fidelium* soccorre quale permanente fattore di *positivizzazione* del diritto divino lungo il corso della storia dell'ordinamento ecclesiale. Quanto al diritto ecclesiastico umano, nell'attuale crisi diffusa del vivere secondo diritto e dell'« indebolimento della caratteristica di 'obbligatorietà' della norma canonica », a livello delle coscienze personali, delle relazioni inter-soggettive e dei fedeli con l'autorità (247), il *sensus fidei*, inteso nella originaria e feconda potenzialità, dovrebbe di norma aiutare il popolo cristiano a vivere secondo i 'valori' di fede, speranza e carità espressi dall'ordinamento, e a superare la distanza 'affettiva' che molti credenti provano ancora verso il diritto ecclesiale. Non è però da tacere che il 'sentimento' di fede, radicato nel profondo della coscienza di ciascun consociato, potrà costituire anche la scaturigine ultima di istituti tipici dell'ordinamento ecclesiale: la *relaxatio* o la *emendatio legis*, la *ignorantia*, il *dubium iuris*, il grave incommodo, il privilegio, la dispensa, la dissimulazione e la tolleranza, sino a poter costituire il momento epicheietico del valore dell'atto *contra legem*, dell'obiezione stessa di coscienza.

Il *sensus fidei* è dunque forma dinamica ordinaria di interpretazione della norma canonica; una sorta di *law in action* che si contrappone alla *law in book*, alla vincolatività della interpretazione normativamente suggerita. Il nuovo codice non ha infatti saputo tenere adeguato conto che nella Chiesa tutti i fedeli sono interpreti del diritto. Con la riduttiva ermeneutica adottata (cann. 16, 19 e pure il can. 20, che fa riferimento al « modo di sentire comune e costante » dei soli giuristi), ha invece sovraordinato la interpretazione 'autentica' sulla comune responsabilità dei fedeli (248). Ha finito in tal modo per sottolineare

(246) S. BERLINGÒ, *Giustizia e carità*, cit., p. 72.

(247) Sul punto vedasi, più ampiamente, J. HERRANZ, *op. cit.*, p. 46.

(248) Vd. al riguardo le puntuali osservazioni di G. LO CASTRO, *Interpretazione e diritto naturale*, cit., pp. 69 ss.

ulteriormente che la tendenza alla partecipazione di tutti i fedeli alla vita dell'ordinamento è stata realizzata con « una prudenza immensa e in modo piuttosto timoroso, come se si schiacciasse il pedale del freno »⁽²⁴⁹⁾.

Nel contesto ermeneutico della vita di fede dei cristiani, nella *conspiratio pastorum et fidelium*, che ben s'attaglia agli stretti nessi fra partecipazione e interpretazione suggeriti dalle moderne ermeneutiche argomentative e simboliche e da più lontane dottrine teologiche di ermeneutica 'globale' (Möhler e la scuola di Tubinga; il card. Newman)⁽²⁵⁰⁾, il canonista non dovrà pertanto scordare che suo compito è di contribuire ad « alimentare la comunicazione tra il linguaggio comune del *sensus fidei* e il linguaggio dell'*interpretatio prudentium* »⁽²⁵¹⁾. Si tratterà per lui di impegnarsi in una sorta di 'interpretazione infinita'⁽²⁵²⁾ del diritto vivente *nella e della Chiesa*⁽²⁵³⁾; di saper cogliere nel *sensus fidei*, realtà dinamica e non racchiudibile in rigide concettualità formali, il 'principio di obbligazione politica' del fedele verso l'ordinamento, « il suo permanente atteggiamento di soggezione e di obbedienza verso il complesso degli istituti, delle leggi e dei valori che lo compongono »⁽²⁵⁴⁾.

Il *sensus fidei* è altresì indice che la vita del fedele scorre nell'ordinamento tra due poli, la obbedienza e la responsabilità (can. 212 § 1); che il *consensus ecclesiae* è la forma tipica della corresponsabilità nella Chiesa⁽²⁵⁵⁾. Esso non crea, ma riceve la rivelazione; non è la parola di Dio, ma la risposta a questa; non sarà dunque mai autonomo: « la sua legge è l'obbedienza »⁽²⁵⁶⁾. L'incontro col Cristo costituisce il « mistero più profondo del rapporto autorità-

⁽²⁴⁹⁾ R. SOBAŃSKI, *Les idées maîtresses*, cit., p. 290.

⁽²⁵⁰⁾ Vd. sul punto le penetranti osservazioni di S. BERLINGÒ, *Riflessi del Codice* 1983, cit., specie pp. 62-63 e *La tipicità dell'ordinamento canonico*, cit., p. 111.

⁽²⁵¹⁾ S. BERLINGÒ, *Riflessi*, cit., p. 90.

⁽²⁵²⁾ Vd. P.C. BORI, *L'interpretazione infinita. L'ermeneutica cristiana e le sue trasformazioni*, Bologna 1987.

⁽²⁵³⁾ Cfr. sul punto l'ampio saggio di R. MAZZOLA, *Inculturazione e diritto vivente nell'ordinamento giuridico della Chiesa*, in corso di pubblicazione negli Atti delle Giornate canonistiche di studio (Venezia, 6-7 giugno 1994).

⁽²⁵⁴⁾ V. FROSINI, v. *Ordinamento giuridico*, cit., p. 653.

⁽²⁵⁵⁾ Sulla corresponsabilità nella Chiesa cfr. R. BERTOLINO, *Brevi annotazioni su libertà, comunione e corresponsabilità nella Chiesa*, in *Il nuovo diritto ecclesiale tra coscienza dell'uomo e istituzione*, cit., pp. 145 ss., specie a pp. 166 ss.

⁽²⁵⁶⁾ H. KÜNG, *La structure charismatique*, cit., p. 46.

obbedienza nella Chiesa » ⁽²⁵⁷⁾: un'obbedienza che travalica l'autorità, dovuta al Signore. Quest'ultima non è potere *del*, né *sul* popolo di Dio, ma autorità *nel* popolo ⁽²⁵⁸⁾. Il senso della fede, che si realizza nel popolo cristiano « sub ductu sacri magisterii » (LG. 12), ha la sua causalità diretta nello Spirito Santo. Nella costituzione dogmatica sulla divina rivelazione, la *Dei Verbum* (al n. 10) si è dettato di fatti di una adesione al sacro deposito della Parola di Dio della « tota plebs sancta Pastoribus suis adunata » e di come debba aversi « in tradita fide tenenda, exercenda profitendaque singularis...Antistitum et fidelium conspiratio ».

Nell'esercizio del magistero e nella certificazione della verità, i Pastori si collocano però, come gli altri credenti, all'interno del popolo di Dio e godono dello stesso *sensus fidei* di questo. Perentoria è al riguardo la *Dei Verbum*, n. 10: « Quod quidem Magisterium non supra verbum Dei est, sed eidem ministrat ». Mi sembra perciò ancora attuale l'interrogativo di Beyer se « Ne faudrait-il donc pas replacer le sacerdoce dans le peuple de Dieu et replacer le peuple de Dieu uni devant le Seigneur » ⁽²⁵⁹⁾. Proprio per questo la obbedienza-recezione del popolo cristiano non avviene secondo la scansione di un rapporto *secundum sub et supra*: esige un apporto proprio, di consenso e di giudizio ⁽²⁶⁰⁾; il senso della fede, che soppesa la razionalità dell'*ordinatio* normativa, ne coglie la necessaria dimensione assiologica, la cui 'trasparenza' è indispensabile nella applicazione delle norme ⁽²⁶¹⁾.

Il *consensus fidelium*, finalmente, causativo della consuetudine, vero *carisma comunitario* del popolo di Dio, capace di manifestare « la vitalità della comunità sotto l'azione dello Spirito di Cristo » ⁽²⁶²⁾. Sia consentito non ripetere qui pagine da me già scritte sul punto e a quelle rinviare eventualmente ⁽²⁶³⁾; ma credo proprio che se il cristia-

⁽²⁵⁷⁾ A. MÜLLER, *Autorité et obéissance dans l'Eglise*, in *Concilium* (ed. francese), 15/1966, p. 70.

⁽²⁵⁸⁾ W. AYMANS, *Autorità apostolica nel popolo di Dio. Sul fondamento e i limiti del mandato spirituale*, in *Diritto canonico e comunione ecclesiale. Saggi di diritto canonico in prospettiva teologica*, Torino 1993, p. 125.

⁽²⁵⁹⁾ J. BEYER, *op. cit.*, p. 236.

⁽²⁶⁰⁾ Sul punto vedansi le penetranti riflessioni di Y. CONGAR, *La recezione*, cit., pp. 77 ss.

⁽²⁶¹⁾ R. SOBAŃSKI, *Charisma et norma canonica*, cit., pp. 87-88.

⁽²⁶²⁾ F.J. URRUTIA, *De consuetudine canonica novi canones studio proponuntur*, in *PRMCL*, 1981, p. 77.

⁽²⁶³⁾ R. BERTOLINO, *Spunti metodologici per una dottrina della consuetudine nel diritto canonico*, in *Il nuovo diritto ecclesiale*, cit., pp. 45-81.

no fedele, membro del popolo di Dio, quando 'consenta' comunionalmente con i pastori e gli altri fedeli, è in grado di esprimere il vero *sensus fidei* della Chiesa, a fortiori egli deve essere ritenuto capace — e con lui la comunità ecclesiale — di quel qualcosa di meno che è la produzione di una regola, di una norma consuetudinaria: perché questa altro non è che lo specchio riflesso, la non remota *ordinatio pratica* della *regula fidei* creduta. Nel *consensus communionis*, il consenso della Chiesa *intrinsece a fide informatus*, si coniugano il *consensus communitatis*, l'elemento materiale della consuetudine, e il requisito formale del consenso del legislatore. All'interno del *consensus communionis* sarà possibile separare — ma come parti di un tutto, incapaci di esistere autonomamente, da sé — il *consensus fidelium* e quello *antistitutum*; rispetto al *consensus communionis* è dato verificare la piena ed *actuosa participatio* di tutto il popolo cristiano al *munus docendi* e a quello stesso *regendi*.

Presupposto per la riscoperta del ruolo del popolo cristiano nell'elaborazione del *sensus fidei* è stata infatti la ormai acquisita consapevolezza del sacerdozio comune di tutti i fedeli. Sul punto Eugenio Corecco ha scritto pagine definitive e belle, intessute da profonda sensibilità per il reclamo della posizione di eguaglianza e della partecipazione di tutti i fedeli alla missione della Chiesa-comunione: oggetto e realtà del Suo studio appassionato e della Sua feconda vita ministeriale.

Accenno soltanto all'aspetto centrale di tale magistero. Fermo è l'insegnamento che l'istituzione ecclesiale non è riducibile al sacerdozio ministeriale. Ad essa appartiene anche il sacerdozio comune, fondamento, insieme con il *sensus fidei*, della partecipazione di tutti i fedeli alla missione della Chiesa nel mondo. Il senso della fede e il sacerdozio comune costituiscono infatti un elemento ontologico-giuridico alla partecipazione dei fedeli ai tre *munera* di Cristo⁽²⁶⁴⁾. Nel sacerdozio comune, che comprende anche il 'sensus fidei', si realizza invero la partecipazione 'suo modo' e 'pro sua parte' (LG. 31.1) di ogni fedele al sacerdozio di Cristo nella dimensione soggettiva.

⁽²⁶⁴⁾ Cfr. ad es. E. CORECCO, *Profili istituzionali dei movimenti nella Chiesa*, cit., pp. 375 ss.; *I laici nel nuovo codice di diritto canonico*, cit., pp. 227 ss.; *I presupposti culturali ed ecclesiologici del nuovo «Codex»*, cit., pp. 97 ss.; v. *Battesimo*, in *DDPubbl*, II, Torino 1987, pp. 212 ss.; *L'apporto della teologia*, cit., pp. 31 ss., specie a p. 43.

va ⁽²⁶⁵⁾. Solo una riduttiva impostazione teologica ha potuto portare alla scorretta posizione della nuova codificazione, che ha definito negativamente il sacerdozio comune dei fedeli, come forma di non partecipazione al sacerdozio ministeriale; su di essa ha anche influito, in modo decisivo, l'aver disatteso completamente il ruolo del carisma.

Severo è pertanto il giudizio conclusivo di Corecco sulla parte del nuovo codice, che attiene al sacerdozio comune e al *sensus fidei*, cui del resto sono stati fatti solo rapidi cenni nei cann. 836 e 750, oltretutto « con grave mutilazione di significato » ⁽²⁶⁶⁾. L'occasione propizia, fondata sul lineare insegnamento del Concilio sul sacerdozio comune, è stata mancata dal nuovo codice, perché il *munus regendi* non è stato « totalmente valutato nella sua essenzialità ecclesiologica » ⁽²⁶⁷⁾. Eguale opera di riduzione rispetto al Concilio è stata fatta nel can. 750 riguardo al *munus docendi*, che tiene per magistero ordinario e universale della Chiesa « quod scilicet communi *adhaesione* christifidelium sub ductu sacri magisterii manifestatur » e sorvola così, del tutto, sul ruolo attivo che *LG. 12* assegna invece, con piena evidenza, al senso della fede popolare.

Al riguardo Corecco constata che si è persa l'occasione di « affrontare con maggiore coraggio » il problema del ruolo dialettico del *sensus fidei* nei confronti del magistero ⁽²⁶⁸⁾. Io direi di più: che l'omessa utilizzazione codiciale della categoria del *sensus fidei* e dei correlari giuridici, che sarebbero dovuti discenderne, almeno in tema di formazione del diritto consuetudinario nella Chiesa, ha mancato di utilizzare l'unità tra *munus docendi* e *regendi*, realizzata puntualmente dal *sensus fidei*, se questo significa — come mi sono sforzato di provare —, a livello di *munus docendi* il contributo irrinunciabile del popolo cristiano allo sviluppo della coscienza dogmatica della Chiesa e, a livello del *munus regendi*, la possibilità di elaborazione di norme che mediano, in un determinato contesto spazio-temporale, la rivelazione, traducendo in « cultura » giuridica e fatti normativi la fede.

Imperfezioni, lacune, contraddizioni, inadeguatezze del diritto ecclesiale e della sua codificazione appartengono alla storia della

⁽²⁶⁵⁾ Cfr., tra i molti possibili riferimenti, specialmente E. CORECCO, *L'apporto della teologia*, cit., p. 45.

⁽²⁶⁶⁾ E. CORECCO, *Aspetti della ricezione del Vaticano II nel Codice di Diritto Canonico*, cit., p. 358.

⁽²⁶⁷⁾ E. CORECCO, *I presupposti culturali ed ecclesiologici*, cit., p. 121.

⁽²⁶⁸⁾ E. CORECCO, *op. e loc. ult. cit.*

Chiesa e del suo ordinamento, che si svolge nel mondo; come vi appartengono splendori, meriti, geniali intuizioni, ricchezza di tradizione e di contenuti scientifici. Ho potuto segnalare luci ed ombre del nuovo diritto ecclesiale, alla soglia dell'anno duemila, con riferimento alla concezione e disciplina dei carismi e del *sensus fidei*. Quale che sia il bilancio consuntivo ch'egli ne possa trarre, il canonista non si turba, non si spaventa: anch'egli, come il cristiano della prima generazione, con uguale e ininterrotta fiducia può continuare a ripetere al suo Signore, insieme con lo Spirito e con la Chiesa: Vieni! (LG. 4.1).