

Il laico: “ministro” di guarigione? Aspetti canonistici

Libero Gerosa

Facoltà di Teologia (Lugano)

Il 14 settembre 2000, festa dell’Esaltazione della Santa Croce, a norma del can. 34 del Codice di Diritto Canonico la Congregazione per la Dottrina della Fede pubblica una «Istruzione circa le preghiere per ottenere da Dio la guarigione»¹. I motivi principali che hanno suggerito ed orientato la redazione di questo documento sembrano essere stati sostanzialmente due. Da una parte, di fronte al «fenomeno per certi versi nuovo» del «moltiplicarsi di riunioni di preghiera, alle volte congiunte a celebrazioni liturgiche, con lo scopo di ottenere da Dio la guarigione»², l’autorità ecclesiastica si è innanzitutto sentita in dovere di favorire tutto ciò che di buono c’è in questo fenomeno esercitando un «giusto discernimento» dottrinale e disciplinare affinché queste riunioni di fedeli diano i frutti sperati per il bene spirituale loro e di tutta la Chiesa. Dall’altra, ed in seconda battuta, la stessa autorità con il suo intervento desidera offrire agli Ordinari l’aiuto necessario per correggere eventuali abusi e tutto ciò che va evitato affinché lo svolgimento di questi incontri di preghiera non scada in «forme simili all’isterismo, all’artificiosità, alla teatralità o al sensazionalismo»³.

Sia gli aspetti positivi che quelli negativi di queste riunioni di preghiera sono stati già da tempo lucidamente percepiti anche da autori coinvolti in prima persona in questo grande fenomeno spirituale e carismatico che percorre la Chiesa Cattolica, e anche altre Chiese e Comunità cristiane, all’inizio del terzo millennio. Infatti, nella ricca letteratura in merito non manca chi ricorda che se le guarigioni hanno avuto un ruolo non indifferente nella prima evangelizzazione operata da Pietro e dagli altri apostoli⁴, non si può certo escludere a priori che esperienze analoghe possano rap-

¹ Il testo dell’Istruzione si trova in L’Osservatore Romano, 24 novembre 2000, 6 (= IstrGuar).

² Cfr. l’Introduzione della IstrGuar.

³ Cfr. art. 5 § 3 delle Disposizioni disciplinari, contenute nella IIa parte della IstrGuar.

⁴ Cfr. Atti 3 e il commento di B. HERON, *Gebet um Heilung: Die Herausforderung*, Münsterschwarzach 1994, 22-24, nonché il “Begleitwort” di A. Kothgasser allo stesso libro (9-11).

presentare un momento importante e positivo anche per la grande sfida della nuova evangelizzazione, lanciata da Papa Giovanni Paolo II. Certo, la positività di questo fenomeno sarà tanto più efficace in ordine all'evangelizzazione e alla missione della Chiesa nel mondo, quanto più i loro principali attori saranno capaci di superare i non pochi pericoli spirituali e pastorali ad esso connessi⁵. In particolare, come afferma energicamente Emiliano Tardif⁶, è necessario evitare il grave errore di concentrare l'attenzione dei fedeli sulla persona "carismatica" anziché su Gesù Cristo stesso, l'unico vero guaritore degli ammalati. Oggi come duemila anni fa, educare il popolo ad uno sguardo di fede su questi fenomeni è una grande responsabilità; dopo la guarigione dello storpio presso la porta del Tempio detta "Bella", anche Pietro incontra le sue difficoltà: «Uomini d'Israele, perché vi meravigliate di questo e continuate a fissarci come se per nostro potere e nostra pietà avessimo fatto camminare quest'uomo?» (Atti 3,12).

Magistero e *sensus fidei* dei fedeli sembrano dunque ancora una volta integrarsi reciprocamente e in modo armonico, per lo meno sulla sostanza delle questioni riguardanti il fenomeno delle guarigioni. Lo conferma sia il fatto che l'Istruzione, contro una certa tendenza teologica postconciliare, parla già nel titolo di "guarigione", sia e soprattutto il fatto che nella parte dottrinale della stessa Istruzione due interi paragrafi sono dedicati al "carisma di guarigione", il terzo ed il quinto. Entrambi i paragrafi, ricchi di citazioni bibliche⁷, sono chiaramente informati dalla lezione conciliare sui carismi e sul loro ruolo nella comunione ecclesiale. Ed è proprio a questo contesto che occorre rifarsi se si vuole offrire alle preghiere di guarigione, liturgiche e non liturgiche, una base normativa capace di favorirne un «retto svolgimento»⁸.

⁵ A tale riguardo vale la pena di leggere interamente i cap. 8 e 9 di F. MAC NUTT, *Beauftragt zu heilen. Eine praktische Weiterführung*, Graz-Wien-Köln 1979, 71-75 e 76-81.

⁶ A tale riguardo cfr. E. TARDIF – PH. MADRE, *Das Charisma der Heilung und Gebete um Heilung*, Münsterschwarzach 1999³, 12-13.

⁷ D'altronde non poteva essere diversamente, visto che circa un quinto dei quattro vangeli è costituito da pericopie dedicate a guarigioni operate da Gesù; cfr. B. HERON, *Gebet um Heilung*, cit., 19.

⁸ Cfr. IstrGuar, Introduzione.

1. La lezione del Concilio Vaticano II su carismi e sacramentali

1.1. Il significato ecclesiologico costituzionale dei carismi

Il Concilio Vaticano II fa un uso tutto sommato sobrio dei termini *Charisma* e *Charismaticus*⁹. Paradossalmente però tale sobrietà non mette in ombra i carismi, ma finisce per evidenziare maggiormente sia la natura specifica dei carismi in rapporto agli altri doni dello Spirito Santo, sia il loro ruolo ecclesiologico decisivo.

Da una lettura attenta di LG 12,2, in cui è ampiamente diffuso il senso neotestamentario di carisma, risulta chiaramente che i Padri del Concilio Vaticano II volevano mettere a fuoco la sua natura specifica attraverso cinque asserzioni: (a) i carismi sono «grazie speciali» (*gratias speciales*), (b) dispensate liberamente dallo Spirito «tra i fedeli di ogni ordine», (c) con le quali «li rende adatti e pronti» (*aptos et promptos*) ad assumere diverse funzioni al servizio di una «maggiore espansione della Chiesa»; (d) questi stessi carismi si distinguono in «straordinari» e «più semplici o più largamente diffusi», (e) ma tutti indistintamente sottostanno al «giudizio dell'autorità nella Chiesa» per quanto riguarda la loro genuinità e, qualora risultassero tali, non possono essere estinti.

In LG 4,1 si afferma: «Egli (lo Spirito Santo) introduce la Chiesa nella pienezza della verità (cfr. Gv 16,13), la unifica nella comunione e nel ministero, la provvede e dirige coi diversi doni gerarchici e carismatici...». In questo testo si sottolinea come l'unità misteriosa della comunione ecclesiale è realizzata dallo Spirito Santo attraverso *due tipi* diversi di doni concessi simultaneamente e costantemente alla Chiesa: quelli *gerarchici* e quelli *carismatici*. Simile verità dogmatica se da una parte impedisce di opporre il carisma al ministero e quindi di ridurre unilateralmente la Chiesa ad una comunità carismatica, dall'altra impedisce pure di ridurre altrettanto unilateralmente il mistero ecclesiale ad una struttura piramidale incentrata sulla gerarchia. Sia i doni gerarchici, sia quelli carismatici provengono dallo stesso Spirito di Cristo e possono, seppure secondo modalità diverse, essere considerati entrambi come strutture o funzioni *ex institutione divina* (LG 22,1 e LG 32,1).

⁹ Il termine *Charisma* ricorre undici volte (LG 12,2; 25,3; 30; 50,1; DV 8,2; AA 3,3-4; 30,11; AG 23,1; 28,1; PO 4,2; 9,3), mentre l'aggettivo derivato *Charismaticus* solo tre volte (LG 4,1; 7,3; AG 4); per un'analisi dettagliata di questi testi cfr. G. RAMBALDI, *Uso e significato di "Charisma" nel Vaticano II. Analisi e confronto di due passi conciliari sui carismi*, in *Gregorianum* 66 (1975) 141-162; L. GEROSA, *Il "carisma" e l'edificazione della "communio" secondo il Concilio Vaticano II*, in *Strumento internazionale per il lavoro teologico: Communio* 129 (1993) 102-106.

Infine nel leggere AA 3, 3-4 il canonista è immediatamente colpito dall'importanza data dai Padri conciliari al «diritto e dovere di ogni credente» di esercitare il carisma ricevuto dallo Spirito Santo. Senza intaccare minimamente l'importanza canonistica di una simile asserzione non si può però evitare di osservare che tale «diritto e dovere» è un'applicazione necessaria del principio generale d'ordine costituzionale affermato da LG 12,2 secondo cui i carismi possono essere donati a fedeli di ogni categoria. Nel passo del Decreto sull'apostolato dei laici, ancor più che in quello della Costituzione dogmatica sulla Chiesa, l'autenticità di tale interpretazione è confermata dall'esplicito richiamo al diritto di seguire il proprio carisma, che va esercitato «in comunione con i fratelli in Cristo e soprattutto con i propri pastori».

Da questi tre testi conciliari si possono dedurre altrettante linee di demarcazione entro le quali è possibile precisare il ruolo ecclesiologico-costituzionale del Carisma: 1) il Carisma è una grazia speciale, diversa dalla Parola e dal Sacramento, ma altrettanto strutturalmente orientata all'edificazione della *communio* ecclesiale; 2) in quanto tale, il Carisma non è riducibile né ad un talento personale, né ad un dono dello Spirito elargito indistintamente attraverso il battesimo; 3) la sua relazione di complementarietà con il ministero da una parte dimostra che il Carisma appartiene alla Costituzione della Chiesa e dall'altra smaschera la falsità dell'opposizione d'origine romantico-protestante fra Carisma ed Istituzione. A partire da questi principi, ed in particolare dall'ultimo, è più facile capire perché nella teologia dogmatica contemporanea sia ormai un dato acquisito con certezza che nella Chiesa la Costituzione sia una categoria o entità più grande dell'Istituzione. Ad esempio, il teologo Hans Urs von Balthasar, in piena sintonia con una lunga tradizione dogmatica, arriva a definire l'Istituzione ecclesiale come una sorta di «kenotische Verfassung», cioè come una riduzione kenotica del mistero della Chiesa, atta ad impedire – attraverso la logica dell'obbedienza ecclesiale che garantisce il permanere della *Memoria Christi* – una privatizzazione dell'esperienza ecclesiale¹⁰.

Per misurare tutta l'importanza canonistica di questa definizione balthasariana dell'Istituzione ecclesiale è però importante rendersi conto che l'equazione fra Istituzione e sacramento dell'ordine è falsa, perché ogni sacramento e dunque anche il battesimo, che conferisce il sacerdozio comune ed il *sensus fidei*, è nella Chiesa elemento istituzionale. Pertanto l'Istituzione ecclesiale non è riducibile al sacerdozio ministeriale. Ad essa appartiene anche il sacerdozio comune che, assieme al *sensus fidei*, costituisce il fondamento della partecipazione di tutti i fedeli alla missione della

¹⁰ Cfr. *Pneuma und Institution. Skizzen zur Theologie*, vol. IV, Einsiedeln 1974, 129-130 e 229-233.

Chiesa nel mondo. Ne è una prova inconfutabile il fatto che il sacramento del battesimo, da sempre considerato la *ianua sacramentorum*, costituisce il criterio di differenziazione tra la qualità costituzionale di religione cristiana – propria di molte sette fondate esclusivamente sulla fede in Cristo attraverso la Parola – e la qualità costituzionale-istituzionale di ecclesialità che, per essere tale, esige almeno lo spessore sacramentale del battesimo¹¹. E proprio nel battesimo affiora paradigmaticamente la valenza giuridica di tutti i Sacramenti e di conseguenza anche della Parola, la quale, pur non essendo sempre annunciata in concomitanza con la celebrazione dei Sacramenti, ha però sempre, almeno nelle parole della forma sintetica e definitoria di ogni sacramento, la funzione di produrre l'effetto soteriologico e socio-giuridico del segno simbolico sacramentale.

Per questa ragione, se per istituzione si intendono le strutture stabili e costitutive di una realtà sociale, bisogna convenire che questa struttura è conferita alla Chiesa dal Sacramento e dalla Parola, che si compenetrano a vicenda, dando origine tra l'altro a quella figura centrale di soggetto canonico che è il *Christifidelis*, soggiacente ed immanente in tutti i tre stati di vita ecclesiale e dunque nelle persone dei laici, dei preti e dei religiosi. La Chiesa come Istituzione non coincide perciò semplicemente con l'organizzazione dei pubblici poteri, cioè dell'autorità. L'Istituzione ecclesiale si inverte sempre attorno ai due poli del battesimo e dell'ordine sacro, convergenti con gli altri Sacramenti nell'Eucaristia, in cui si manifesta altresì il principio strutturale della Costituzione della Chiesa. Infatti nell'Eucaristia è rappresentata tutta la Chiesa, perché questo sacramento è nel contempo la *fons et origo* nonché il *culmen* di tutta la vita della Chiesa, come afferma il Vaticano II (SC 10). In essa giunge perciò a compimento quel processo di integrazione fra Istituzione e Costituzione iniziato nel battesimo, quale *initium et exordium* di tutti i gradi della comunione ecclesiale.

Da quanto fin qui esposto si può trarre la seguente conclusione, valida sia per la teologia dogmatica sia per il diritto canonico: nella Chiesa, l'Istituzione consiste sostanzialmente negli sviluppi giuridico-strutturali assunti storicamente sia dal sacerdozio comune, sia dal sacerdozio ministeriale; la Costituzione, invece, non è un'entità rigida (*starre Grösse*), perché oltre che con la Parola e il Sacramento deve fare i conti con un suo terzo elemento primario: il Carisma¹². Essa comprende perciò tutti

¹¹ Cfr. E. CORECCO, *Battesimo*, in *Digesto delle Discipline pubblicistiche*, cur. R. Sacco ed altri, vol. II (1987), 213-216.

¹² Che la Costituzione della Chiesa non sia un'entità rigida è dimostrato anche dal fatto che essa non è garantita da un tribunale supremo, ma semplicemente dall'assistenza dello Spirito Santo, promesso da Cristo; cfr. K. MÖRSDORF, *Kirchenverfassung. I. Katholische K.*, LThK, vol. VI (Freiburg im Br. 1961), 274-277, qui 274-275.

quegli elementi che sono strutturalmente necessari all'esistenza stessa della Chiesa, all'individuazione della sua identità quale soggetto anche giuridico. Questa conclusione può essere più facilmente compresa nelle sue conseguenze giuridiche se il canonista non dimentica che entrambi gli aspetti delle realtà ecclesiali, ossia la Costituzione e l'Istituzione, sono soggetti all'intervento costante dello Spirito Santo il cui *opus proprium* è la costruzione della *communio*, in cui l'uomo può ritrovare pienamente la sua libertà¹³. Proprio a motivo di questa duplice ascendenza pneumatologica della *communio* al canonista recano uguale preoccupazione due diverse ed opposte convinzioni: «...sia la posizione che nega e sottovaluta la funzione ecclesiale del diritto canonico per sottolineare l'importanza dei carismi, sia quella che esalta l'elemento giuridico, perché tanto l'una quanto l'altra... sembrano unilaterali. Ambedue coincidono, in definitiva, nel concepire il diritto della Chiesa come qualcosa che ha senso solo alla luce del dato istituzionale e nel vedere il dinamismo carismatico come qualcosa che, per la sua vitalità, resta ai margini del diritto»¹⁴.

In questa giusta prospettiva, giuridico non è dunque sinonimo di istituzionale, e le due categorie di Istituzione e Costituzione hanno nella Chiesa un significato diverso da quello da loro assunto nell'ordinamento giuridico della Stato moderno¹⁵.

Se si riflette poi sul fatto che neppure le costituzioni statuali moderne appaiono così esaustive come sembrerebbe pretendere la tradizione giuridica liberale – tant'è che esistono diritti fondamentali (come ad esempio il diritto alla vita) che pur avendo carattere costituzionale non sono formalizzati positivamente nelle carte costituzionali –, si evidenzia come, per meglio definire l'Istituzione e la Costituzione nella Chiesa, sia necessario al canonista distaccarsi dal riferimento costante ai modelli statuali. Infatti, a differenza dello Stato moderno, la Chiesa non solo non possiede una Costituzione formale, ma la sua Costituzione materiale contiene un elemento strutturante che non permette di identificare la Costituzione con l'Istituzione. Questo elemento strutturante è il Carisma che, essendo donato dallo Spirito Santo alla Chiesa per edificare la comunione attraverso la realizzazione dell'equilibrio secondo della bipolarità istituzionale (chierici e laici) che la caratterizza, svolge un ruolo ecclesiologico.

¹³ Cfr. J. RATZINGER, *Der Heilige Geist als "communio". Zum Verhältnis von Pneumatologie und Spiritualität bei Augustinus*, in C. HEITMANN – H. MUHLEN (hrsg.), *Erfahrung und Theologie des Heiligen Geistes*, München 1974, 223-238.

¹⁴ P. LOMBARDI, *Carismi e Chiesa istituzionale*, in *Studi in onore di Pietro Agostino d'Avack*, vol. II, Milano 1976, 957-988, qui 965.

¹⁵ Per uno studio comparato delle due nozioni di Istituzione e Costituzione nel diritto statuale e in quello canonico, cfr. L. GEROSA, *Carisma e diritto nella Chiesa. Riflessioni canonistiche sul "carisma originario" dei nuovi movimenti ecclesiiali*, Milano 1989, 108-179.

gico di cerniera fra Istituzione e Costituzione; ruolo che svela tutta la sua forza costituente in rapporto alla costruzione della *communio*. Richiamando l’Istituzione alla priorità assoluta dello Spirito e relativizzando il potere di qualsiasi elemento od organo della Costituzione gerarchica della Chiesa, affinché nessuno di essi diventi assolutamente autarchico, il Carisma vivifica l’Istituzione stessa e l’aiuta a superare lo scoglio della competitività propria ad ogni forma di potere, che nella Chiesa si è sempre tradotto in preminenza della gerarchia sui laici o viceversa dei laici sulla gerarchia.

Questo particolare ruolo ecclesiologico del Carisma ha certamente un suo peso specifico sotto il profilo giuridico, misurabile attraverso la sua capacità di essere – per lo meno nella sua forma compiuta, ossia nel cosiddetto “carisma originario” o “carisma di fondazione” –, con la Parola e il Sacramento, fonte di rapporti di comunione giuridicamente vincolanti¹⁶. Esso rimane pertanto un punto di riferimento imprescindibile anche per precisare il significato canonistico e liturgico dei cosiddetti “carismi straordinari”, come ad esempio il “carisma di guarigione”. A questo riguardo, però, un altro punto di riferimento imprescindibile rimane la lezione conciliare sul ruolo dei sacramentali nella realizzazione della comunione ecclesiale.

1.2. Sacramentali e comunione ecclesiale

Proprio perché la comunione ecclesiale non è una realtà statica bensì dinamica, che si realizza per gradi ed informa tutta la vita del fedele, il Concilio Vaticano II non solo evidenzia la dimensione ecclesiale di ogni sacramento, ma rivaluta anche il ruolo dei sacramentali quali segni e strumenti con cui i fedeli «vengono disposti a ricevere l’effetto principale dei sacramenti e vengono santificate le varie circostanze della vita» (SC 60). Per questa ragione nel *Catechismo della Chiesa Cattolica*, pubblicato nel 1992, nell’ultimo capitolo della sezione dedicata ai sette sacramenti della Chiesa si parla dei sacramentali, definendoli come «segni sacri per mezzo dei quali, con una certa imitazione dei sacramenti, sono significati e, per impetrazione della Chiesa, vengono ottenuti effetti soprattutto spirituali. Per mezzo di essi gli uomini vengono disposti a ricevere l’effetto principale dei sacramenti e vengono santificate le varie circostanze della vita» (CCC 1667).

Per la stessa ragione alla fine della normativa codiciale sui sacramenti tanto nel CIC (cann. 1166-1172) quanto nel CCEO vengono raccolte alcune disposizioni gene-

¹⁶ Per una simile analisi, cfr. L. GEROSA, *Carisma e diritto nella Chiesa*, cit., 79-90 e 180-198.

rali riguardanti i sacramentali¹⁷. Fra di esse, il can. 1166 recita: «I sacramentali sono segni sacri, con i quali, in certo qual modo ad imitazione dei sacramenti, sono significati effetti anzitutto spirituali ed ottenuti mediante l'impetrazione della Chiesa». A differenza del CIC/1917 il legislatore ecclesiastico del 1983 usa qui per la prima volta il termine conciliare di *signa sacra* a proposito dei sacramentali. Questi ultimi sono dunque segni della fede, che inverano in un modo del tutto particolare la struttura sacramentale e salvifica della Chiesa. In altri termini si tratta di mezzi per ottenerne una grazia specifica attraverso l'impetrazione della Chiesa (*ex Ecclesiae impetrazione*). E proprio a livello della loro modalità di intervento e della loro efficacia i sacramentali differiscono sostanzialmente dai sacramenti¹⁸. Mentre questi ultimi hanno una validità escatologica irreversibile, perché agiscono *ex opere operato*, i sacramentali hanno un'efficacia limitata, perché agiscono *ex opere operantis Ecclesiae*¹⁹. L'efficacia degli effetti spirituali di cui parla il can. 1166 è infatti ottenuta solo in forza della dignità morale del ministro che compie il rito e del fedele che lo accoglie.

Anche alla normativa codiciale vigente soggiace la distinzione classica fra due tipi fondamentali di sacramentali: le *consecrationes* e le *benedictiones*. Mediante la consacrazione (*consecratio* o *benedictio constitutiva*) una persona (per libera scelta) o una cosa (per legittima scelta) viene destinata in modo duraturo al culto o al mondo del sacro dalla Chiesa orante: per esempio la consacrazione delle vergini o di un altare; la professione religiosa o la benedizione dell'Abate. Mediante la semplice benedizione o *benedictio invocativa*, quale speciale preghiera di un ministro della Chiesa, si possono ottenere su persone o cose una particolare protezione divina e dei particolari benefici divini. È certamente quest'ultimo tipo di sacramentale che va tenuto presente per rispondere alla domanda circa la possibilità del fedele laico di assumere il ruolo di ministro di guarigione. Prima però è necessario considerare più da vicino alcune altre distinzioni fondamentali, che fanno da quadro di riferimento alle disposizioni disciplinari elaborate dalla Congregazione per la Dottrina della fede alla luce della lezione conciliare, testé riassunta, su carismi e sacramentali nella comunione ecclesiale.

¹⁷ Anche se a tale riguardo solo nel CCEO si rinvia esplicitamente alle norme del diritto particolare (can. 867 § 2), per principio questo rinvio vale anche per il CIC, che al can. 1167 § 2 prescrive di osservare accuratamente i riti e le formule *approvate dall'autorità della Chiesa* nell'amministrazione dei sacramentali. Questa autorità può senz'altro essere la Conferenza dei vescovi o il vescovo diocesano.

¹⁸ Essi differiscono anche per il numero (i sacramenti sono sette, mentre il numero dei sacramentali è indefinito) e per l'origine (i sacramenti sono stati istituiti da Gesù Cristo, mentre i sacramentali – come afferma esplicitamente il can. 1167 § 1 – sono istituiti, interpretati, mutati ed aboliti dalla Chiesa). Quest'ultima questione è però controversa, cfr. M. LÖHRER, *Sakramentalien*, in LKD, 449-451.

¹⁹ Cfr. H.J.F. REINHARDT, *Die Sakramentalien*, in HdbKathKR, 836-839, qui 836.

2. “Carismi di guarigione”, liturgia e diritto canonico

Sarebbe un’impresa avventata voler riassumere in poche battute il salto di qualità che, dopo il Concilio Vaticano II, la rivalutazione della dimensione pneumatologica della Chiesa²⁰ e del ruolo dei carismi ha impresso all’ecclesiologia e alla canonistica. Ancora più difficile appare una valutazione complessiva delle sue ripercussioni a livello della scienza liturgica²¹. D’altronde non si può dimenticare che molte delle nuove prospettive di sviluppo teologico di questa rivalutazione sono state solo abbozzate dai Padri conciliari. Proprio a proposito della dimensione pneumatologica di comunione, Paolo VI affermava nell’udienza generale del 6 giugno 1973: «Alla cristologia e specialmente all’ecclesiologia del Concilio deve succedere uno studio nuovo e un culto nuovo allo Spirito Santo, proprio come complemento immancabile all’insegnamento conciliare»²². Tale studio non può prescindere da una presa in considerazione seria, anche da parte di tutte queste discipline teologiche e non solo da parte della teologia spirituale o mistica, dei cosiddetti “carismi straordinari” e del loro significato in ordine alla costruzione della comunione ecclesiale. Sotto questo profilo, la recente Istruzione della Congregazione per la Dottrina della fede costituisce certamente un passo importante nella giusta direzione. Nella parte dottrinale, dedicata allo studio di uno dei “carismi straordinari” emotivamente più importanti: il cosiddetto “carisma di guarigione”, l’Istruzione fissa tre coordinate fondamentali per la sua corretta comprensione ed il suo retto esercizio. Innanzitutto alla luce dell’insegnamento paolino in 1 Cor 12 e di quello conciliare in LG 12 è chiaramente affermato che tale “carisma di guarigione”, donato dallo Spirito Santo, «non è attribuibile a una determinata classe di fedeli»²³, ma è «concesso a una persona» singola affinché la stessa possa «ottenere grazie di guarigioni per altri»²⁴. In secondo luogo questo potere di «guarire gli infermi» (Mt 10,8), viene donato a singoli fedeli «all’interno di un contesto missionario, non per esaltare la loro persona, ma per confermarne la mis-

²⁰ Nella sua Enciclica *Dominum et vivificantem* del 18 maggio 1986 (AAS 78 [1986] 809-900), Giovanni Paolo II arriva a definire il Concilio Vaticano II come un Concilio «sostanzialmente pneumatologico».

²¹ Cfr. M. KUNZLER, *La Liturgia della Chiesa* (= AMATECA, Vol. 10), Milano 1996, 34-42.

²² *Insegnamenti di Paolo VI*, vol. XI (1973), Città del Vaticano 1974, 477; qui citato da: Y. CONGAR, *Implicazioni cristologiche e pneumatologiche dell’ecclesiologia del Vaticano II*, in *L’ecclesiologia del Vaticano II: dinami e prospettive*, a cura di G. ALBERIGO, Bologna 1981, 97-110, qui 109.

²³ IstrGuar 5,5.

²⁴ IstrGuar 3,4.

sione»²⁵. In terzo ed ultimo luogo, di fronte ai problemi pastorali e liturgici posti dalle «riunioni di preghiera organizzate al fine di ottenere guarigioni prodigiose» si afferma giustamente che occorre «distinguere tra quelle che possono far pensare ad un “carisma di guarigione”... e le altre senza connessione con tale carisma»²⁶. Se è fuori di dubbio l'importanza dell'aver fissato con chiarezza queste tre coordinate fondamentali nella parte dottrinale dell'Istruzione, più differenziata e complessa sembra essere la valutazione del modo con cui al loro interno sono state elaborate le nuove disposizioni disciplinari, contenute nella seconda parte dell'Istruzione.

2.1. Celebrazioni liturgiche e preghiere di guarigione

A livello del rapporto fra preghiere di guarigione e liturgia, nella seconda parte dell'Istruzione sono chiaramente affermate due distinzioni molto importanti per disciplinare tutta la materia: la distinzione fra preghiere di guarigione ed esorcismi, nonché la distinzione fra semplici preghiere di guarigione e celebrazioni liturgiche vere e proprie.

In merito alla prima distinzione, l'art. 8 § 2 delle disposizioni disciplinari recita: «Le preghiere di esorcismo, contenute nel “Rituale Romanum”, *devono restare distinte* dalle celebrazioni di guarigione, liturgiche e non liturgiche». L'esigenza di questa distinzione netta è teologicamente e disciplinariamente fondata. Infatti, il *Catechismo della Chiesa Cattolica* afferma: «L'esorcismo mira a scacciare i demoni o a liberare dall'influenza demoniaca, e ciò mediante l'autorità spirituale che Gesù ha affidato alla sua Chiesa. Molto diverso è il caso di malattie, soprattutto psichiche, la cui cura rientra nel campo della scienza medica. È importante, quindi, accertarsi, prima di celebrare l'esorcismo, che si tratti di una presenza del Maligno e non di una malattia» (1673). Proprio per questa ragione, a norma del can. 1172 del CIC, soltanto un presbitero che abbia ottenuto una «licenza peculiare ed espressa»²⁷ dell'Ordinario del luogo può pronunciare legittimamente, e nel rispetto delle norme liturgiche fissate dalla Chiesa, esorcismi sugli ossessi.

In merito alla seconda distinzione, quella fra preghiere di guarigione liturgiche e non liturgiche, le disposizioni disciplinari dell'Istruzione non sono del tutto chiare e complete. Infatti, da una parte non corrispondono pienamente a quanto fissato in mo-

²⁵ IstrGuar 3,1.

²⁶ IstrGuar 5,3.

²⁷ Cfr. anche: CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDEI, *Epistula Inde ab aliquot annis ordinariis locorum missa, in mentem normae vigentes de exorcismis revocantur* 29 septembris 1985, prot. N. 291/70; AAS 77 (1985) 1169-1170, qui numero 1.

do normativo dal Codice di diritto canonico a tale proposito, dall'altra si soffermano su alcuni particolari secondari, come il «luogo sacro» (art. 1) e le «vesti sacre» (art. 3 § 1), senza invece menzionare esplicitamente altri aspetti, giuridicamente ben più importanti, come la necessità che tali celebrazioni siano presiedute da persone legittimamente investite o deputate dall'autorità ecclesiastica. In altri termini, mentre a norma dell'art. 2 dell'Istruzione le preghiere di guarigione si qualificano come «liturgiche» semplicemente «se sono inserite nei libri liturgici approvati dalla competente autorità della Chiesa», a norma del can. 834 § 2 le condizioni affinché un atto di culto possa essere definito liturgico sono due: il suo svolgersi secondo un rito approvato dalla Chiesa ed il suo essere esercitato o guidato da un fedele a ciò deputato dall'autorità ecclesiastica²⁸. Il rispetto simultaneo di entrambe le condizioni, un rito approvato ed un ministro ad esso deputato, è fondamentale se si vuole evitare che si creino veri e propri paradossi²⁹ o che i fedeli confondano le «libere preghiere non liturgiche con le celebrazioni liturgiche propriamente dette»³⁰. Del resto l'espressione codiciale *persona legitime deputata*, usata dal legislatore ecclesiastico, è volutamente molto ampia perché un fedele può essere deputato a presiedere celebrazioni liturgiche o a svolgere in esse un determinato servizio liturgico in diversi modi: attraverso un'ordinazione sacramentale, il conferimento di un ministero, un incarico o – in caso di necessità (29) – semplicemente in forza del battesimo e della cresima. Certo, questa pluralità di forme è molto probabilmente sottintesa dal rinvio dell'Istruzione

²⁸ A tale riguardo cfr. L. MÜLLER, *Begriff, Träger und Ordnung der Liturgie*, in HdKKR (2. Aufl. 1999) 778-786, qui 783. Sul carattere vincolante di queste norme disciplinari inerenti alle azioni liturgiche cfr. pure A. CUVA, *Diritto liturgico*, in *Nuovo Dizionario di Diritto Canonico*, a cura di C. CORRAL SALVADOR – V. DE PAOLIS – G. GHIRLANDA, Milano 1993 (= NDDC), 382-292, qui 383.

²⁹ Che il rispetto dei libri liturgici non sia sufficiente per definire un'azione liturgica vera e propria risulta anche dal numero 13 della Costituzione sulla sacra liturgia del Concilio Vaticano II, dove si definiscono i cosiddetti *pia exercitia* del popolo cristiano, come via crucis, rosario, ecc., che non sono delle vere proprie celebrazioni liturgiche. Infatti, diversi commenti al testo conciliare dimostrano l'insufficienza di tale distinzione, come giustamente annota Michael Kunzler (*La Liturgia della Chiesa*, cit., 53): «Secondo Rennings, tale distinzione è arbitraria. «Essa ha, ad esempio, come conseguenza che la recita del breviario di un singolo sacerdote in uno scompartimento ferroviario è liturgia, mentre la processione pubblica del Corpus Domini con la partecipazione del vescovo, di molti chierici e laici, non è liturgia, ma solo un *sacrum exercitium* di una Chiesa particolare» (H. RENNINGS, *Obiettivi e compiti della scienza liturgica*, in *Concilium* 2 [1969] 139-157). Anche Adam si oppone ad un forte restrinimento di significato: «Ogni volta che una Chiesa particolare con il suo vescovo, o anche una singola comunità o un singolo gruppo in accordo con la dottrina della Chiesa, si riuniscono per ascoltare la parola di Dio e per pregare e cantare insieme, là è presente il sommo sacerdote Cristo (cfr. Mt 18,20). Pertanto anche un tale culto a Dio scaturisce dal mistero pasquale e si compie per la glorificazione di Dio e di coloro che lo celebrano. Perché un tale evento di culto verso Dio non dovrebbe corrispondere all'essenza propria della liturgia?» (A. ADAM, *Grundriss Liturgie*, Freiburg-Basel-Wien 1985 [1992⁵], 17; tr. it. *Corso di liturgia*, Brescia 1990²).

³⁰ IstrGuar, art. 5 § 2.

ai «libri liturgici approvati», ma la raccomandazione contenuta nell'art. 1 circa la convenienza che tale celebrazioni «siano guidate da un ministro ordinato» qualora si svolgessero in una chiesa o in altro luogo sacro potrebbe trarre in inganno il lettore disattento, o che abbia dimenticato il principio stabilito dal Concilio Vaticano II circa l'opportunità che di benedizioni riservate se ne conservino pochissime affinché «alcuni sacramentali, almeno in circostanze particolari e a giudizio dell'Ordinario, possono venir amministrati da laici dotati di specifica qualità»³¹. D'altra parte, i riti liturgici della “Benedizione dei malati” e della “Benedizione in occasione di incontri comunitari per gli infermi”, contenuti nel nuovo Rituale Romano³², non sono privi di lacune e dovranno perciò essere – anche a norma dell'art. 3 § 2 e dell'art. 4 § 1 della stessa Istruzione – opportunamente adattati dalle Conferenze Episcopali e dai Vescovi diocesani.

Due fra queste lacune potrebbero facilmente non invogliare i movimenti carismatici a ricorrere a questi riti liturgici approvati. Innanzitutto, nonostante questi stessi riti prevedano formule speciali nel caso in cui il loro ministro sia un fedele laico, tuttavia in essi non ricorre mai la parola “guarigione”, per lo meno nella loro versione italiana, in vigore dall'aprile 1993³³. E ciò non può non lasciare perplessi, perché non solo le benedizioni costitutive, ma anche quelle invocative – come appunto la benedizione di un infermo – sono sacramentali che, come afferma il *Catechismo della Chiesa Cattolica*, «derivano dal sacerdozio battesimale» (CCC 1669) e come tali «preparano a ricevere la grazia e dispongono a cooperare con essa» (CCC 1670). Ma è oggettivamente difficile che il fedele infermo sia preparato a ricevere questa grazia, se nella formula di benedizione non è nemmeno menzionata la possibilità di una guarigione, qualora la stessa potesse giovare alla salvezza spirituale dell'interessato. In secondo luogo, se è giusto che in questi riti di benedizione degli infermi l'im-

³¹ CONGREGAZIONE PER IL CULTO DIVINO, Decreto del 31 maggio 1984 per la promulgazione del nuovo Rituale Romano, in *Benedizionale*, a cura della CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, Città del Vaticano 1992, 17-18.

³² Cfr. nn. 226-261 e 262-281 del *Benedizionale*.

³³ Questa affermazione potrebbe bastare in questa sede per mettere in dubbio il giudizio di chi vede nell'edizione italiana non solo un vero e proprio adattamento, ma anzi un esempio di utilizzo intelligente della possibilità di adattamento offerta dalla *editio typica*; cfr. A. PERLASCA, *I laici e il “munus Sanctificandi Ecclesiae”*, in *I laici nella ministerialità della Chiesa*, a cura del GRUPPO ITALIANO DOCENTI DI DIRITTO CANONICO, Milano 2000, 219-263, qui 254.

posizione delle mani sia riservata ai presbiteri e ai diaconi³⁴, è altrettanto vero che la possibilità del ministro laico di tracciare il segno della croce sulla fronte di ogni infermo dovrebbe essere messa maggiormente in rilievo ed estesa anche alla benedizione in occasione di incontri comunitari per gli infermi³⁵. Infatti, non solo nel segno della croce «è riassunta tutta l'essenza dell'avvenimento cristiano»³⁶, ma è pure inegabile il suo essere «connesso con il benedire»³⁷. E questo benedire, «come prima e benevola espressione del sacerdozio universale di tutti i battezzati», deve «tornare molto più fortemente a far parte della vita quotidiana e abbeverarla con l'energia dell'amore che proviene dal Signore»³⁸, l'unica capace di liberare l'uomo da ogni sua forma di infermità.

Constatate queste lacune nei riti di benedizione degli infermi approvati e le difficoltà nel definire con chiarezza i profili delle azioni liturgiche vere proprie, significa che il «carisma di guarigione», così ben definito dall'Istruzione ed elargito dallo Spirito Santo anche a fedeli laici, può trovare una sua piena espressione solo nelle preghiere di guarigione non liturgiche? Questa possibilità non va considerata necessariamente in modo negativo, dato che l'Istruzione all'art. 5 § 1 rinvia al c. 839 § 2 del CIC, a norma del quale le competenze degli ordinari dei luoghi in ordine alle preghiere non liturgiche sono molto più ampie di quelle per le preghiere liturgiche vere e proprie. Tuttavia anche a livello di quelle liturgiche, in cui l'opera moderatrice della Sede Apostolica si fa ovviamente più rigorosa³⁹, non sono da escludere possibili sviluppi ulteriori, come sembra si possa dedurre dal più recente magistero pontificio circa i ministeri liturgici laicali.

2.2. Fedeli laici e ministeri liturgici

Dopo il Concilio Vaticano II è chiaro che tutti i fedeli, e dunque anche i laici, sono chiamati in forza dei sacramenti del battesimo e della confermazione ad esercitare

³⁴ Cfr. n. 244 del *Benedizionale*. Il motivo è analogo a quello per cui l'amministrazione del sacramento dell'unzione degli infermi è riservato ai soli presbiteri (cfr. can. 1003 § 1 e CCC 1516). Infatti, è nel contesto della missione affidata agli Apostoli che Gesù «ti rende partecipi del suo ministero di compassione e di guarigione» (CCC 1506; cfr. Mc 6,12-13 e Mc 16,17-18: «nel mio nome... imporranno le mani agli ammalati e questi guariranno»).

³⁵ L'indicazione data al n. 246 non è ripresa al n. 280 del *Benedizionale*, sminuendone in parte la forza simbolica.

³⁶ J. RATZINGER, *Introduzione allo spirito della liturgia*, Cinisello Balsamo (Milano) 2001, 174.

³⁷ M. KUNZLER, *La liturgia della Chiesa*, cit., 169.

³⁸ J. RATZINGER, *Introduzione allo spirito della liturgia*, cit., 180.

³⁹ Cfr. can. 838 del CIC.

in diversi modi e diversi gradi una corresponsabilità nell'annuncio della Parola di Dio, nella celebrazione dei sacramenti e nel governo o guida di tutta la comunità cristiana. Nell'Esortazione apostolica *Christifidelis laici*, Papa Giovanni Paolo II riprendendo questo insegnamento conciliare anche in merito ai cosiddetti ministeri liturgici laici, invita poi a riconoscerli e a promuoverli: «La missione salvifica della Chiesa nel mondo – afferma al n. 23 della *Christifidelis laici* – è attuata non solo dai ministri in virtù del sacramento dell'Ordine ma anche da tutti i fedeli laici: questi, infatti, in virtù della loro condizione battesimal e della loro specifica vocazione, nella misura a ciascuno propria, partecipano all'ufficio sacerdotale, profetico e regale di Cristo. I pastori, pertanto, devono *riconoscere e promuovere* i ministeri, gli uffici e le funzioni dei fedeli laici, che hanno il loro *fondamento sacramentale nel Battesimo e nella Confermazione*, nonché, per molti di loro, *nel Matrimonio*» (ChL 23,1-2).

Il lavoro pastorale di riconoscimento e promozione dei ministeri liturgici laici è però tutt'altro che finito, dato che le distinzioni fissate e disciplinate dal legislatore ecclesiastico al can. 230 del CIC non hanno avuto un riscontro positivo nella pratica liturgica e pastorale di molte Chiese particolari. Infatti, nel fissare al citato canone la disciplina canonica relativa ai ministeri liturgici laici, diversi dai ministeri ordinati, il legislatore ecclesiastico distingue in ordine di importanza i *ministeri "istituiti"*, del lettorato e dell'accollato riservati ai laici di sesso maschile (can. 230 § 1), dai *ministeri "temporanei"*, esercitabili in forza del Battesimo e della Confermazione da qualsiasi fedele laico (can. 230 § 2), e dai *ministeri "straordinari"*, che possono essere assunti, quale incarico di supplenza (can. 230 § 3), da qualsiasi fedele laico che abbia i requisiti richiesti dal diritto vigente (can. 231 § 1). Nella pratica liturgica e pastorale di molte Chiese particolari questo ordine di importanza si è però capovolto. Le ragioni sono molte e di diverso tipo, ma fra le principali si devono sicuramente anoverare sia il fatto che a livello normativo codiciale il legislatore ecclesiastico non ha recepito la lezione conciliare sui carismi, nemmeno a livello della loro forza aggregativa⁴⁰, sia l'insistenza con cui nei dibattiti teologici in merito alla questione dei ministeri laici – e soprattutto liturgici⁴¹ – ci si è riduttivamente limitati a considerare il rapporto sacramento dell'ordine/ministeri laici, dimenticando l'importanza del rapporto carismi/ministeri laici. Non a caso, nella sua Lettera apostolica al ter-

⁴⁰ Concordano su questo giudizio: E. CORECCO, *Aspetti della ricezione del Vaticano II nel Codice di diritto canonico*, in *Ius et communio*, Vol. 2, a cura di G. BORGONOVO e A. CATTANEO, Casale Monferrato 1997, 646-705; L. GEROSA, *Carisma e diritto nella Chiesa*, cit., 216-217.

⁴¹ A tale riguardo una vera e lodevole eccezione è costituita dal libro recentissimo di M. KUNZLER, *Das Charisma der Liturgie. Zu Theologie und Ausgestaltung der liturgischen Laiendienste*, Paderborn 2001.

mine del Grande Giubileo dell'Anno 2000 *Novo millennio ineunte*, Giovanni Paolo II riprende e precisa il significato pastorale e normativo del verbo “riconoscere”, già usato nell’Esortazione apostolica *Christifideles laici*, ed afferma con tono profetico: «È necessario... che la Chiesa del terzo millennio stimoli tutti i battezzati e cresimati a prendere coscienza della propria attiva responsabilità nella vita ecclesiale. Accanto al ministero ordinato, altri ministeri, *istituiti o semplicemente riconosciuti*, possono fiorire a vantaggio di tutta la comunità, sostenendola nei suoi molteplici bisogni: dalla catechesi all’animazione liturgica, dall’educazione di giovani alle più varie espressioni della carità» (NMI 46,1). Ora, anche se nel testo appena citato non ricorre il termine carismi, è evidente che l’espressione “*semplicemente riconosciuti*” si riferisce soprattutto a quei servizi laicali svolti nella comunità ecclesiale a partire da un dono carismatico e dunque, come tali, da considerare complementari a quelli “*istituiti*”, cioè conferiti con un’istituzione liturgica ma fondati semplicemente sui sacramenti del battesimo e della confermazione. Entrambi i tipi di servizi laicali, quelli istituiti e quelli riconosciuti, presuppongono un nesso esplicito con l’autorità ecclesiale che li istituisce e li riconosce e quindi pongono tra l’altro indirettamente anche la questione circa il significato teologico e giuridico dell’*incarico o mandato vescovile*, importante anche per disciplinare l’esercizio del “carisma di guarigione”.

3. Conclusione: “carisma di guarigione”, una forma di ministero liturgico laicale?

Il dibattito canonistico sull’esatto significato del termine “mandato”, usato dal Concilio Vaticano II nel contesto dell’apostolato dei laici⁴², è tuttora aperto. Tuttavia, alcuni dati sembrano essere acquisiti: si tratta di qualcosa di più che un semplice *nihil obstat*, ma implica qualcosa di meno del concetto tradizionale di *missio canonica*⁴³. Esso è un’attestazione da parte dell’autorità che il fedele interessato, nello svolgere quella determinata funzione è in comunione con la Chiesa⁴⁴. Il fatto che nel CIC tale termine viene usato in diversi e disparati campi del diritto della Chiesa⁴⁵ induce a concludere che si possa applicarlo anche ai ministeri liturgici laicali, istituiti

⁴² Cfr. AA 24.

⁴³ È la conclusione di F. J. URRUTIA, *Mandato d’insegnare discipline teologiche*, in NDDC, 661-663, qui 662.

⁴⁴ Cfr. can. 209 del CIC.

⁴⁵ Cfr. cann. 42, 134 § 3 e 479 § 1, 229 § 3 e 812, 1013, 1105, 1484 e 1486 § 1, 1620.

o riconosciuti, soprattutto se lo si applica come “mandato vescovile”. Ciò apre ampie possibilità per sviluppare una disciplina canonica atta a garantire un retto esercizio del “carisma di guarigione”, sia a livello delle preghiere liturgiche, sia e soprattutto a quello delle preghiere non liturgiche.

Infatti, analogamente alla delega, termine usato soprattutto a livello dell'esercizio della potestà di governo⁴⁶, il mandato vescovile non viene concesso mediante l'ufficio ma direttamente alla persona⁴⁷, fedele prescelto in base a criteri legati alla sua preparazione o al suo essere investito di un particolare carisma. Chi riceve un mandato vescovile non può esercitarlo oltre i limiti fissati dal mandato stesso, che sempre ed in qualunque momento può essere revocato dall'autorità ecclesiastica competente. Con l'istituto canonico del mandato vescovile è dunque possibile sia favorire un effettivo discernimento dell'autenticità di un determinato carisma, sia disciplinarne il suo retto esercizio al servizio del bene di tutta la comunità e della crescita della comunione ecclesiale. Sui criteri di discernimento dell'autenticità del carisma di guarigione non manca letteratura⁴⁸ e comunque prima di conferire un mandato vescovile va accuratamente verificato che il fedele in questione, oltre ai noti requisiti di *pietas, scientia, prudentia e vitae integritas*⁴⁹, si contraddistingua effettivamente per la costanza nell'amore agli infermi. Sulle modalità atte a disciplinare il retto esercizio dello stesso carisma, in questa sede basta ricordare che un simile mandato vescovile deve essere espresso e non semplicemente presunto⁵⁰. Contenuti specifici e limite del mandato vescovile sono dunque chiaramente fissati con un atto amministrativo caso per caso. E tutto ciò è tanto più importante quanto più un determinato carisma, come appunto quello di guarigione, può essere facilmente confuso con doti o talenti naturali del tutto estranei al dinamismo della grazia soprannaturale.

⁴⁶ Cfr. ad esempio E. OLIVARES – F. J. URRUTIA, *Delegata potestà*, in NDDC, 333-335.

⁴⁷ Cfr. can. 131 § 1 del CIC.

⁴⁸ Cfr. ad esempio tutto il capitolo “Der verwundete Heiler” di F. MAC NUTT, *Beauftragt zu heilen*, cit., 71-83, nonché il capitolo “Das Charisma der Heilung empfangen” di E. TARDIF, *Das Charisma der Heilung*, cit., 15-17.

⁴⁹ Questi quattro requisiti, fissati dal can. 1172 del CIC come premesse indispensabili per la concessione ad un presbitero della licenza di pronunciare esorcismi, possono essere analogamente applicati al conferimento di un mandato vescovile ad un fedele carismatico.

⁵⁰ Cfr. a tale riguardo il commento al can. 1172, sulla «peculiare ed espressa licenza» per pronunciare legittimamente un esorcismo, di H. PREE, *Der Exorzismus im geltenden kanonischen Recht*, in *Communio in Ecclesiae Mysterio. Festschrift für W. Aymans zum 65. Geburtstag*, hrsg. von K.-Th. GERINGER – H. SCHIMTZ, St. Ottilien 2001, 417-438, qui 434.

Se il Vescovo del luogo riconosce come autentico il carisma di guarigione donato dallo Spirito Santo ad un fedele a lui giurisdizionalmente soggetto, e lo fa attraverso un mandato vescovile, questo fedele – anche se laico – può esercitarlo in modo legittimo sia individualmente, sia durante incontri comunitari di preghiera per gli infermi⁵¹. Nel secondo caso, per evitare ogni possibile fraintendimento, sarebbe opportuno lasciare ad un altro ministro, ordinato o istituito, la presidenza della celebrazione. Se quest'ultima avverrà con il permesso esplicito dell'Ordinario del luogo e secondo i riti prescritti⁵² sarà da considerarsi a tutti gli effetti come “preghiera di guarigione liturgica”, altrimenti si tratterà di un incontro di preghiera di guarigione non liturgica, a cui partecipa con una funzione particolare, non esclusa la presidenza, un fedele a cui è stato riconosciuto di aver ricevuto il “carisma di guarigione”. Anche in quest'ultimo caso, la comunione con la Chiesa non verrebbe meno perché la situazione sarebbe ben diversa rispetto a celebrazioni organizzate con lo scopo di imprettare delle guarigioni in cui si attribuisce in modo arbitrario un preteso “carisma di guarigione” a tutta «una categoria di partecipanti, per esempio, ai dirigenti del gruppo»⁵³. In questo modo, grazie ad un'applicazione corretta del “mandato vescovile”, tanto nelle celebrazioni liturgiche quanto nelle semplici preghiere di guarigione non liturgiche, sarebbe garantito il realizzarsi della comunione ecclesiale che ogni fedele, chierico, religioso o laico che sia, deve sempre – a norma del can. 209 – conservare nel suo modo di agire.

⁵¹ Per uno studio delle conseguenze del diritto e dovere del fedele che ha ricevuto un carisma di esercitarlo per l'edificazione della Chiesa (cfr. AA 3, 3-4) a livello dei diritti di riunione e associazione, fissati ai cann. 215-216 del CIC, cfr. L. GEROSA, *Carisma e diritto nella Chiesa*, cit., 205-220.

⁵² Cfr. IstrGuar 4,3 e 3,1.

⁵³ IstrGuar 5,5.