

# Laici Oggi

*Collana di studi  
a cura del Pontificio Consiglio per i Laici*

PONTIFICIUM CONSILIUM PRO LAICIS

# I movimenti nella Chiesa

Atti del Congresso mondiale dei movimenti ecclesiali  
Roma, 27-29 maggio 1998

CITTÀ DEL VATICANO

1999

In copertina:

Anna Formaggio (G&C srl, Milano), *Logo dell'Incontro del Santo Padre con i movimenti ecclesiali e le nuove comunità. Roma, 30 maggio 1998*

## PREFAZIONE

Convocando nel maggio 1998 il *Congresso mondiale dei movimenti ecclesiali* di cui qui si pubblicano gli atti, il Pontificio Consiglio per i Laici intendeva promuovere una migliore conoscenza di queste realtà che in diversi modi arricchiscono oggi la vita della Chiesa. Per un verso si trattava di approfondire la riflessione teologica sulla natura specifica di queste aggregazioni di fedeli. Per un altro verso si voleva favorire uno scambio di esperienze tra i rappresentanti di diversi movimenti e tra questi e alcuni vescovi e altri invitati impegnati in forme diverse di vita e di testimonianza cristiana. Era questo un modo per rispondere all'invito di Giovanni Paolo II, che aveva chiesto ai movimenti un gesto di «testimonianza comune» nell'anno dedicato allo Spirito Santo.

Nel suo svolgimento il congresso è stato un evento ecclesiale che ha superato le attese anche di coloro che avevano contribuito a prepararlo. Sono stati giorni pieni di sorprese, culminati poi nella grande sorpresa dell'incontro del Papa con i movimenti alla vigilia di Pentecoste. C'è stato davvero qualcosa di speciale in quella settimana. Madre Teresa lo avrebbe forse descritto come "qualcosa di bello per Dio". Le sorprese, in realtà, sono un segno della presenza dello Spirito Santo. Lo Spirito ha mostrato ancora una volta di essere libertà infinita e amore infinito. Abbiamo fatto esperienza in modo singolare del fatto che lo Spirito soffia dove vuole, lo Spirito di amore assoluto.

Quelle giornate hanno mostrato in modo nuovo i diversi movimenti l'uno all'altro e a tutta la Chiesa.

Nei movimenti colpisce innanzi tutto la percezione che essi hanno dell'ambiente culturale alla fine di questo secolo e la loro capacità di operare in questo ambiente. Lo scrittore e saggista americano Walker Percy ha osservato che spesso la gente chiede agli scrittori come lui:

«Perché non scrivete di cose piacevoli e di gente normale? Perché tante nevrosi e tanta violenza? Ci sono molte cose belle a questo mondo». Il lettore – aggiunge lo scrittore americano – rimane male se gli si risponde: «È vero; in effetti pare proprio che vi siano in giro più brave persone di quante ve ne fossero prima, ma in qualche modo mentre il mondo diventa sempre più bello diventa anche sempre più violento». Queste parole esprimono bene l'atmosfera del nostro secolo. Esprimono la violenza vellutata che ci circonda. Il trionfante mondo secolarizzato del ventesimo secolo sembra avere gli uomini migliori che siano mai esistiti, ma mai prima il mondo aveva visto qualcosa di paragonabile alle immani tragedie che hanno segnato il nostro secolo. Stiamo concludendo un ventesimo capitolo assai violento dell'era cristiana e siamo in procinto di iniziare non soltanto un nuovo capitolo, ma un millennio interamente nuovo. I movimenti ecclesiali nati in questo secolo possono contribuire a far sì che il nuovo millennio si incammini verso quella che Giovanni Paolo II chiama la «civiltà dell'amore»? Non sottovaluto la sfida della secolarizzazione. So che la secolarizzazione corrode in modo rapido e mortale la comunità, la dimensione personale, la verità, la dedizione alla missione, la fede in Dio. Ma questo è precisamente il punto in cui abbiamo sentito che le nuove comunità hanno grande forza. Dove le parrocchie e il rito diocesano per l'iniziazione cristiana degli adulti è più debole – nel periodo della mistagogia, cioè nello sviluppo dei sacramenti nella comunità, nella missione e nello spirito apostolico –, lì i movimenti hanno il loro punto di forza.

Durante il congresso è stato ripetutamente sottolineato che quella dei movimenti è una vocazione missionaria. Uno degli intervenuti ha detto: «Quando il carisma è legato alla missione tutto il resto va bene». La relazione del Prefetto della Congregazione per la Dottrina della Fede, cardinale Joseph Ratzinger, d'altra parte, ha mostrato quanto strettamente i movimenti siano legati alla missione universale della Chiesa. In questo senso sta maturando tra i movimenti una più profonda consapevolezza dell'unica vocazione comune: annunciare il Vangelo a tutte le genti. Comunione e missione nella vita dei movimenti sono

strettamente unite fino al punto di identificarsi, di essere una cosa sola, come l'essere di Gesù si identifica con la sua missione, è una cosa sola con la sua missione trinitaria per cui egli è il mandato del Padre.

Questa identità missionaria deve forse essere ulteriormente approfondita. Se «la Chiesa può dirsi, in un certo senso, essa stessa “movimento”», come ha affermato Giovanni Paolo II, questo implica che le nuove realtà associative traggono dalla Chiesa il loro “essere movimento”. Quindi queste nuove realtà non sono soltanto movimenti *nella* Chiesa, ma più ancora movimenti *della* Chiesa. Sono realtà dinamiche nate dal dinamismo della Chiesa, in un movimento che ha origine nel movimento che è la Chiesa. Questo congresso ci ha aiutato ad approfondire la nozione di “movimenti della Chiesa”: questo essere “della Chiesa” non esprime soltanto la realtà della loro natura e della loro essenza, ma anche la loro origine. Così i movimenti sono eventi particolari che provengono dallo Spirito Santo, l'anima della Chiesa, l'agente della nuova evangelizzazione, l'ispiratore delle nuove forme di attività missionaria della Chiesa.

Riflettendo sul fenomeno dei movimenti si riscopre così la realtà stessa della Chiesa – che non potrebbe essere sé stessa senza l'iniziativa sempre nuova dello Spirito. Giovanni Paolo II lo ha ricordato nel suo messaggio al congresso: «Più volte ho avuto modo di sottolineare come nella Chiesa non ci sia contrasto o contrapposizione tra la *dimensione istituzionale* e la *dimensione carismatica* di cui i movimenti sono un'espressione significativa. Ambedue sono co-essenziali alla costituzione divina della Chiesa fondata da Gesù, perché concorrono insieme a rendere presente il mistero di Cristo e la sua opera salvifica nel mondo». Queste parole del Santo Padre sono una diretta eco della riscoperta della dimensione carismatica della Chiesa che è avvenuta con il Concilio Vaticano II. Nel suo discorso durante l'Incontro in Piazza San Pietro Giovanni Paolo II ha richiamato esplicitamente l'insegnamento conciliare mostrando come i movimenti ne siano una concreta realizzazione.

In quella occasione il Papa ha anche detto che adesso è arrivato per i movimenti il tempo della «maturità ecclesiale». Nella vita dell'uomo e nella vita della Chiesa il tempo della maturità è il tempo della dedi-

zione piena e incondizionata al compito affidato. Del resto il Papa lo ha detto esplicitamente: egli si aspetta adesso dai movimenti «frutti “maturi” di comunione e di impegno». L’invito alla “maturità ecclesiale” è diventato per ciascuno dei presenti un invito appassionato (e appassionante) a rinnovare il proprio impegno nella missione che Cristo affida ai suoi discepoli.

Anche questo volume si rivolge naturalmente in primo luogo ai membri dei movimenti. I contributi presentati in queste pagine potranno essere letti con interesse anche dai pastori della Chiesa che hanno la responsabilità di accompagnare e guidare i movimenti: essi vi potranno trovare delle indicazioni preziose sulla natura dei movimenti e sul posto che essi hanno nella Chiesa. La pubblicazione degli atti del congresso che ha preceduto il grande incontro del Papa con i movimenti vuole infine anche essere un aiuto per tutti coloro che i movimenti non li conoscono ancora sufficientemente e che magari proprio dopo il raduno del 30 maggio 1998 desiderano capire meglio questo fenomeno emerso negli ultimi decenni in modo nuovo nella vita della Chiesa. Il messaggio di Giovanni Paolo II al congresso e il suo discorso in Piazza San Pietro offrono in questo senso la più autorevole chiave di lettura. In realtà i contributi presentati al congresso e qui di seguito pubblicati appaiono adesso, alla luce di questi interventi del Santo Padre e dopo l’incontro del 30 maggio, quasi come l’anticipo di una riflessione che a partire da quelle parole e da quell’evento dovrà essere ancora ulteriormente sviluppata. È auspicabile che il presente volume possa anche costituire uno stimolo in questa direzione.



*Presidente  
del Pontificio Consiglio per i Laici*

## NOTA EDITORIALE

Il presente volume raccoglie i contributi presentati al *Congresso mondiale dei movimenti ecclesiali* svoltosi a Roma dal 27 al 29 maggio 1998.

Il congresso ha avuto origine da un invito che il Santo Padre aveva rivolto ai movimenti due anni prima. Nell'omelia della Veglia di Pentecoste, il 25 maggio 1996, Giovanni Paolo II si era soffermato sulla realtà dei movimenti: «Uno dei doni dello Spirito al nostro tempo – aveva detto – è certamente la fioritura dei movimenti ecclesiali che sin dall'inizio del mio pontificato continuo a indicare come motivo di speranza per la Chiesa e per gli uomini». Ricordando poi che nell'itinerario di preparazione al Grande Giubileo del 2000 il 1998 sarebbe stato l'anno dedicato allo Spirito Santo, il Papa aveva detto di contare in modo particolare per questo anno «sulla comune testimonianza e sulla collaborazione dei movimenti». Il Santo Padre aveva poi aggiunto: «Confido che essi, in comunione con i pastori ed in collegamento con le iniziative diocesane, vorranno portare nel cuore della Chiesa la loro ricchezza spirituale, educativa e missionaria, quale preziosa esperienza e proposta di vita cristiana».<sup>1</sup>

Il Pontificio Consiglio per i Laici – che è l'organismo della Curia romana incaricato di seguire i movimenti ecclesiali – ha raccolto la sollecitazione del Santo Padre riflettendo insieme ai movimenti stessi su quale fosse il modo più adeguato per rispondervi. La «testimonianza comune» auspicata dal Santo Padre si è alla fine concretizzata in due iniziative che dovevano costituire e di fatto hanno costituito due momenti di uno stesso evento. Il congresso di cui qui si raccolgono gli atti doveva infatti preparare il grande *Incontro del Santo Padre con i movimenti ecclesiali e le nuove comunità* in programma per la vigilia di Pentecoste.

<sup>1</sup> «Insegnamenti di Giovanni Paolo II» XIX, 1 (1996), 1373.

Dal 27 al 29 maggio 1998 il Pontificio Consiglio per i Laici ha dunque riunito a Roma alla “Domus Pacis” circa 350 invitati provenienti da diversi paesi per affrontare il tema: “I movimenti ecclesiali: comunione e missione alle soglie del terzo millennio”. In realtà non era la prima volta che i movimenti ecclesiali si ritrovavano per uno scambio di riflessioni e di esperienze. Una prima occasione fu il Convegno internazionale che si tenne a Roma dal 23 al 27 settembre 1981.<sup>2</sup> Un secondo Colloquio internazionale si svolse a Rocca di Papa dal 28 febbraio al 4 marzo 1987.<sup>3</sup> Un terzo Convegno internazionale, infine, si svolse a Bratislava dal 1° al 4 aprile 1991. Ma a differenza di questi incontri il Congresso mondiale dei movimenti ecclesiali del maggio 1998 era promosso direttamente dalla Santa Sede attraverso il Pontificio Consiglio per i Laici, che lo aveva organizzato in stretta collaborazione con i movimenti stessi. Anche la scelta dei partecipanti al congresso, inoltre, era più ampia che in passato e particolarmente significativa. La maggior parte dei circa 350 invitati erano delegati di una cinquantina di diversi movimenti e comunità. Tra di essi erano presenti i fondatori e i dirigenti a livello internazionale di molte delle realtà rappresentate. Erano stati poi anche invitati diversi rappresentanti dei dicasteri della Curia romana, numerosi vescovi, “osservatori” di varie istituzioni cattoliche e delegati fraterni di altre Chiese e comunità cristiane.

Sua Santità Giovanni Paolo II ha inviato al congresso una lettera autografa che è stata letta in apertura dei lavori. Il programma del congresso prevedeva una prima giornata dedicata all’approfondimento teologico aperta da una relazione del Prefetto della Congregazione per la Dottrina della Fede, card. Joseph Ratzinger. A questa relazione hanno fatto seguito gli interventi di David L. Schindler, mons. Piero Coda, mons. Angelo Scola, p. Gianfranco Ghirlanda e mons. Albert-Marie de

<sup>2</sup> Cfr. MASSIMO CAMISASCA-MAURIZIO VITALI (a cura di), *I movimenti nella Chiesa negli anni '80*. Atti del 1° Convegno internazionale. Roma, 23-27 settembre 1981, Jaca Book, Milano 1982.

<sup>3</sup> Cfr. *I movimenti nella Chiesa*. Atti del 2° Colloquio internazionale su “Vocazione e missione dei laici nella Chiesa oggi”. Rocca di Papa, 28 febbraio-4 marzo 1987, Nuovo Mondo, Milano 1987.

Monléon. Nella giornata successiva esponenti di diversi movimenti hanno illustrato nel corso di una tavola rotonda l'apporto che questi danno alla missione della Chiesa nella realtà di oggi. Pubblichiamo i contributi che i partecipanti avevano preparato per avviare la discussione, rinunciando a documentare l'interessante dialogo che ne è seguito e che è proseguito nel pomeriggio nei gruppi di lavoro in diverse lingue. Nella giornata conclusiva l'attenzione si è concentrata sulle testimonianze di alcuni dei partecipanti che hanno raccontato la propria esperienza di cristiani che vivono in situazioni diverse e talvolta estremamente difficili. I racconti ascoltati sono stati molto interessanti e talvolta anche commoventi e non senza rammarico siamo costretti a ometterli dalla presente pubblicazione. Lo svolgimento del congresso, del resto, è stato caratterizzato non soltanto dalle sessioni di lavoro ma anche dalla celebrazione eucaristica quotidiana, dai momenti di preghiera e di festa, dalla convivenza in cui si sono moltiplicate le possibilità di reciproca conoscenza e di dialogo. Riportiamo le omelie che sono state tenute nei tre giorni del congresso dal card. James Francis Stafford, Presidente del Pontificio Consiglio per i Laici, dal card. Camillo Ruini, Presidente della Conferenza Episcopale Italiana, e da mons. Stanisław Ryłko, Segretario del dicastero che ha promosso il congresso. Le riflessioni condotte nel corso dei lavori sono state sintetizzate nel messaggio finale del congresso, il cui testo si trova nella quinta sezione del presente volume.

Nel pomeriggio di sabato 30 maggio i partecipanti al congresso si sono uniti in Piazza San Pietro alle decine di migliaia di pellegrini venuti a Roma da ogni parte del mondo per partecipare all'Incontro del Papa con i movimenti ecclesiali e le nuove comunità. I testi degli interventi pronunciati in quella occasione sono già stati pubblicati altrove.<sup>4</sup> In considerazione della sua importanza, riteniamo però opportuno riportare qui, in appendice, il testo del discorso del Santo Padre.

<sup>4</sup> *Il Papa e i Movimenti. Testi e immagini dell'Incontro del Santo Padre con i Movimenti Ecclesiali e le Nuove Comunità, Roma 30 maggio 1998, San Paolo, Cinisello Balsamo 1998.*

**I****Messaggio  
di Sua Santità Giovanni Paolo II**

Carissimi fratelli e sorelle in Cristo!

«**R**ingrazio sempre Dio per tutti voi, ricordandovi nelle nostre preghiere, continuamente memori davanti a Dio e Padre nostro del vostro impegno nella fede, della vostra operosità nella carità e della vostra costante speranza nel Signore nostro Gesù Cristo» (1 Ts 1, 2-3).

Queste parole dell'apostolo Paolo riecheggiano con grata letizia nel mio cuore mentre, in attesa di incontrarvi in Vaticano, invio a tutti voi un caloroso saluto e vi assicuro la mia spirituale vicinanza.

Rivolgo un pensiero affettuoso al Presidente del Pontificio Consiglio per i Laici, il cardinale James Francis Stafford; al Segretario monsignor Stanisław Ryłko e ai collaboratori del dicastero. Estendo il mio saluto ai responsabili e ai delegati dei vari movimenti, ai pastori che li accompagnano e agli illustri relatori.

Nel corso dei lavori del congresso mondiale, voi affrontate il tema: "I movimenti ecclesiali: comunione e missione alle soglie del terzo millennio". Ringrazio il Pontificio Consiglio per i Laici, che si è assunto l'onere della promozione e dell'organizzazione di questa importante assise, come pure i movimenti che hanno accolto con pronta disponibilità l'invito da me rivolto nella Veglia di Pentecoste di due anni fa. In quell'occasione auspicaì che, nel cammino verso il Grande Giubileo del 2000, durante l'anno dedicato allo Spirito Santo, essi offerissero una «testimonianza comune» ed «in comunione con i pastori e in collegamento con le iniziative diocesane, [portassero] nel cuore della Chiesa la loro ricchezza spirituale, educativa e missionaria, quale preziosa esperienza e proposta di vita cristiana».

Auspicio di cuore che il vostro congresso e l'incontro del 30 maggio 1998 in Piazza San Pietro pongano in luce la feconda vitalità dei movimenti nel popolo di Dio, che si appresta a varcare le soglie del terzo millennio dell'era cristiana.

2. Penso in questo momento ai colloqui internazionali organizzati a Roma nel 1981, a Rocca di Papa nel 1987, a Bratislava nel 1991. Ne ho seguito i lavori con attenzione, accompagnandoli con la preghiera ed il costante incoraggiamento. Fin dall'inizio del mio pontificato, ho attribuito speciale importanza al cammino dei movimenti ecclesiali ed ho avuto modo di apprezzare i frutti della loro diffusa e crescente presenza nel corso delle visite pastorali alle parrocchie e dei viaggi apostolici. Ho constatato con piacere la loro disponibilità a porre le proprie energie al servizio della Sede di Pietro e delle Chiese locali.

Ho potuto additarli come novità che ancora attende di essere adeguatamente accolta e valorizzata. Riscontro oggi, e me ne rallegro, una loro più matura autocoscienza. Essi rappresentano uno dei frutti più significativi di quella primavera della Chiesa già preannunciata dal Concilio Vaticano II, ma purtroppo non di rado ostacolata dal dilagante processo di secolarizzazione. La loro presenza è incoraggiante perché mostra che questa primavera avanza, manifestando la freschezza dell'esperienza cristiana fondata sull'incontro personale con Cristo. Pur nella diversità delle forme, i movimenti si caratterizzano per la comune consapevolezza della "novità" che la grazia battesimale porta nella vita, per il singolare anelito ad approfondire il mistero della comunione con Cristo e con i fratelli, per la salda fedeltà al patrimonio della fede trasmesso dal flusso vivo della Tradizione. Ciò dà origine ad un rinnovato impulso missionario, che porta ad incontrare gli uomini e le donne della nostra epoca nelle concrete situazioni in cui essi si trovano ed a posare uno sguardo carico d'amore sulla dignità, sui bisogni e sul destino di ognuno.

Sono queste le ragioni della « testimonianza comune » che, grazie al servizio a voi reso dal Pontificio Consiglio per i Laici e con spirito di amicizia, di dialogo e di collaborazione con tutti i movimenti, si concretizza ora in questo congresso mondiale e, soprattutto, fra qualche

giorno, nell'atteso Incontro di Piazza San Pietro. Una «testimonianza comune», peraltro, già emersa e provata nella laboriosa fase preparatoria di questi due eventi.

La significativa presenza tra voi di superiori e rappresentanti di altri dicasteri della Curia romana, di vescovi provenienti da diversi continenti e nazioni, di delegati dell'Unione Internazionale dei Superiori e delle Superiori Generali, di invitati di varie istituzioni e associazioni indica che tutta la Chiesa è coinvolta in questa iniziativa, confermando che la dimensione comunionale è essenziale nella vita dei movimenti. Presente è inoltre la dimensione ecumenica, resa tangibile dalla partecipazione di delegati fraterni di altre Chiese e Comunioni cristiane, ai quali rivolgo un particolare saluto.

3. Obiettivo di questo congresso mondiale è, da un lato, di approfondire la natura teologica e il compito missionario dei movimenti e, dall'altro, di favorire la reciproca edificazione mediante lo scambio di testimonianze e di esperienze. Il vostro programma tocca, pertanto, gli aspetti cruciali della vita dei movimenti suscitati dallo Spirito di Cristo per un nuovo slancio apostolico dell'intera compagine ecclesiale. In apertura dei lavori, desidero proporre alla vostra attenzione alcune riflessioni che sicuramente avremo modo di sottolineare ulteriormente nel corso della celebrazione in Piazza San Pietro, il prossimo 30 maggio.

Voi rappresentate oltre cinquanta movimenti e nuove forme di vita comunitaria, che sono espressione di una multiforme varietà di carismi, metodi educativi, modalità e finalità apostoliche. Una molteplicità vissuta nell'unità della fede, della speranza e della carità, in ubbidienza a Cristo e ai pastori della Chiesa. La vostra stessa esistenza è un inno all'unità nella pluriformità voluta dallo Spirito e ad essa rende testimonianza. Infatti, nel mistero di comunione del Corpo di Cristo, l'unità non è mai piatta omogeneità, negazione della diversità, come la pluriformità non deve diventare mai particolarismo o dispersione. Ecco perché ognuna delle vostre realtà merita di essere valorizzata per il peculiare contributo che apporta alla vita della Chiesa.

4. Che cosa si intende, oggi, per “movimento”? Il termine viene spesso riferito a realtà diverse fra loro, a volte, persino per configurazione canonica. Se, da un lato, esso non può certamente esaurire né fissare la ricchezza delle forme suscitate dalla creatività vivificante dello Spirito di Cristo, dall'altro sta però ad indicare una concreta realtà ecclesiale a partecipazione in prevalenza laicale, un itinerario di fede e di testimonianza cristiana che fonda il proprio metodo pedagogico su un carisma preciso donato alla persona del fondatore in circostanze e modi determinati.

L'originalità propria del carisma che dà vita ad un movimento non pretende, né lo potrebbe, di aggiungere alcunché alla ricchezza del “depositum fidei”, custodito dalla Chiesa con appassionata fedeltà. Essa, però, costituisce un sostegno potente, un richiamo suggestivo e convincente a vivere appieno, con intelligenza e creatività, l'esperienza cristiana. Sta in ciò il presupposto per trovare risposte adeguate alle sfide e alle urgenze dei tempi e delle circostanze storiche sempre diverse.

In tale luce, i carismi riconosciuti dalla Chiesa rappresentano delle vie per approfondire la conoscenza di Cristo e per donarsi più generosamente a Lui, radicandosi nel contempo sempre più nella comunione con tutto il popolo cristiano. Essi meritano, per questo, attenzione da parte di ogni membro della comunità ecclesiale, a cominciare dai pastori, ai quali è affidata la cura delle Chiese particolari, in comunione con il Vicario di Cristo. I movimenti possono così offrire un contributo prezioso alla dinamica vitale dell'unica Chiesa, fondata su Pietro, nelle diverse situazioni locali, soprattutto in quelle regioni dove *l'implantatio Ecclesiae* è ancora agli inizi e sottoposta a non poche difficoltà.

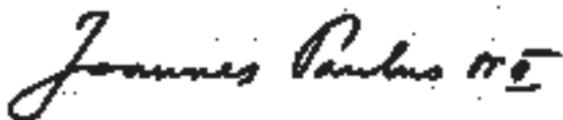
5. Più volte ho avuto modo di sottolineare come nella Chiesa non ci sia contrasto o contrapposizione tra la dimensione istituzionale e la dimensione carismatica, di cui i movimenti sono un'espressione significativa. Ambedue sono co-essenziali alla costituzione divina della Chiesa fondata da Gesù, perché concorrono insieme a rendere presente il mistero di Cristo e la sua opera salvifica nel mondo. Insieme, altresì, mirano a

rinnovare, secondo i loro modi propri, l'autocoscienza della Chiesa, che può dirsi, in un certo senso, essa stessa "movimento", in quanto avvenimento nel tempo e nello spazio della missione del Figlio per opera del Padre nella potenza dello Spirito Santo.

Sono persuaso che queste mie considerazioni troveranno un adeguato approfondimento nel corso dei lavori congressuali, che accompagno con la preghiera, perché da essi scaturiscano frutti copiosi a beneficio della Chiesa e dell'intera umanità.

Con tali sentimenti, ed in attesa di incontrarvi in Piazza San Pietro, la vigilia della Pentecoste, imparto di cuore una speciale benedizione apostolica a voi e a quanti voi rappresentate.

Dal Vaticano, 27 maggio 1998

A handwritten signature in black ink, reading "Johannes Paulus II". The signature is written in a cursive, flowing style with a horizontal line at the end.

## **II**

### **La natura dei movimenti ecclesiali. Relazioni**

## I movimenti ecclesiali e la loro collocazione teologica

Card. JOSEPH RATZINGER

Nella grande enciclica missionaria *Redemptoris missio* il Santo Padre scrive: «All'interno della Chiesa si presentano vari tipi di servizi, funzioni, ministeri e forme di animazione della vita cristiana. Ricordo, quale novità emersa in non poche chiese nei tempi recenti, il grande sviluppo dei "movimenti ecclesiali", dotati di dinamismo missionario. Quando s'inseriscono con umiltà nella vita delle Chiese locali e sono accolti cordialmente da vescovi e sacerdoti nelle strutture diocesane e parrocchiali, i movimenti rappresentano un vero dono di Dio per la nuova evangelizzazione e per l'attività missionaria propriamente detta. Raccomando, quindi, di diffonderli e di avvalersene per ridar vigore, soprattutto fra i giovani, alla vita cristiana e all'evangelizzazione, in una visione pluralistica dei modi di associarsi e di esprimersi».<sup>1</sup>

Nato nel 1927 nella località bavarese di Marktl am Inn, ordinato sacerdote nel 1951, ha insegnato teologia in diverse università tedesche. Come teologo ha partecipato al Concilio Vaticano II. Nel 1977 Paolo VI lo ha nominato arcivescovo di München e Freising e lo ha creato cardinale. Nel 1981 Giovanni Paolo II lo ha chiamato a presiedere la Congregazione per la Dottrina della Fede. Fra le sue pubblicazioni disponibili in traduzione italiana: *Introduzione al cristianesimo* (1969), *Rapporto sulla fede* (1985), *Chiesa, ecumenismo e politica* (1987), *La Chiesa. Una comunità sempre in cammino* (1991), *Natura e compito della teologia* (1993), *Il sale della terra* (1997), *La mia vita* (1997).

Per me personalmente fu un evento meraviglioso la prima volta che venni più strettamente a contatto – agli inizi degli anni settanta – con movimenti quali il Cammino Neocatecumenale, Comunione e Liberazione, il Movimento dei Focolari, sperimentando lo slancio e l'entusiasmo con cui essi vivevano la fede e dalla gioia di questa fede si

<sup>1</sup> N. 72.

sentivano necessitati a partecipare ad altri ciò che avevano ricevuto in dono. A quei tempi, Karl Rahner ed altri usavano parlare di “inverno” nella Chiesa; in realtà pareva che, dopo la grande fioritura del Concilio, fossero subentrati gelo in luogo di primavera, affaticamento in luogo di nuovo dinamismo.

Allora sembrava esser in tutt'altra parte il dinamismo; là dove – con le proprie forze e senza scomodare Dio – ci si dava da fare per dar vita al migliore dei mondi futuri. Che un mondo senza Dio non possa essere buono, men che meno il migliore, era evidente per chiunque non fosse cieco. Ma Dio dov'era? E la Chiesa, dopo tante discussioni e fatiche nella ricerca di nuove strutture, non era di fatto stremata e appiattita? L'espressione rahneriana era pienamente comprensibile; rendeva un'esperienza che facevamo tutti. Ma ecco, all'improvviso, qualcosa che nessuno aveva progettato. Ecco che lo Spirito Santo, per così dire, aveva chiesto di nuovo la parola. E in giovani uomini e in giovani donne risbocciava la fede, senza “se” né “ma”, senza sotterfugi né scappatoie, vissuta nella sua integralità come dono, come un regalo prezioso che fa vivere. Certo, non mancò chi avvertì ciò come qualcosa che veniva a disturbare dibattiti intellettualistici e progetti di costruzione di una Chiesa totalmente diversa e fatta a propria immagine. E come poteva essere altrimenti? Dove irrompe, lo Spirito Santo scombina sempre i progetti degli uomini. Ma vi erano e vi sono anche difficoltà più serie. Quei movimenti, infatti, mostravano i segni di una condizione ancora infantile. Vi era dato cogliere la forza dello Spirito, il quale però opera per mezzo di uomini e non li libera d'incanto dalle loro debolezze. Vi erano propensioni all'esclusivismo, ad accentuazioni unilaterali, donde l'inattitudine all'inserimento nelle Chiese locali. Dal loro slancio giovanile, quei ragazzi e ragazze traevano la convinzione che la Chiesa locale dovesse elevarsi, per così dire, al loro modello e livello e non, viceversa, che toccasse a loro lasciarsi incastonare in una compagine che talvolta era davvero piena d'incrostazioni. Si ebbero frizioni, di cui, in vari modi, furono responsabili ambe le parti. Si rese necessario riflettere sul come le due realtà – la nuova fioritura ecclesiale originatasi da situazioni nuove e le preesistenti strutture della vita ecclesiale, cioè parrocchia

e diocesi – potessero porsi nel giusto rapporto. In larga misura si tratta, qui, di questioni prettamente pratiche, che non vanno spinte troppo in alto nei cieli del teorico. Ma d'altro canto è in gioco un fenomeno che si ripresenta periodicamente, in forme disparate, nella storia della Chiesa. Esiste la permanente forma basilare della vita ecclesiale in cui si esprime la continuità degli ordinamenti storici della Chiesa. E si hanno sempre nuove irruzioni dello Spirito Santo, che rendono sempre viva e nuova la struttura della Chiesa. Ma quasi mai questo rinnovamento è del tutto immune da sofferenze e frizioni. Ecco quindi che non ci si può certo esimere dalla questione di principio del come si possa individuare correttamente la collocazione teologica dei detti “movimenti” nella continuità degli ordinamenti ecclesiali.

## I. TENTATIVI DI CHIARIFICAZIONE TRAMITE UNA DIALETTICA DEI PRINCIPI

### *Istituzione e carisma*

Per la soluzione del problema si offre anzitutto, come schema fondamentale, la duplicità di istituzione ed evento, istituzione e carisma. Ma allorché si tenta di lumeggiare più a fondo le due nozioni al fine di addivenire a regole in base a cui precisare validamente il loro rapporto vicendevole, si profila qualcosa d'inatteso. Il concetto di “istituzione” si sbriciola fra le mani di chi provi a definirlo con rigore teologico. Che cosa sono, infatti, gli elementi istituzionali portanti che improntano la Chiesa come stabile ordinamento della sua vita? Certo, ovviamente, il ministero sacramentale nei suoi vari gradi: episcopato, presbiterato, diaconato. Il sacramento, che – significativamente – reca il nome di “Ordine”, è in definitiva l'unica struttura permanente e vincolante che, diremmo, dà alla Chiesa il suo stabile ordinamento originario e la costituisce come “istituzione”. Ma solo nel nostro secolo, verosimilmente per ragioni di convenienza ecumenica, è diventato d'uso comune designare il sacramento dell'Ordine semplicemente come “ministero”, onde esso appare dall'unico punto di vista dell'istituzione, della realtà

istituzionale. Senonché questo “ministero” è un “sacramento” e pertanto è evidente che viene infranta la comune concezione sociologica di “istituzione”. Che l’unico elemento strutturale permanente della Chiesa sia un “sacramento” significa, al contempo, che esso deve essere continuamente ricreato da Dio. La Chiesa non ne dispone autonomamente, non si tratta di qualcosa che esista semplicemente e da determinare secondo le proprie decisioni. Solo secondariamente si realizza per una chiamata della Chiesa; primariamente, invece, si attua per una chiamata di Dio rivolta a quegli uomini, vale a dire in modo carismatico-pneumatologico. Ne consegue che può esser accolto e vissuto, sempre, solo in forza della novità della vocazione, dell’indisponibilità dello Spirito. Poiché le cose così stanno, poiché la Chiesa non può istituire essa stessa semplicemente dei “funzionari”, ma deve attendere la chiamata di Dio, è per questa stessa ragione – e, in definitiva, solo per questa – che può aversi penuria di preti. Pertanto fin dagli esordi è stato chiaro che questo ministero non può essere prodotto dall’istituzione, ma va impetrato da Dio. Fin dagli esordi è vera la parola di Gesù: «La messe è molta, ma gli operai sono pochi. Pregate dunque il padrone della messe che mandi operai nella sua messe!» (*Mt* 9, 37-38). Si capisce altresì, pertanto, che la chiamata dei Dodici sia stata frutto di una notte di preghiera di Gesù (cfr. *Lc* 6, 12-16).

La Chiesa latina ha esplicitamente sottolineato tale carattere rigorosamente carismatico del ministero presbiterale, e l’ha fatto – coerentemente ad antichissime tradizioni ecclesiali – vincolando la condizione presbiterale al celibato, che con tutta evidenza può essere inteso solo come carisma personale, e non semplicemente come peculiarità di un ufficio.<sup>2</sup> La pretesa di separare l’una dall’altro poggia, in definitiva, sull’idea che il sacerdozio non debba essere inteso in una prospettiva carismatica, ma debba invece essere visto – per la sicurezza dell’istituzione

<sup>2</sup> Che il celibato sacerdotale non sia una invenzione medievale, ma risalga ai primissimi tempi della Chiesa, lo dimostra in modo chiaro e convincente il cardinale A. M. STICKLER, *Il celibato sacerdotale*, Libreria Editrice Vaticana, Roma 1994; cfr. anche C. COCHINI, *Origines apostoliques du célibat sacerdotal*, Paris-Namur 1981; S. HEID, *Zölibat in der frühen Kirche*, Paderborn 1997.

e delle sue esigenze – come puro e semplice ministero che spetta all'istituzione medesima conferire. Per chi vuole così assoggettare il sacerdozio alla gestione amministrativa, con le sue sicurezze istituzionali, ecco che il vincolo carismatico, che si trova nella esigenza del celibato, è uno scandalo da eliminare il più presto possibile. Ma allora anche la Chiesa nel suo insieme viene intesa come un ordinamento puramente umano, e la sicurezza cui si mira in tal modo alla fine non è più in grado di dare quello che essa dovrebbe conseguire. Che la Chiesa sia non una nostra istituzione bensì l'irrompere di qualcos'altro, onde è per natura sua "iuris divini", è un fatto dal quale consegue che non possiamo mai crearcela da noi stessi. Vale a dire che non ci è lecito mai applicarle un criterio puramente istituzionale; vale a dire che la Chiesa è interamente sé stessa solo laddove sono trascesi i criteri e le modalità delle istituzioni umane.

Naturalmente, accanto a questo ordinamento fondamentale vero e proprio – il sacramento – nella Chiesa esistono anche istituzioni di diritto meramente umano, in ordine a molteplici forme di amministrazione, organizzazione, coordinamento, che possono e debbono svilupparsi secondo le esigenze dei tempi. Va, però, subito detto che la Chiesa ha, sì, bisogno di siffatte istituzioni, ma se queste si fanno troppo numerose e preponderanti mettono in pericolo l'ordinamento e la vitalità della sua realtà spirituale. La Chiesa deve continuamente verificare la sua propria compagine istituzionale, perché non si appesantisca eccessivamente, non s'irrigidisca in un'armatura che soffochi quella vita spirituale che le è propria e peculiare. È naturalmente comprensibile che, qualora le facciano a lungo difetto le vocazioni sacerdotali, la Chiesa sia tentata di procurarsi, per così dire, un clero sostitutivo di diritto puramente umano.<sup>3</sup> Essa può realmente trovarsi nella necessità d'istituire ordinamenti d'emergenza, e se ne è avvalsa spesso e volentieri nelle missioni e in situazioni analoghe. Non si può essere che grati a quanti in siffatte situazioni ecclesiali

<sup>3</sup> Nella *Istruzione su alcune questioni circa la collaborazione dei laici al ministero dei sacerdoti*, pubblicata nel 1997, si tratta ultimamente di questo problema.

d'emergenza hanno servito e servono come animatori della preghiera e primi annunciatori del Vangelo. Ma se in tutto questo si trascurasse la preghiera per le vocazioni al sacramento, se qua o là la Chiesa cominciasse a bastare in tal modo a sé stessa e diremmo quasi a rendersi autonoma dal dono di Dio, essa si comporterebbe come Saul, che nella gran tribolazione filistea aspettò bensì a lungo Samuele, ma allorché questi non si fece vedere e il popolo cominciò a disperdersi, perse la pazienza e offrì lui stesso l'olocausto. A lui, che aveva pensato di non poter proprio agire altrimenti in stato d'emergenza e di potersi, anzi doversi permettere di prendere in mano egli stesso la causa di Dio, fu detto che proprio per questo si era giocato tutto: obbedienza io voglio, non sacrificio (cfr. *1 Sam* 13, 8-14; 15, 22).

Torniamo al nostro interrogativo: qual è il rapporto vicendevole tra stabili ordinamenti ecclesiali e sempre nuove insorgenze carismatiche? Non ci dà una soddisfacente risposta lo schema istituzionale-carisma, giacché la contrapposizione dualistica di questi due aspetti descrive insufficientemente la realtà della Chiesa. Ciò non toglie che da quanto si è detto finora possa desumersi qualche primo principio orientativo:

a) È importante che il ministero sacro, il sacerdozio, sia inteso e vissuto anch'esso carismaticamente. Il prete ha anche lui il dovere d'essere uno "pneumatico", un *homo spiritualis*, un uomo suscitato, stimolato, ispirato dallo Spirito Santo. È compito della Chiesa far sì che questo carattere del sacramento sia considerato e accettato. Nella preoccupazione per la sopravvivenza dei suoi ordinamenti, non le è consentito mettere in primo piano il numero riducendo le esigenze spirituali. Se lo facesse, renderebbe irricognoscibile il senso stesso del sacerdozio. Un servizio mal compiuto danneggia piuttosto che giovare. Blocca la via al sacerdozio e alla fede. La Chiesa deve essere fedele e riconoscere il Signore come colui che la crea e la sostiene. E deve aiutare in ogni modo il chiamato a restar fedele ben oltre i suoi esordi, a non affogare lentamente nella routine, ma piuttosto a diventare ogni giorno di più un vero uomo dello Spirito.

b) Là dove il ministero sacro sia vissuto così, pneumaticamente e carismaticamente, non si dà nessun irrigidimento istituzionale: sussiste, invece, un'interiore apertura al carisma, una specie di "fiuto" per lo Spirito Santo e il suo agire. E allora anche il carisma può nuovamente riconoscere la sua propria origine nell'uomo del ministero, e si troveranno vie di feconda collaborazione nel discernimento degli spiriti.

c) In situazioni d'emergenza la Chiesa deve istituire ordinamenti d'emergenza. Ma questi ultimi devono intendere sé stessi in interiore apertura al sacramento, ad esso dirigersi, non allontanarsene. In linea generale la Chiesa dovrà mantenere il più possibile esili le istituzioni amministrative. Lungi dall'iperistituzionalizzarsi, dovrà restare sempre aperta alle impreviste, non programmabili chiamate del Signore.

### *Cristologia e pneumatologia*

Ma ora si pone l'interrogativo: se istituzione e carisma sono solo parzialmente considerabili come realtà contrapposte e quindi il binomio non fornisce che risposte parziali alla nostra questione, si danno forse altri punti di vista teologici che meglio ad essa si attagliano? Nella teologia contemporanea emerge sempre più chiaramente la contrapposizione di visione cristologica e visione pneumatologica della Chiesa. Donde si asserisce che il sacramento è correlato alla linea cristologico-incarnazionale, a cui poi dovrebbe affiancarsi la linea pneumatologico-carismatica. A questo proposito è giusto dire che si deve far distinzione tra Cristo e Pneuma. Per contro, come non è consentito trattare le tre Persone nella Trinità come una comunione di tre dèi, ma le si deve intendere come un unico Dio nella relativa triade delle Persone, così anche la distinzione fra Cristo e Spirito è corretta solo se grazie alla loro diversità riusciamo a meglio intendere la loro unità. Non è possibile comprendere rettamente lo Spirito senza Cristo, ma nemmeno Cristo senza lo Spirito Santo. «Il Signore è lo Spirito», ci dice Paolo nella *Seconda lettera ai Corinzi* (3, 17). Ciò non vuol dire che i due siano *sic et simpliciter* la stessa realtà o la medesima Persona. Vuol dire, invece, che Cristo, in quanto è il Signore, può esserci, fra noi e per noi, solo in

quanto l'Incarnazione non è stata la sua ultima parola. L'Incarnazione ha compimento nella morte in croce e nella Resurrezione. È come dire che Cristo può venire solo in quanto ci ha preceduti nell'ordine vitale dello Spirito Santo e si comunica tramite lui e in lui. La cristologia pneumatologica di san Paolo e dei discorsi di addio del *Vangelo di Giovanni* non sono ancora penetrati a sufficienza nella nostra visione della cristologia e della pneumatologia. Eppure la nuova presenza di Cristo nello Spirito è il presupposto essenziale perché vi siano sacramento e presenza sacramentale del Signore.

Ecco quindi che ancora una volta si avviano di luce il ministero "spirituale" nella Chiesa e la sua collocazione teologica, che la tradizione ha fissato nella nozione di *successio apostolica*. "Successione apostolica" non significa affatto – come potrebbe sembrare – che diventiamo, per così dire, indipendenti dallo Spirito grazie all'ininterrotto concatenarsi della successione. Esattamente al contrario, il vincolo con la linea della *successio* significa che il ministero sacramentale non è mai a nostra disposizione, ma deve esser dato sempre e di continuo dallo Spirito, essendo per l'appunto quel Sacramento-Spirito che non possiamo farci da noi, porre in atto da noi. A tanto non è sufficiente la competenza funzionale in quanto tale: è necessario il dono del Signore. Nel Sacramento, nel vicario operare della Chiesa per mezzo di segni, egli ha riservato a sé stesso la permanente e continua istituzione del ministero sacerdotale. Il legame quanto mai peculiare fra "una volta" e "sempre", che vale per il mistero di Cristo, qui si fa oltremodo visibile. Il "sempre" del sacramento, il farsi pneumaticamente presente dell'origine storica in tutte le epoche della Chiesa, presuppone il collegamento all'ἔφραπαξ, all'irripetibile evento originario. Il legame con l'origine, con quel paletto saldamente piantato nella terra che è l'evento unico e non ripetibile, è imprescindibile. Mai potremo evadere in una pneumatologia sospesa in aria, mai lasciarci alle spalle il solido terreno dell'Incarnazione, dell'operare storico di Dio.

Viceversa, però, questo irripetibile si fa partecipabile nel dono dello Spirito Santo, che è lo Spirito di Cristo risorto. L'irripetibile non sprofonda nel già stato, nella non ripetibilità di ciò che è passato per

sempre, ma reca in sé la forza del rendersi presente, giacché Cristo ha attraversato il «velo [della] carne» (Eb 10, 20) e pertanto nell'evento l'irripetibile ha reso accessibile ciò che sempre permane. L'incarnazione non si ferma al Gesù storico, alla sua *sarx* (cfr. 2 Cor 5, 15)! Il "Gesù storico" diviene importante per sempre proprio perché la sua carne viene trasformata con la Resurrezione, sì che ora egli può, nella forza dello Spirito Santo, farsi presente in tutti i luoghi e in tutti i tempi, come mirabilmente mostrano i discorsi di commiato di Gesù nel *Vangelo di Giovanni* (cfr. particolarmente 14, 28: «Vado e tornerò a voi»). Da questa sintesi cristologica-pneumatologica è dato attendersi che per la soluzione del nostro problema ci sia di reale aiuto un approfondimento della nozione di successione apostolica.

### *Gerarchia e profezia*

Prima di approfondire queste idee, va brevemente menzionata una terza proposta interpretativa del rapporto fra stabili ordinamenti ecclesiali e nuove fioriture pneumatiche: oggi vi è chi, rifacendosi all'interpretazione scritturistica di Lutero nella dialettica fra Legge e Vangelo, contrappone volentieri la linea cultico-sacerdotale a quella profetica nella storia della salvezza. Alla seconda sarebbero da ascrivere i movimenti. Anche questo, come tutto quello su cui abbiamo riflettuto finora, non è del tutto erroneo, ma, ancora una volta, è oltremodo impreciso e perciò inutilizzabile in questa forma. Il problema è troppo vasto per esser trattato a fondo in questa sede. Anzitutto andrebbe ricordato che la legge stessa ha carattere di promessa. Solo perché tale, Cristo ha potuto adempierla e, adempiendola, al tempo stesso "abolirla". Nemmeno i profeti biblici, in verità, hanno mai messo fuori corso la Torà, anzi, al contrario, hanno inteso valorizzarne il vero senso, polemizzando contro gli abusi che se ne facevano. È rilevante, infine, che la missione profetica sia sempre conferita a persone singole e mai sia fissata in un "ceto" o status peculiare. Tutte le volte che (come di fatto è avvenuto) la profezia si presenta come uno status, i profeti biblici la criticano con durezza non minore di quella che usano con il "ceto" dei

sacerdoti veterotestamentari.<sup>4</sup> Dividere la Chiesa in una “sinistra” e una “destra”, nello status profetico degli ordini religiosi o dei movimenti da una parte e nella gerarchia dall’altra, è un’operazione a cui nulla nella Scrittura ci autorizza. Al contrario è qualcosa di artefatto e di assolutamente antitetico alla Scrittura. La Chiesa è edificata non dialetticamente, bensì organicamente. Di vero, quindi, c’è solo che si danno in essa funzioni diverse e che Dio suscita incessantemente uomini profetici – siano essi laici o religiosi, oppure anche vescovi e preti – i quali le lanciano quell’appello che nel corso normale dell’istituzione non attingerebbe la forza necessaria. Personalmente, ritengo che non sia possibile intendere a partire da questa schematizzazione natura e compiti dei movimenti. E questi stessi sono ben lontani dall’intendersi in tal modo.

Il frutto delle riflessioni esposte finora è quindi piuttosto scarso ai fini della nostra problematica, ma non per ciò privo d’importanza. Non si arriva alla meta se come punto di partenza verso una soluzione si sceglie una dialettica dei principi. Invece di tentare per questa via, a mio avviso conviene adottare un’impastazione storica, che è coerente con la natura storica della fede e della Chiesa.

## II. LE PROSPETTIVE DELLA STORIA: SUCCESSIONE APOSTOLICA E MOVIMENTI APOSTOLICI

### *Ministeri universali e locali*

Chiediamoci dunque: come appare l’esordio della Chiesa? Anche chi dispone di una modesta conoscenza dei dibattiti sulla Chiesa nascente, in base alla cui configurazione tutte le Chiese e comunità cristiane cercano di convalidarsi, sa bene che sembra un’impresa disperata poter arrivare a un qualche risultato muovendo da un simile interrogativo di

<sup>4</sup> La contrapposizione classica tra profeti inviati da Dio e profeti come istituzione si trova in *Amos* 7, 10-17. Una situazione analoga si verifica in *1 Re* 22 nel contrasto tra i quattrocento profeti e Michea; egualmente in *Geremia*, ad es. 37, 19; cfr. anche J. RATZINGER, *Natura e compito della teologia*, Jaca Book, Milano 1993, 104-106.

natura storiografica. Se ciononostante mi azzardo a prenderne le mosse per cercare a tastoni una soluzione, ciò avviene col presupposto di una visione cattolica della Chiesa e delle sue origini, che per un verso ci offre una solida cornice, ma per l'altro ci lascia aperti degli spazi di ulteriore riflessione, che sono ancora ben lungi dall'essere esauriti. Non sussiste alcun dubbio che, a partire dalla Pentecoste coloro che assumono più direttamente il mandato missionario di Cristo sono i Dodici, che ben presto troviamo denominati anche *apostoli*. Ad essi è affidato il compito di recare il messaggio di Cristo «fino agli estremi confini della terra» (*At* 1, 8), di andare a tutte le genti e di fare di tutti gli uomini dei discepoli di Gesù (cfr. *Mt* 28, 19). L'area loro assegnata è il mondo. Senza delimitazioni locali essi servono alla creazione dell'unico Corpo di Cristo, dell'unico popolo di Dio, dell'unica Chiesa di Cristo. Gli apostoli erano non vescovi di determinate Chiese locali, bensì, appunto, "apostoli" e, in quanto tali, destinati al mondo intero e all'intera Chiesa da costruirvi: la Chiesa universale precede le Chiese locali, che sorgono come sue attuazioni concrete.<sup>5</sup> Per dirla ancor più chiaramente e senza ombra d'equivoci: Paolo non è mai stato vescovo di una determinata località, né ha mai voluto esserlo. L'unica spartizione che si sia avuta agli inizi, Paolo la delinea nella *Lettera ai Galati* (2, 9): noi – Barnaba ed io – per i pagani, essi – Pietro, Giacomo e Giovanni – per gli ebrei. Senonché di questa bipartizione iniziale si perde ben presto ogni traccia: anche Pietro e Giovanni si sanno inviati ai pagani e immediatamente varcano i confini d'Israele. Giacomo, il fratello del Signore,

<sup>5</sup> Cfr. CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Lettera "Communio in notio" su alcuni aspetti della Chiesa intesa come comunione. Testo e commenti*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1994, n. 9, 29-31; cfr. anche la mia introduzione, *ibid.*, 8-12. Più ampiamente ho presentato questa realtà nel mio piccolo libro *La Chiesa. Una comunità sempre in cammino*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo (Milano) 1991, 30-31 e 55-74. Di fatto sia nella Scrittura che nei Padri la precedenza dell'unica Chiesa, dell'unica Sposa di Cristo, nella quale si prolunga l'eredità del popolo di Israele, della "figlia" e della "sposa" Sion, nei confronti della concretizzazione empirica del popolo di Dio nelle Chiese locali è così evidente che mi riesce difficile comprendere come si sia potuto tanto spesso metterla in dubbio. In proposito, basti consultare l'opera di H. de Lubac *Catholicisme* (1938) o la sua *Méditation sur l'Eglise* (1954<sup>2</sup>) o i meravigliosi testi che H. Rahner ha raccolto nel suo libro *Mater Ecclesiae* (1944).

che dopo l'anno 42 divenne una sorta di primate della Chiesa ebraica, non era un apostolo.

Anche senza ulteriori considerazioni di dettaglio, possiamo affermare che quello apostolico è un ministero universale, rivolto all'umanità intera, e pertanto all'intera unica Chiesa. Dall'attività missionaria degli apostoli nascono le Chiese locali, le quali hanno bisogno di responsabili che le guidino. A costoro incombe l'obbligo di garantire l'unità di fede con la Chiesa intera, di plasmare la vita interna delle Chiese locali e di mantenere aperte le comunità, al fine di consentir loro di crescere numericamente e di recare il dono del Vangelo ai concittadini non ancora credenti. Questo ministero ecclesiale locale, che agli inizi compare sotto molteplici denominazioni, acquisisce a poco a poco una configurazione stabile e unitaria. Nella Chiesa nascente, quindi, esistono con tutta evidenza, l'uno accanto all'altro, due ordinamenti che, pur avvenendo indubbiamente passaggi dall'uno all'altro, sono nettamente distinguibili: da una parte, i servizi delle Chiese locali, che vanno via via assumendo forme stabili, dall'altra, il ministero apostolico, che ben presto non è più riservato unicamente ai Dodici (cfr. *Ef* 4, 10). In Paolo si possono distinguere nettamente due concezioni di apostolo: da un lato, egli dà forte risalto alla unicità specifica del suo apostolato, che poggia su di un incontro con il Risorto e che pertanto pone lui sullo stesso piano dei Dodici. Dall'altro, prevede – per esempio nella *Prima lettera ai Corinzi* (12, 28) – un ministero di apostolo che trascende di molto la cerchia dei Dodici: anche quando nella *Lettera ai Romani* (16, 7) egli designa Andronico e Giunia come apostoli, a essere presente è questa concezione più ampia. Una terminologia analoga la troviamo nella *Lettera agli Efesini* (2, 20), laddove, parlando degli apostoli e dei profeti quale fondamento della Chiesa, certamente non ci si riferisce solo ai Dodici. I profeti di cui parla la *Didaché*, all'inizio del secondo secolo, sono intesi con tutta evidenza come un tale ministero missionario sovralocale. Tanto più interessante è che di essi si dice: « Sono i vostri sommi sacerdoti ».<sup>6</sup>

<sup>6</sup> *Didaché* 13,3, in: A. QUACQUARELLI (a cura di), *I Padri apostolici*, Città Nuova, Roma 1976, 37.

Possiamo dunque muovere dall'idea che la compresenza dei due tipi di ministero – l'universale e il locale – perduri fino al secondo secolo inoltrato, cioè fino all'epoca in cui ci si chiede già seriamente chi sia ora detentore della successione apostolica. Vari testi ci fanno rendere conto che la compresenza dei due ordinamenti fu ben lontana dal procedere senza conflitti. La *Terza lettera di Giovanni* ci mostra con evidenza una situazione conflittuale di questo genere. Ma quanto più venivano raggiunti – così come erano accessibili allora – gli «estremi confini della terra», tanto più diveniva difficile continuare ad attribuire agli "itineranti" una posizione che avesse un senso; può darsi che abusi del loro ministero abbiano concorso a favorirne la graduale sparizione. Ormai spettava alle comunità locali e ai loro responsabili – che nel frattempo avevano assunto un profilo ben netto nella triade di vescovo, presbitero, diacono – il compito di propagare la fede nelle aree delle rispettive Chiese locali. Che al tempo dell'imperatore Costantino i cristiani assommassero a circa l'otto per cento della popolazione di tutto l'impero e che alla fine del quarto secolo fossero ancora una minoranza è un fatto che mostra quanto grave fosse quel compito. In tale situazione i capi delle Chiese locali, i vescovi, dovettero rendersi conto che ormai erano diventati loro i successori degli apostoli e che il mandato apostolico pesava tutto sulle loro spalle. La consapevolezza che i vescovi, i capi responsabili delle Chiese locali sono i successori degli apostoli, nella seconda metà del secondo secolo trova configurazione perspicua in Ireneo di Lione. La determinazione che egli dà dell'essenza del ministero episcopale include due elementi fondamentali.

a) "Successione apostolica" significa anzitutto qualcosa che per noi è ovvio: garantire la continuità e l'unità della fede, e ciò in una continuità che noi definiamo "sacramentale".

b) Ma a tutto questo è legata anche un'incombenza concreta, che trascende l'amministrazione delle Chiese locali: i vescovi ora devono curare che si continui ad attuare il mandato di Gesù, quello di fare di tutti i popoli dei discepoli suoi e di recare il Vangelo sino ai confini della terra. A loro – e Ireneo lo evidenzia vigorosamente – incombe di

far sì che la Chiesa non diventi una sorta di federazione di Chiese locali giustapposte le une alle altre, ma mantenga invece la sua universalità e unità. Essi devono continuare il dinamismo universale dell'apostolicità.<sup>7</sup>

Mentre all'inizio abbiamo accennato al pericolo che il ministero presbiterale possa finire con l'essere inteso in senso meramente istituzionale e burocratico e che se ne dimentichi la dimensione carismatica, ora si profila un secondo pericolo: il ministero della successione apostolica può intristirsi nell'espletare servizi al mero livello di Chiesa locale, perdendo di vista l'universalità del mandato di Cristo; l'inquietudine che ci spinge a portare agli altri il dono di Cristo può estinguersi nella immobilità di una Chiesa saldamente sistemata. Per dirla in termini più drastici: nel concetto di successione apostolica è insito un qualcosa che trascende il ministero ecclesiastico puramente locale. La successione apostolica non può mai esaurirsi in questo. L'elemento universale, che va oltre i servizi da rendere alle Chiese locali, resta una necessità imprescindibile.

### *Movimenti apostolici nella storia della Chiesa*

Questa tesi, che anticipa il risultato finale del mio discorso, dobbiamo ora approfondirla un poco e concretizzarla ulteriormente sul piano storiografico. Essa, infatti, ci conduce direttamente verso la collocazione ecclesiale dei movimenti. Ho detto che, per ragioni disparatissime, nel secondo secolo i servizi propri della Chiesa universale a poco a poco scompaiono e il ministero episcopale li assume tutti in sé. Per molti aspetti questo fu uno sviluppo non solo storicamente inevitabile, ma pure teologicamente indispensabile; grazie ad esso emersero l'unità del sacramento e l'intrinseca unità del servizio apostolico. Ma – come si è detto – fu anche uno sviluppo che comportava dei pericoli. Fu perciò del tutto logico che già nel terzo seco-

<sup>7</sup> Cfr. J. RATZINGER, *La Chiesa. Una comunità sempre in cammino*, cit., 61-65.

lo apparisse nella vita della Chiesa un elemento nuovo che si può tranquillamente definire come un *movimento*: il monachesimo. Si potrà obiettare che il primo monachesimo non ebbe alcun carattere apostolico o missionario e che, al contrario, sia stato fuga dal mondo in isole di santità. Agli inizi è indubbiamente accertabile la mancanza della tensione missionaria, direttamente orientata alla propagazione della fede in tutto il mondo. In Antonio, che ai nostri occhi si staglia come figura storica nettamente individuabile agli esordi del monachesimo, l'impulso determinante è la volontà di perseguire la vita evangelica, la volontà di vivere radicalmente il Vangelo nella sua interezza.<sup>8</sup> La storia della sua conversione ha una sorprendente analogia con quella di san Francesco d'Assisi. Sono identici gli impulsi che riscontriamo nell'uno e nell'altro: a prender seriamente e rigorosamente alla lettera il Vangelo, a seguire Cristo in povertà totale e a conformare tutta la vita alla sua. L'andar nel deserto è un evadere dalla struttura fortemente compaginata della Chiesa locale, l'evadere da una cristianità che a poco a poco si è sempre più adattata ai bisogni della vita mondana, per entrare in una sequela senza "se" né "ma". Ma insorge allora una nuova paternità spirituale, che non ha, certo, alcun carattere direttamente missionario, ma che integra quella dei vescovi e dei presbiteri con la forza di una vita vissuta in tutto e per tutto pneumaticamente.<sup>9</sup>

In Basilio, che conferì un'impronta definitiva al monachesimo orientale, vediamo poi, nei suoi contorni più netti, la problematica con la quale si sanno confrontati oggi parecchi movimenti. Egli non intese affatto creare una sua propria istituzione da affiancare alla Chiesa istituzionale. La prima e vera e propria regola che egli abbia scritto, voleva essere – per dirla con von Balthasar – non una regola di religiosi,

<sup>8</sup> Cfr. ATTANASIO DI ALESSANDRIA, *Vita di Antonio*, a cura di J.M. Bartelink, Cerf, Paris 1994 (Sources chrétiennes, 400) e, nell'introduzione di questa edizione, soprattutto il paragrafo: "L'exemple de la vie évangélique et apostolique", 52-53.

<sup>9</sup> Sul tema della paternità spirituale vorrei rinviare a un'opera, breve ma significativa, di G. Bunge: *Geistliche Vaterschaft. Christliche Gnosis bei Evagrius Pontikos*, Regensburg 1988.

bensì una regola ecclesiale, l'«enchiridion del cristiano risoluto».<sup>10</sup> È quanto avviene all'originarsi di quasi tutti i movimenti, anche e soprattutto nel nostro secolo: si ricerca non una particolare comunità, bensì il cristianesimo integrale, la Chiesa che, obbediente al Vangelo, viva del Vangelo. Basilio, che in un primo tempo era stato monaco, accettò l'episcopato, sottolineandone vigorosamente la carismaticità, l'unità interiore della Chiesa vissuta dal vescovo nella sua vita personale. La vicenda di Basilio è analoga a quella dei movimenti odierni: egli dovette ammettere che il movimento della sequela radicale non si lasciava fondere totalmente nella realtà della Chiesa locale. Nel secondo tentativo di una regola, quella che il Gribomont denomina «il piccolo asketikon», compare la sua idea di movimento come «forma intermedia tra un gruppo di cristiani risolti, aperto alla totalità della Chiesa, e un ordine monastico che si va organizzando e istituzionalizzando».<sup>11</sup> Lo stesso Gribomont vede nella comunità monastica fondata da Basilio un «piccolo gruppo per la vitalizzazione del tutto», e non esita a considerare Basilio «patrono non solo degli ordini impegnati nell'insegnamento e nell'assistenza, ma anche delle nuove comunità senza voti».<sup>12</sup>

È chiaro dunque che il movimento monastico crea un nuovo centro di vita, che non scalza le strutture della Chiesa locale sub-apostolica, ma neppure coincide *sic et simpliciter* con essa, poiché vi opera come forza vivificante, e costituisce al tempo stesso una riserva da cui la Chiesa locale può attingere per procurarsi ecclesiastici veramente spirituali, nei quali si fondono sempre di nuovo istituzione e carisma. Significativo in proposito è che la Chiesa orientale tragga i suoi vescovi dal mondo monastico e in tal modo definisca l'episcopato carismaticamente come un ministero che si rinnova incessantemente a partire dall'apostolicità.

<sup>10</sup> H.U. VON BALTHASAR (a cura di), *Die großen Ordensregeln*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1994<sup>7</sup>, 47.

<sup>11</sup> H.U. VON BALTHASAR (a cura di), *Die großen Ordensregeln*, cit., 48-49; cfr. J. GRIBOMONT, *Les Règles Morales de S. Basile et le Nouveau Testament*, in: K. ALAND (a cura di), *Studia patristica*, vol. 2, Akademie-Verlag, Berlin 1957, 416-426.

<sup>12</sup> H.U. VON BALTHASAR, (a cura di), *Die großen Ordensregeln*, cit., 57; cfr. J. GRIBOMONT, *Obéissance et Evangile selon S. Basile le Grand*, "La Vie Spirituelle. Supplément" 5 (1952), 192-215; su questo punto, 192.

Se si guarda ora alla storia della Chiesa nel suo insieme, vi appare evidente che per un verso il modello ecclesiale locale, decisamente caratterizzato dal ministero episcopale, necessariamente è la struttura portante e permanente attraverso i secoli. Ma esso è altresì percorso incessantemente da ondate di movimenti, che rivalorizzano di continuo l'aspetto universalistico della missione apostolica e la radicalità del Vangelo, e proprio per questo servono ad assicurare vitalità e verità spirituali alle Chiese locali. Di queste ondate, successive al monachesimo della Chiesa primitiva, vorrei tratteggiarne brevemente cinque, dalle quali emerge sempre più nettamente l'essenza spirituale di ciò che possiamo denominare *movimento*, chiarendone così progressivamente la collocazione ecclesiologica.

1. La prima ondata, la scorgo in quel monachesimo missionario che ebbe la sua massima fioritura da Gregorio Magno (590-604) fino a Gregorio II (715-731) e Gregorio III (731-741). Papa Gregorio Magno intuì il potenziale missionario insito nel monachesimo e lo attivò inviando Agostino (che fu poi arcivescovo di Canterbury) e i suoi compagni agli Angli pagani nelle isole britanniche. In precedenza si era già avuta la missione irlandese di san Patrizio, che spiritualmente affondava anch'essa le sue radici nella realtà monastica. Ecco quindi che il monachesimo diventa il grande movimento missionario che porta alla Chiesa cattolica le popolazioni germaniche, edificando così la nuova Europa, l'Europa cristiana. Armonizzando Oriente e Occidente, nel nono secolo Cirillo e Metodio, fratelli carnali e monaci, recano la fede cristiana al mondo slavo. Da tutto questo emergono nettamente due degli elementi costitutivi di quella realtà che è un movimento.

a) Il papato non ha creato i movimenti, ma è stato il loro essenziale sostegno nella struttura della Chiesa, il loro pilastro ecclesiale. In questo si fa forse visibile come non mai il senso più profondo e la vera essenza del ministero petrino: il vescovo di Roma non è solo vescovo di una Chiesa locale; il suo ministero investe sempre la Chiesa universale. In quanto tale, ha carattere apostolico in un senso del tutto specifico. Deve mantener vivo il dinamismo della missione *ad extra* e *ad intra*. Nella Chiesa orientale era stato l'imperatore a pretendere in un primo

tempo una sorta di ministero dell'unità e dell'universalità; non a caso si volle insignire Costantino del titolo di "vescovo ad extra" e di "quasi apostolo". Ma la sua poté essere tutt'al più una funzione suppletiva a termine, la cui pericolosità è evidente. Non è un caso che fin dalla metà del secondo secolo, con l'estinguersi degli antichi ministeri universali, i Papi manifestino sempre più chiaramente la volontà di esercitare in particolar modo questo aspetto di missione apostolica. Papato e movimenti che travalicano l'ambito e la struttura della Chiesa locale vanno sempre, e non per caso, fianco a fianco.

b) Il motivo della vita evangelica, che si riscontra già in Antonio l'Egiziano, agli esordi del movimento monastico, resta decisivo. Ma ora si fa palese che la vita evangelica include il ministero dell'evangelizzazione: la povertà e la libertà del vivere secondo il Vangelo sono presupposti di quel servizio al Vangelo che travalica il proprio paese e la propria comunità, e che – come tra poco vedremo più precisamente – è a sua volta la meta e l'intima motivazione della vita evangelica.

2. Solo sommariamente voglio accennare al movimento di riforma monastica di Cluny, che, determinante nel decimo secolo, si appoggiò anch'esso al papato per ottenere l'emancipazione della vita religiosa dal feudalesimo e dal predominio dei vescovi feudatari. Grazie al confederarsi dei singoli monasteri in una congregazione, esso divenne il grande movimento devozionale e rinnovativo in cui prese forma l'idea di Europa.<sup>13</sup> Dal dinamismo riformistico di Cluny germinò poi nell'undicesimo secolo la riforma gregoriana,<sup>14</sup> che salvò il papato dal gorgo delle contese fra i nobili romani e dalla mondanizzazione, intraprendendo la grande battaglia per la libertà della Chiesa e la salva-

<sup>13</sup> Sul rapporto fra riforma cluniacense e formazione dell'idea di Europa richiama l'attenzione B. Senger, che fa presente anche l'importanza della indipendenza giuridica e dell'ausilio dei Papi (*Lexikon für Theologie und Kirche*, vol. 2 [1958<sup>2</sup>], 1239).

<sup>14</sup> Anche se P. Engelbert può giustamente dire che « non è constatabile un influsso diretto della [riforma cluniacense] sulla riforma gregoriana » (*Lexikon für Theologie und Kirche*, vol. 2 [1994<sup>3</sup>], 1236), vale comunque l'osservazione di B. Senger secondo cui la riforma cluniacense ha preparato un clima favorevole per la riforma gregoriana (*Lexikon für Theologie und Kirche*, vol. 2 [1958<sup>2</sup>], 1240).

guardia della sua peculiare natura spirituale, anche se poi l'impresa degenerò spesso in lotta di potere fra Papa e imperatore.

3. Fino ai nostri giorni è vitalmente attiva la forza spirituale di quel movimento evangelico che nel Duecento esplose con Francesco d'Assisi e Domenico di Guzmán. Quanto a Francesco, è del tutto evidente che egli non intendeva fondare un nuovo ordine, una comunità separata. Voleva semplicemente richiamare la Chiesa al Vangelo intero, raccogliere il "popolo nuovo", rinnovare la Chiesa in base al Vangelo. I due significati dell'espressione "vita evangelica" si intrecciano inseparabilmente: chi vive il Vangelo nella povertà della rinuncia all'avere e alla discendenza, deve per ciò stesso annunciare il Vangelo. A quei tempi vi era un urgente bisogno di Vangelo, e Francesco considera compito essenziale suo e dei suoi fratelli annunciare agli uomini il semplice nucleo del messaggio di Cristo. Egli e i suoi volevano essere evangelisti. E di qui risulta poi automaticamente l'esigenza di valicare i confini della cristianità, di portare il Vangelo sino ai confini della terra.<sup>15</sup>

Nella sua polemica coi preti secolari che all'Università di Parigi si battevano, quali campioni d'una struttura ecclesiale localistica gretta-mente chiusa, contro il movimento di evangelizzazione, Tommaso d'Aquino sintetizzò il nuovo e, insieme, ciò che aveva antica radice dei due movimenti (il francescano e il domenicano) e il modello di vita religiosa che vi aveva preso forma. I preti secolari pretendevano che vigesse solo il tipo monastico cluniacense, nel suo tardivo e irrigidito assetto: monasteri separati dalla Chiesa locale, rigorosamente chiusi nella vita claustrale e dediti unicamente alla contemplazione. Comunità del genere non potevano perturbare l'ordine della Chiesa locale, mentre con i nuovi predicatori era inevitabile che si addivenisse ovunque a

<sup>15</sup> Fondamentali per la comprensione di san Francesco restano le *Fonti francescane*, edite in modo esemplare dal Movimento Francescano, Assisi 1977 (con utilissime introduzioni e indicazioni bibliografiche). Interessante per capire la concezione che gli ordini mendicanti avevano di sé è l'articolo di A. JOTISCHKY, *Some mendicant views of the Origins of the Monastic Profession*, "Cristianesimo nella storia" 19 (1998), 31-49. Questo studioso mostra che gli autori appartenenti agli ordini mendicanti, per esporne l'origine e il significato nella Chiesa, si riferirono alla Chiesa primitiva e in particolare ai Padri del deserto.

situazioni di conflittualità. In questo contesto, Tommaso d'Aquino evidenzia come modello Cristo stesso e, muovendo da lui, sostiene la superiorità della vita apostolica rispetto a un tipo di vita puramente contemplativo: «La vita attiva, che inculca agli altri le verità attinte con la predicazione e la contemplazione, è più perfetta della vita esclusivamente contemplativa».<sup>16</sup>

Tommaso sa di essere erede delle ripetute rifioriture della vita monastica, che si richiamano tutte alla “vita apostolica”.<sup>17</sup> Ma, nell'interpretare quest'ultima in base alla esperienza degli ordini mendicanti, da cui proveniva, egli compie un notevole passo in avanti, proponendo qualcosa che era stato, sì, attivamente presente nella tradizione monastica, ma su cui si era riflettuto scarsamente fino allora. Tutti, a proposito della vita apostolica, si erano richiamati alla Chiesa delle origini. Agostino, per esempio, aveva tratteggiato tutta la sua regola muovendo, in definitiva, dal passo degli *Atti degli Apostoli* in cui si legge che i cristiani erano «un cuore solo e un'anima sola» (4, 32).<sup>18</sup> Ma a questo modello essenziale ora Tommaso d'Aquino aggiunge il discorso d'invio che Gesù tiene agli apostoli in *Matteo* 10, 5-15. La genuina vita apostolica è quella che segue gli insegnamenti di *Atti* 4 e *Matteo* 10: «La vita apostolica sta in questo: dopo aver abbandonato ogni cosa, gli apostoli percorsero il mondo annunciando il Vangelo e predicando, come risulta da *Matteo* 10, dove viene imposta loro una regola».<sup>19</sup> Ecco quindi che questo passo evangelico appare addirittura come regola di un ordine religioso, o, per meglio dire, la regola di vita e missione, che il Signore ha dato agli apostoli, è in sé

<sup>16</sup> *Summa theologiae* III, q. 40, a. 1 ad 2. Per una stimolante e chiarificatrice presentazione della posizione di san Tommaso cfr. J.-P. TORRELL, *Tommaso d'Aquino. L'uomo e il teologo*, Piemme, Casale Monferrato 1996, in particolare 95-112.

<sup>17</sup> Cfr. J.-P. TORRELL, *Tommaso d'Aquino*, cit., 111.

<sup>18</sup> Cfr. A. ZUMKELLER, “Zum geistigen Gehalt der Augustinerregel”, in: H.U. VON BALTHASAR (a cura di), *Die großen Ordensregeln*, cit., 150-157. Sul significato della regola nella vita e nell'opera di Agostino cfr. G. VIGINI, *Agostino d'Ipbona. L'avventura della grazia e della carità*, Cinisello Balsamo 1988, 91-109.

<sup>19</sup> *Contra impugnantes Dei cultum et religionem* 4, citato in: J.-P. TORRELL, *Tommaso d'Aquino*, cit., 112.

stessa la regola permanente della vita apostolica, una regola di cui la Chiesa ha perpetuo bisogno. È in base ad essa che si giustifica il nuovo movimento di evangelizzazione.

La polemica parigina tra il clero secolare e i rappresentanti dei movimenti nuovi, nel cui ambito si originarono i testi citati, è di permanente importanza. Un'idea angusta e impoverita della Chiesa, per cui si assolutizza la struttura della Chiesa locale, non può tollerare il nuovo ceto di annunciatori, che dal canto loro, però, trovano necessariamente il loro sostegno nel detentore di un ministero ecclesiale universale, nel Papa, quale garante dell'invio missionario e dell'edificazione dell'unica Chiesa. Ne consegue logicamente il nuovo impulso allo sviluppo della dottrina del primato, che in questo contesto – di là di ogni coloritura legata ai tempi – fu ripensata e ricompresa nelle sue radici apostoliche.<sup>20</sup>

4. Giacché qui non si tratta di ripercorrere la storia della Chiesa, ma di comprendere le forme di vita della Chiesa, posso limitarmi a menzionare solo brevemente i movimenti di evangelizzazione del Cinquecento. Fra di essi emergono i gesuiti, che intraprendono la missione mondiale nell'America appena scoperta, in Africa e in Asia; e a essi non sono certo secondi i domenicani né i francescani, grazie al perdurare del loro impulso missionario.

5. Per finire, è a tutti noi ben nota la nuova ondata di movimenti, che si origina nell'Ottocento. Nascono congregazioni specificamente missionarie che in partenza mirano, più che a un rinnovamento ecclesia-

<sup>20</sup> Ho illustrato la correlazione fra la disputa sugli ordini mendicanti e la dottrina del primato in uno studio apparso dapprima nella raccolta di studi dedicata a Michael Schmaus (*Theologie in Geschichte und Gegenwart*, Zink, München 1957), che ho poi ripreso con alcune aggiunte nel mio libro *Il nuovo popolo di Dio*, Queriniana, Brescia 1972<sup>2</sup>, 55-80. Y. Congar ha proseguito lo studio da me sviluppato essenzialmente a partire da Bonaventura e dai suoi interlocutori, allargandolo all'insieme delle fonti rilevanti per la questione (cfr. *Aspects ecclésiologiques de la querelle entre mendiants et séculiers dans la seconde moitié du XIII<sup>e</sup> siècle et le début du XIV<sup>e</sup>*, "Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge" 28 [1961], 35-151).

le interno, alla missione nei continenti poco o punto raggiunti dal cristianesimo. Questa volta viene per lo più evitato lo scontro con gli ordinamenti delle Chiese locali, e anzi s'instaura una feconda collaborazione, dalla quale ricevono nuova forza anche le Chiese locali già esistenti, giacché i nuovi missionari sono posseduti dall'impulso alla diffusione del Vangelo e al servizio di carità. Emerge ora con grande rilievo un elemento che, pur non essendo affatto mancato nei movimenti precedenti, può tuttavia sfuggire facilmente all'attenzione dei più: il movimento apostolico del diciannovesimo secolo è stato anche e soprattutto un movimento femminile. In esso, per un verso si pone un fortissimo accento sulla carità, sull'assistenza ai sofferenti e ai poveri: sappiamo tutti che cosa le nuove comunità femminili abbiano significato e significhino tuttora per gli ospedali e per l'assistenza ai bisognosi. Ma un'importanza notevolissima hanno anche scuola e educazione, tanto che nell'armonica combinazione di insegnamento, educazione, carità si fa presente, in tutta la sua gamma, il servizio evangelico. Se dall'Ottocento si getta uno sguardo retrospettivo sui secoli precedenti, si scopre che le donne hanno sempre dato un contributo essenziale ai movimenti apostolici. Si pensi a certe audaci donne del Cinquecento, quali Maria Ward o, per altro verso, Teresa d'Avila, a certe figure femminili del Medioevo, quali Ildegarda di Bingen e Caterina da Siena, alle donne della cerchia di san Bonifacio, alle sorelle di certi Padri della Chiesa e infine alle donne menzionate nell'epistolario paolino e a quelle della cerchia di Gesù. Pur non essendo mai né vescovi né preti, le donne hanno sempre condiviso la vita apostolica e l'espletamento del mandato universale che vi è insito.

### *L'ampiezza del concetto di successione apostolica*

Dopo la scorsa che abbiamo dato ai grandi movimenti apostolici nella storia della Chiesa, torniamo alla tesi da me già anticipata, in seguito all'analisi delle risultanze bibliche: occorre ampliare e approfondire il concetto di successione apostolica, se si vuol rendere

giustizia a tutto quello che esso significa ed esige. Che intendiamo dire? Anzitutto, che va saldamente ritenuta, quale nucleo di tale concetto, la struttura sacramentale della Chiesa, nella quale essa riceve sempre di nuovo l'eredità degli apostoli, l'eredità di Cristo. In forza del sacramento, nel quale Cristo opera per mezzo dello Spirito Santo, essa si distingue da tutte le altre istituzioni. Il sacramento significa che essa vive e viene continuamente ricreata dal Signore quale "creatura dello Spirito Santo". In questa nozione vanno tenute presenti le due componenti del sacramento inseparabilmente congiunte, di cui abbiamo discorso in precedenza: anzitutto l'elemento incarnazionale-cristologico, vale a dire il legame che vincola la Chiesa all'unicità dell'Incarnazione e dell'evento pasquale, il legame con l'agire di Dio nella storia. Ma poi, al tempo stesso, c'è il rendersi presente di questo evento per la forza dello Spirito Santo, cioè la componente cristologico-pneumatologica, che assicura novità e, insieme, continuità alla Chiesa viva.

Con ciò si sintetizza quel che nella Chiesa è sempre stato insegnato come essenza della successione apostolica, il nucleo del concetto sacramentale di Chiesa. Ma questo nucleo è impoverito, anzi atrofizzato, se si pensa solo alla struttura della Chiesa locale. Il ministero dei successori di Pietro fa superare la struttura meramente localistica della Chiesa; il successore di Pietro è non solo vescovo locale di Roma, bensì vescovo per la Chiesa intera e nella Chiesa intera. Incarna perciò un aspetto essenziale del mandato apostolico, un aspetto che non può mai mancare nella Chiesa. Ma nemmeno lo stesso ministero petrino sarebbe retamente inteso e sarebbe travisato in una mostruosa figura anomala, qualora si addossasse soltanto al suo detentore il compito di realizzare la dimensione universale della successione apostolica.<sup>21</sup> Nella Chiesa devo-

<sup>21</sup> L'avversione nei confronti del primato e la scomparsa del senso della Chiesa universale dipendono certamente proprio dal fatto che il concetto di Chiesa universale si trova concretizzato soltanto nel papato e questo, isolato e senza il contesto vivo delle realtà ecclesiali di carattere universale, appare come uno scandaloso monolito, che disturba l'immagine di una Chiesa ridotta a ministeri di Chiesa puramente locale e alla giustapposizione di comunità. Questo però non rispecchia la realtà della Chiesa antica.

no sempre aversi anche servizi e missioni che non siano di natura puramente locale, ma siano funzionali al mandato che investe la realtà ecclesiale complessiva e alla propagazione del Vangelo. Il Papa ha bisogno di questi servizi, e questi hanno bisogno di lui, e nella reciprocità delle due specie di missione si compie la sinfonia della vita ecclesiale. L'era apostolica, che ha valore normativo, dà un risalto così vistoso a queste due componenti, da indurre chiunque a riconoscerle irrinunciabili per la vita della Chiesa. Il sacramento dell'Ordine, il sacramento della successione, è necessariamente intrinseco a questa forma strutturale, ma – ancora più che nelle Chiese locali – è circondato da una molteplicità di servizi, e qui si fa assolutamente non ignorabile anche la parte che nell'apostolato della Chiesa spetta alle donne. In sintesi, potremmo affermare addirittura che il primato del successore di Pietro esiste al fine di garantire queste componenti essenziali della vita ecclesiale e connetterle ordinatamente con le strutture delle Chiese locali.

A questo punto, a scanso di equivoci, va detto a chiare note che nella storia i movimenti apostolici appaiono in forme sempre nuove, e necessariamente, poiché sono precisamente la risposta dello Spirito Santo alle mutevoli situazioni in cui viene a trovarsi la Chiesa. E quindi, come le vocazioni al sacerdozio non possono esser prodotte, né stabilite amministrativamente, così, men che meno, i movimenti possono essere organizzati e lanciati sistematicamente dall'autorità. Devono essere donati, e sono donati. A noi tocca solo essere sollecitamente attenti a essi, accogliendo grazie al dono del discernimento quanto hanno di buono e imparando a superare quanto vi è di meno adeguato. Uno sguardo retrospettivo alla storia della Chiesa ci aiuterà a constatare con gratitudine che attraverso tutte le difficoltà si è sempre riusciti a dar posto nella Chiesa alle grandi nuove realtà che in essa germogliano. Non si potrà nemmeno, però, dimenticare tutta quella teoria di movimenti che fallirono o portarono a durevoli scissioni: montanisti, catari, valdesi, hussiti, il movimento della Riforma del sedicesimo secolo. E probabilmente si dovrà parlare di colpa da entrambe le parti, se in questi casi alla fine è rimasta una divisione.

### III. DISTINZIONI E CRITERI

Quale ultimo doveroso punto di questa relazione, è inevitabile affrontare la questione dei criteri di discernimento. Per potervi rispondere in modo adeguato, si dovrebbe preliminarmente precisare ancora un poco il concetto di “movimento” e forse perfino tentare di proporre una tipologia dei movimenti. Ma ne è ovvia l'impossibilità in questa sede. Ci si dovrebbe anche guardare dal proporre una definizione troppo rigorosa, poiché lo Spirito Santo tiene pronte in ogni momento delle sorprese, e solo retrospettivamente siamo in grado di riconoscere che dietro le grandi diversità esiste un'essenza comune. Tuttavia, quale avvio a una chiarificazione concettuale, vorrei enucleare in tutta brevità tre diversi tipi di realtà individuabili nella storia più recente. Li diversificherei con tre denominazioni: *movimenti*, *correnti*, *iniziative di mobilitazione*. Il movimento liturgico della prima metà del nostro secolo, come pure quello mariano, emerso con forza sempre crescente nella Chiesa fin dall'Ottocento, li caratterizzerei non come movimenti, bensì come correnti, che poi hanno potuto, sì, condensarsi in movimenti concreti, quali le Congregazioni Mariane o i raggruppamenti di gioventù cattolica, ma non vi si sono esaurite. Raccolte di firme per postulare una definizione dogmatica o cambiamenti della Chiesa, d'uso comune oggi, non sono nemmeno essi dei movimenti, ma delle iniziative di mobilitazione. Che cosa sia un movimento vero e proprio, probabilmente lo si può scorgere con la massima chiarezza nella fioritura francescana del Duecento: i movimenti nascono per lo più da una personalità carismatica guida, si configurano in comunità concrete che in forza della loro origine rivivono il Vangelo nella sua interezza e senza tentennamenti riconoscono nella Chiesa la loro ragione di vita, senza di cui non potrebbero sussistere.<sup>22</sup>

<sup>22</sup> Utile per la determinazione dell'essenza dei movimenti è A. CATTANEO, *I movimenti ecclesiali: aspetti ecclesiologici*, “*Annales Theologici*” 2 (1997), 401-427; in particolare 406-409.

Con questo tentativo, certo assai insufficiente, di trovare una qualche definizione, eccoci già arrivati ai criteri che, per così dire, possono tenere il posto. Il criterio essenziale è già emerso del tutto spontaneamente: è il radicamento nella fede della Chiesa. Chi non condivide la fede apostolica non può pretendere di svolgere attività apostolica. Dal momento che la fede è una sola per tutta la Chiesa, ed è anzi essa a produrne l'unità, alla fede apostolica è necessariamente vincolato il desiderio di unità, la volontà di stare nella comunità viva di tutta la Chiesa, per dirla il più concretamente possibile: di stare con i successori degli apostoli e con il Successore di Pietro, cui incombe la responsabilità dell'integrazione tra Chiesa locale e Chiesa universale, quali unico popolo di Dio. Se la collocazione, il luogo dei movimenti nella Chiesa è l'"apostolicità", ecco che per essi in tutte le epoche non può che essere basilare il volere la vita apostolica. Rinuncia a proprietà, a discendenza, a imporre la propria idea di Chiesa, cioè obbedienza nella sequela di Cristo, sono state considerate in ogni epoca gli elementi essenziali della vita apostolica, che naturalmente non possono valere in identico modo per tutti coloro che hanno parte in un movimento, ma che per tutti sono, in modalità diverse, punti d'orientamento della vita personale. La vita apostolica, inoltre, non è fine a sé stessa, ma dona la libertà di servire. Vita apostolica chiama azione apostolica: al primo posto – ancora una volta in modalità diverse – sta l'annuncio del Vangelo: l'elemento missionario. Nella sequela di Cristo l'evangelizzazione è sempre, in primissimo luogo, *evangelizare pauperibus*, annunciare il Vangelo ai poveri. Ma ciò non si attua mai soltanto con parole; l'amore, che dell'annuncio costituisce il cuore, il centro di verità e il centro operativo, deve essere vissuto e farsi così annuncio esso medesimo. Ecco quindi che all'evangelizzazione è sempre legato, in qualsivoglia forma, il servizio sociale. Tutto questo – per lo più grazie al travolgente entusiasmo che promana dal carisma originario – presuppone un profondo incontro personale con Cristo. Il divenire comunità, il costruire la comunità non esclude, anzi esige la dimensione della persona. Solo quando la persona è colpita e segnata da Cristo nel più profondo del suo intimo, si può toccare anche l'intimo altrui, solo allora può aversi riconciliazione nello Spirito Santo, solo allora può crescere una vera comu-

nione. Nell'ambito di questa basilare struttura cristologico-pneumatologica ed esistenziale possono darsi accentuazioni e sottolineature diversissime, nelle quali avviene incessantemente la novità del cristianesimo, nelle quali incessantemente lo Spirito rinnova la giovinezza della Chiesa (cfr. *Sal* 103, 5).

Da qui si fanno visibili tanto i pericoli che esistono nei movimenti, quanto le vie per superarli. Vi è il rischio di unilateralità che porta a esagerare il mandato specifico che ha origine in un dato periodo o in forza di un particolare carisma. L'esperienza spirituale cui si appartiene è vissuta non come una delle forme della vita cristiana, bensì come l'essere investiti dalla pura e semplice integralità del messaggio evangelico: questo può indurre ad assolutizzare il proprio movimento, identificandolo con la Chiesa stessa e intendendolo come la via per tutti, mentre di fatto questa unica via può farsi conoscere in modi diversi. Del pari è quasi inevitabile che dalla fresca vivacità e dalla totalità di questa esperienza nuova derivi continuamente anche il rischio di scontro con la comunità locale: uno scontro in cui può darsi colpa da entrambe le parti, onde entrambe le parti subiscono una sfida spirituale. Le Chiese locali possono esser venute a patti con il mondo in un certo quale conformismo, il sale può diventare scipito, come, nella sua critica della cristianità del suo tempo, a quest'ultima con pungente crudezza rinfaccia Kierkegaard. Anche là dove la distanza dalla radicalità del Vangelo non è arrivata al punto aspramente censurato da Kierkegaard, l'irrompere del nuovo viene avvertito come perturbativo, tanto più se accompagnato, come non di rado avviene, da debolezze, infantilismi e erronee assolutizzazioni di ogni sorta.

Le due parti devono lasciarsi educare dallo Spirito Santo e anche dall'autorità ecclesiastica, devono apprendere una dimenticanza di sé senza la quale non è possibile il consenso interiore alla molteplicità delle forme che può assumere la fede vissuta. Le due parti devono imparare l'una dall'altra a lasciarsi purificare, a sopportarsi e a trovare la via che conduce a quei comportamenti di cui parla nell'inno alla carità Paolo (cfr. *1 Cor* 13, 4-7). Ai movimenti, quindi, va rivolto un

monito: anche se nel loro cammino hanno trovato e partecipano ad altri la totalità della fede, essi sono un dono fatto alla Chiesa nella sua totalità, e alle esigenze di questa totalità devono sottomettersi, per restare fedeli a ciò che è loro essenziale.<sup>23</sup> Ma occorre che si dica chiaramente anche alle Chiese locali, anche ai vescovi, che non è loro consentito indulgere ad alcuna pretesa di uniformità assoluta nella organizzazione e nella programmazione pastorale. Non possono far assurgere i loro progetti pastorali a pietra di paragone di quel che allo Spirito Santo è consentito operare: di fronte a mere progettazioni umane può accadere che le Chiese si rendano impenetrabili allo Spirito di Dio, alla forza di cui esse vivono.<sup>24</sup> Non è lecito pretendere che tutto debba inserirsi in una determinata organizzazione dell'unità: meglio meno organizzazione e più Spirito Santo! Soprattutto non si può sostenere un concetto di comunione in cui il valore pastorale supremo consista nell'evitare conflitti. La fede è sempre anche spada e può esigere proprio il conflitto per amore di verità e di carità (cfr. *Mt* 10, 34). Un progetto di unità ecclesiale in cui i conflitti fossero liquidati a priori come polarizzazione e la pace interna fosse ottenuta a prezzo della rinuncia alla totalità della testimonianza, ben presto si rivelerebbe illusorio. Non è lecito, infine, che si instauri un certo atteggiamento di superiorità intellettuale per cui si bolli come fondamentalismo lo zelo di persone animate dallo Spirito Santo e la loro candida fede nella Parola di Dio, e non si consenta nient'altro che un modo di credere per il quale il "se" e il "ma" sono più importanti della sostanza di quanto si dice di credere. Per finire, tutti devono lasciarsi misurare con il metro dell'amore per l'unità dell'unica Chiesa, che rimane unica in tutte le Chiese locali e, in quanto tale, si palesa continuamente nei movimenti apostolici. Chiese locali e movimenti dovranno, le une e gli altri, costantemente riconoscere e accettare che è vero tanto *l'ubi Petrus, ibi Ecclesia* quanto *l'ubi episcopus, ibi Ecclesia*. Primato e episcopato, struttura ecclesiale locale e movimenti apostolici hanno bisogno gli uni degli altri: il primato può

<sup>23</sup> Cfr. A. CATTANEO, *I movimenti ecclesiali*, cit., 423-425.

<sup>24</sup> Insiste su questo A. CATTANEO, *I movimenti ecclesiali*, cit., 413-414 e 417.

vivere solo tramite e con un episcopato vivo, l'episcopato può salvaguardare la sua unità dinamica e apostolica solo in costante collegamento con il primato. Quando uno dei due è indebolito o sminuito, è la Chiesa tutta a soffrirne.

Dopo tutte queste considerazioni, è doveroso che alla fine restino soprattutto gratitudine e gioia. Gratitudine poiché è molto evidente che lo Spirito Santo è anche oggi all'opera nella Chiesa e le concede nuovi doni, grazie ai quali essa rivive la gioia della sua giovinezza (cfr. *Sal* 42, 4, nel testo latino della Volgata). Gratitudine per quelle tante persone, giovani e anziane, che aderiscono alla chiamata dello Spirito e, senza guardarsi né attorno né indietro, si lanciano gioiosamente nel servizio del Vangelo. Gratitudine per i vescovi che si aprono ai nuovi cammini, fanno loro posto nelle proprie rispettive Chiese, dibattono pazientemente con i loro responsabili per aiutarli a superare ogni unilateralità e per condurli alla giusta conformazione. E soprattutto, in questo luogo e in quest'ora, ringraziamo Giovanni Paolo II. Egli ci precede tutti nella capacità di entusiasmo, nella forza del ringiovanimento interiore in grazia della fede, nel discernimento degli spiriti, nell'umile e animoso lottare perché siano sempre più copiosi i servizi che si rendono al Vangelo. Egli ci precede tutti nell'unità con i vescovi di tutto il pianeta, che instancabilmente ascolta e guida. Grazie a Giovanni Paolo II, che è per tutti noi guida a Cristo. Cristo vive e dal Padre invia lo Spirito Santo: questa è la gioiosa e vivificante esperienza che ci viene concessa proprio nell'incontro con i movimenti ecclesiali del nostro tempo.

## Istituzione e carisma

DAVID L. SCHINDLER

Il problema affrontato in questo contributo è come si possa affermare, tra istituzione e carisma, una distinzione che non implichi una opposizione e una unità che non sia confusione. Da un lato il rischio è di concepire la Chiesa istituzionale-gerarchica semplicemente come funzionale rispetto alla libertà dello spirito « che soffia dove vuole » (Gv 3,8) – in tal caso scivolando in quello che si può definire *gioachimismo* o *spiritualismo*;<sup>1</sup> dall'altro, di lasciare che la libertà dello Spirito venga assorbita dalle strutture ecclesiaristiche, che di conseguenza tendono a divenire strutture (meccaniche) di potere (mondano), – portando a quello che potremmo definire clericalismo, dogmatismo o integralismo.

Seguendo la costituzione *Lumen gentium*, intendiamo per *carismi* dei doni di grazia di ogni genere, orientati a sviluppare la crescita del popolo cristiano.<sup>2</sup> La *Lumen gentium* da un lato evidenzia

Nato nel 1943, è professore di Teologia fondamentale presso la sezione di Washington del Pontificio Istituto “Giovanni Paolo II” per Studi su Matrimonio e Famiglia. Dirige l'edizione americana della rivista “Communion”. È autore del volume *Heart of the World, Center of the Church. Communion Ecclesiology, Liberalism, and Liberation* (1996).

<sup>1</sup> Gioacchino da Fiore (1135-1202), monaco che lasciò l'ordine cistercense, proclamò l'inizio di un'età dello Spirito, un'era della libertà dello Spirito che avrebbe sostituito il tempo della lettera. In questa età dello Spirito, la gerarchia e i sacramenti della Chiesa sarebbero continuati, ma in forma spiritualizzata. Per una analisi dei vari aspetti del pensiero di Gioacchino e del gioachimismo cfr. Y. CONGAR, *Credo nello Spirito Santo*, vol. 1, *Lo Spirito Santo, nell'“Economia”*. Rivelazione e esperienza dello Spirito, Queriniana, Brescia 1981, 145-156.

<sup>2</sup> « Lo Spirito Santo non solo per mezzo dei sacramenti e dei ministeri santifica il popolo di Dio e lo guida e adorna di virtù, ma “distribuendo a ciascuno [i propri doni] come vuole” (1 Cor 12, 11), dispensa pure tra i fedeli di ogni ordine grazie speciali, con le quali li rende adatti e pronti ad assumersi varie opere e uffici, utili al rinnovamento e alla maggiore espansione della Chiesa, secondo le parole: “A ciascuno è data una manifestazione partico-

il diverso ruolo dei sacramenti e dei ministeri della Chiesa riguardo alla santificazione e alla conduzione della Chiesa, e dall'altro sottolinea il ruolo dei doni carismatici per il rinnovamento e l'edificazione della Chiesa. Nello stesso tempo, quel documento afferma con chiarezza che la funzione sacramentale-ministeriale e quella carismatica sono intrinsecamente correlate nella loro origine e nel loro fine.<sup>3</sup>

Il nostro scopo è cercare di sottolineare i fondamenti teologici ultimi di questa simultanea unità e distinzione tra istituzione e doni carismatici.

In particolare, intendiamo fare due cose: in primo luogo mostrare che questa unità e distinzione ha il suo inizio già nella vita e nell'amore trinitari di Dio, e che di conseguenza è già parte del significato originario della santità; in secondo luogo mostrare come il comprendere questa relazione di unità e distinzione che coincidono sia indispensabile tanto per la Chiesa in quanto sacramento terreno di santità trinitaria,<sup>4</sup> quanto per l'intero ordine della creazione stessa, chiamata a partecipare a questa santità.

Non cercheremo quindi di trattare tutti gli importanti aspetti della relazione tra istituzione e doni carismatici, ma ci concentreremo piuttosto sul significato più fondamentale di tale relazione, dalla prospettiva

di "l'azione dello Spirito per l'utilità comune" (1 Cor 12, 7). [...] il giudizio sulla loro genuinità e ordinato uso appartiene all'autorità ecclesiastica, alla quale spetta soprattutto di non estinguere lo Spirito, ma di esaminare tutto e ritenere ciò che è buono (cfr. 1 Ts 5, 12 e 19-21)» (n. 12).

<sup>3</sup> Cfr. A. VANHOYE, "Carisma", in: R. LATOURELLE-R. FISICHELLA (a cura di), *Dizionario di teologia fondamentale*, Cittadella, Assisi 1990, 141-142. L'autore esamina qui la distinzione tra *gratia gratum faciens* ("grazia che rende gradito") e *gratiae gratis gratae* ("grazie concesse liberamente"). Secondo la dottrina teologica tradizionale (Tommaso d'Aquino), la prima santifica l'anima, rendendola gradita a Dio, le seconde sono doni soprannaturali, cioè carismi, che non hanno di per sé questo effetto interiore. Riconoscendo l'importanza di questa distinzione, Vanhoye indica i pericoli di una sua assolutizzazione: i carismi che sono utili per gli altri – per edificare la Chiesa – possono anche, simultaneamente, approfondire la vita spirituale di colui a cui sono concessi. Anzi, devono agire in questo senso. Il punto rilevante è che, diversamente dalla grazia propria dei sacramenti, i carismi non hanno necessariamente (come l'*ex opere operato* dei sacramenti) l'effetto di santificare. La nostra argomentazione a questo proposito sostiene sia una distinzione sia un'unità intrinseca tra le due grazie, così come sono indicate da Vanhoye, dalla prospettiva di una pneumatologia trinitaria.

<sup>4</sup> Sulla Chiesa come sacramento della *communio* trinitaria cfr. *Lumen gentium*, n. 1; *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 774; 775; 738; 747.

va della pneumatologia trinitaria. E in realtà, anche all'interno di questa prospettiva, non possiamo fare di più, in questa sede, che abbozzare una sola linea di riflessione.

In ogni caso gli argomenti che devono essere toccati coinvolgono profondi misteri di fede che non consentono una razionalizzazione o una sistematizzazione esaustive. La nostra intenzione è quella di lasciarci guidare prima di tutto dall'autorivelazione del Dio trino così come è presentata nella Scrittura e espressa dalla Chiesa nel suo Credo e nella tradizione teologica maggiore.

## I.

È notoriamente difficile parlare dello Spirito Santo. Sebbene le tre Persone della Trinità siano tutte avvolte nel mistero, nondimeno noi abbiamo nomi diversi per il Padre e il Figlio. Ma lo Spirito Santo? La qualifica di *santo* non può riguardare solo la terza Persona e non le altre due; e la parola *spirito* suggerisce qualcosa che è delle altre due Persone (come nell'espressione "spirito di Dio").<sup>5</sup> Tutte e tre le Persone, insomma, sono *sante* e *spirituali*.

Nella sua enciclica *Dominum et vivificantem* Giovanni Paolo II afferma che «nella sua vita intima Dio [è] amore essenziale, comune alle tre divine Persone», mentre lo Spirito Santo è ciò nondimeno distinto in quanto amore personale. Lo Spirito Santo è il reciproco amore tra il Padre e il Figlio e nello stesso tempo «l'espressione personale» del donarsi proprio di Dio e può quindi essere definito «Persona-amore» o «Persona-dono».<sup>6</sup>

Pur senza schematizzare eccessivamente le parole di Giovanni Paolo II, possiamo riconoscere una doppia sottolineatura riguardo allo Spirito Santo: ossia, lo Spirito è contemporaneamente del Padre e del

<sup>5</sup> Cfr. C. BRUAIRE, *L'être de l'esprit et l'Esprit Saint*, "Communio" (ed. franc.), n. 11 (gennaio-febbraio 1996), 70.

<sup>6</sup> N. 10.

Figlio – è il loro reciproco amore – e, nello stesso tempo, in quanto mutuo amore, è una Persona, è il frutto di questo reciproco darsi, per cui può essere giustamente chiamato Persona-dono.

Un breve schizzo di due teologie trinitarie “classiche” così come sono riprese nell’opera dei teologi contemporanei ci aiuterà a capire perché questo duplice aspetto è importante.

Prima di tutto, Joseph Ratzinger, seguendo Agostino, in un articolo del 1974 sulla relazione tra pneumatologia e spiritualità sviluppa l’idea dello Spirito Santo come *communio* del Padre e del Figlio: «La peculiarità dello Spirito Santo» è quella di essere «ciò che è comune al Padre e al Figlio [...], la sua essenza è appunto quella di essere *communio* fra Padre e Figlio. [...] La sintesi essenziale e fondamentale di quanto lo Spirito Santo è ed opera, è, in definitiva, non “conoscenza”, bensì “amore”» e l’attività caratteristica dell’amore è «il suo creare “dimora”». In questa luce diventa chiaro, dice Ratzinger che «lo Pneuma si rivela proprio nel “rammemorare” (Gv 14, 26) e nell’unificare». Inoltre Ratzinger ricorda l’osservazione di Agostino che lo Spirito Santo viene da Dio «non come generato, ma bensì come donato (“non quomodo natus, sed quomodo datus”)»: se il Figlio è descritto meglio in termini di generare (*zeugen*), lo Spirito è descritto meglio in termini di donare (*schenken*). Ratzinger conclude che «i singoli doni dello Spirito, i carismi, sono tutti sintetizzabili, in definitiva, nella nozione del costruire», costruire la casa che è la Chiesa. L’attività dello Spirito è il ritorno a casa, perché, di nuovo, l’attività caratteristica dello Spirito è unità o amore.

Per la nostra discussione è importante sottolineare che Ratzinger parla esplicitamente dei pericoli, per una pneumatologia adeguata, di restringere l’attività dello Spirito semplicemente a quella di unificare o costruire: «Si potrà dire che [tale restrizione] può indurre a ignorare la molteplicità delle azioni dello Spirito e a preferirle la fedeltà agli ordinamenti costituiti, che possono finire con lo spacciarsi per identici allo Spirito». In questo senso la teologia di Agostino benché dia un contributo essenziale, non offre «una pneumatologia a tutto

tondo, una dottrina completa ed equilibrata della spiritualità cristiana».<sup>7</sup>

Riccardo di San Vittore, nel secolo XII, fondò una teologia trinitaria sull'idea di amore interpersonale tra Padre e Figlio formulata da Agostino. Ai nostri tempi, questa prospettiva "personalista" è stata ripresa e sviluppata in modo significativo da Heribert Mühlen.<sup>8</sup> Per Mühlen, a proposito della relazione Padre-Figlio, è fondamentale la distinzione tra le modalità "io-tu" e "noi". Il "noi" trascende in modo decisivo il rapporto "io-tu". Ciò che si intende con tale superamento può essere esemplificato – come osservava già Bonaventura – nell'unione tra uomo e donna che risulta nel figlio, il frutto della loro donazione reciproca.<sup>9</sup> Mühlen sostiene che la relazione tra il Padre e il Figlio è caratterizzata dallo scambio reciproco, io-tu; e che la terza Persona può essere caratterizzata allo stesso tempo come "noi" del Padre e del Figlio e come "tu" per ciascuno di loro.

A questo proposito Hans Urs von Balthasar sostiene che la doppia immagine trinitaria dello Spirito Santo, qui delineata, può essere accostata attraverso due affermazioni apparentemente contrastanti:<sup>10</sup>

<sup>7</sup> J. RATZINGER, *Lo Spirito Santo come "communio". Sul rapporto fra pneumatologia e spiritualità in Agostino*, in: C. HEITMANN-H. MÜHLEN (a cura di), *La riscoperta dello Spirito. Esperienza e teologia dello Spirito Santo*, Jaca Book, Milano 1975, 251-267.

<sup>8</sup> Cfr. *Der Heilige Geist als Person in der Trinität, bei der Inkarnation und in Gnadebund: Ich-Du-Wir*, Aschendorff, Münster 1966; ID., *The Person of the Holy Spirit*, in: K. McDONNELL O.S.B. (a cura di), *The Holy Spirit and Power: The Catholic Charismatic Renewal*, Doubleday, Garden City 1975, 11-33. Su Mühlen come viene presentato qui cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Lo Spirito Santo come amore*, in: ID. *Spiritus Creator*, Morcelliana, Brescia 1983, 109-115; cfr. anche M. OUELLET, *L'Esprit Saint dans la vie trinitaire*, "Communio" (ed. franc.), n. 23 (gennaio-febbraio 1998), 39-53. H.U. von Balthasar nota che le categorie di Mühlen sono già state utilizzate a suo modo da S. Bulgakov (*Le Paraclet*, Aubier, Paris 1944) e che Mühlen introduce le sue categorie sulla base dell'analisi fenomenologica intrapresa da D. von Hildebrand in *Metaphysik der Gemeinschaft* (Regensburg 1955).

<sup>9</sup> Cfr. l'analisi e i riferimenti presentati da H.U. VON BALTHASAR, *Teologica*, vol. 2, *Verità di Dio*, Jaca Book, Milano 1990, 145.

<sup>10</sup> Per quanto segue cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Lo Spirito Santo come amore*, cit.; M. OUELLET, *L'Esprit Saint dans la vie trinitaire*, cit., 46-51. La nostra analisi della pneumatologia trinitaria qui e nelle sezioni II e III è debitrice anche ad altri articoli di H.U. von

da un lato, lo Spirito Santo è la suprema (“soggettiva”) unità del Padre e del Figlio; dall’altro, lo Spirito Santo è il frutto “separato” (“oggettivo”) di questa unità. Sottolineando solo la prima di queste due affermazioni corriamo il rischio di non cogliere il carattere personale proprio dello Spirito Santo; sottolineando solo la seconda possiamo cadere nel triteismo. Nel tentativo di tenere insieme queste due sottolineature, von Balthasar introduce la nozione dello Spirito Santo come “eccesso di amore”. Prendendo spunto anche lui dall’analogia con la famiglia (pur riconoscendone nello stesso tempo i limiti), von Balthasar nota come l’idea di un amore reciproco e di un frutto che va oltre questo amore (l’“eccesso di amore”) coesistono nella figura del bambino. L’unione tra l’uomo e la donna si manifesta nel bambino, che è il frutto del loro reciproco donarsi: il bambino dunque trascende l’uomo e la donna nel loro reciproco rapporto e il loro rapporto stesso.

Così dunque von Balthasar tiene insieme le due sottolineature caratteristiche della teologia trinitaria: lo Spirito Santo, proprio nella sua “anonimità” – cioè in quanto reciprocità tra le altre due Persone, il Padre e il Figlio – è la Persona che è nello stesso tempo frutto di questa reciprocità tra Padre e Figlio e che per questo, seppur paradossalmente, “trascende” questa reciprocità. O, come si esprime von Balthasar seguendo Adrienne von Speyr, lo Spirito Santo è l’“eccesso di amore” che personifica il “sempre-oltre” dell’essenza divina.

Von Balthasar afferma che precisamente questo paradosso dello Spirito – anonimato (il carattere del “noi”) e libertà sovrana – diventa chiaro negli *Atti degli Apostoli* e in Paolo.

Balthasar raccolti nel volume *Spiritus Creator*, cit.: *Lo Sconosciuto al di là del Verbo*, 91-100; *Improvvisazione sullo Spirito Santo e sul futuro*, 117-148; *Spirito, amore, contemplazione*, 149-157.

II.

Cerchiamo ora di mostrare la convergenza tra le idee sopra esposte, riguardo alla tensione paradossale tra lo “scompare” dello Spirito entro la reciprocità del rapporto tra il Padre e il Figlio e la realtà dello Spirito come Persona distinta, (sempre-già) “creativamente” attiva (“comunicativa”) rispetto al Padre e al Figlio.

Per fare questo rivolgiamo l’attenzione alla distinzione tra il Figlio e lo Spirito affermata nel Credo e già ricordata sopra a proposito dell’esame della posizione di Agostino da parte di Ratzinger. La distinzione è quella tra il Figlio che è generato (*unigenitum*, γεννηθέντα) o nato (*natum*) e lo Spirito che procede (*procedentem*, ἐκπορευόμενον) o è donato (*datum*). Questa distinzione trinitaria di “processioni” all’interno di Dio si estende alla distinzione di missioni nell’economia della salvezza. Nelle parole del *Catechismo della Chiesa Cattolica*:

Quando il Padre invia il suo Verbo, invia sempre il suo Soffio: missione congiunta in cui il Figlio e lo Spirito Santo sono distinti ma inseparabili. Certo, è Cristo che appare, egli, l’Immagine visibile del Dio invisibile, ma è lo Spirito Santo che lo rivela.<sup>11</sup>

La santità, quindi, nella sua sostanza ultima è l’amore essenziale partecipato fra le Persone divine. Nondimeno, entro questa essenza partecipata, il Figlio generato è il Verbo e l’immagine realmente visibile dell’amore; e lo Spirito “spirato”, che procede, è il Soffio di amore e l’unità che è propria dell’amore ed è anche colui che comunica attivamente questo amore. La Chiesa, sacramento della santità di Dio, deve dunque essere segno e strumento del Verbo e del Soffio di amore, nell’unità e insieme nella distinzione delle loro rispettive missioni.

<sup>11</sup> N. 689.

Alla luce di questo possiamo dire, in primo luogo, che la Chiesa nella sua dimensione di istituzione ha origine nel Figlio di Dio che, come Parola, diventa immagine visibile del Dio invisibile, nel grembo di Maria;<sup>12</sup> e che la Chiesa nella sua dimensione carismatica comincia con lo Spirito Santo che, come Soffio del Padre, rimane non visto, mentre rivela, nonostante questo, il Figlio e causa il concepimento del Figlio in Maria.<sup>13</sup> Il Figlio è colui che, come Parola, diventa visibile e quindi diventa la presenza incarnata “oggettiva” che è l’inizio dell’istituzione; e lo Spirito è colui che, in quanto Soffio, diventa per così dire il “soggetto” invisibile che anima la visibilità del Figlio e quindi diventa il comunicatore “soggettivo-carismatico” del Figlio. Insomma, il Figlio può essere detto la *Persona-istituzione* e lo Spirito la *Persona-carisma*.

Proseguendo, intendiamo difendere la distinzione tra istituzione ecclesiale, in quanto fondata sulla “oggettività” del Figlio, e carisma ecclesiale, in quanto fondato sulla “soggettività” dello Spirito. Ciò che rende la nostra argomentazione non semplice da accogliere è il fatto che questa distinzione si può comprendere solo alla luce della unità trinitaria di Dio e delle relazioni di circuminsessione fra le tre Persone. Come detto sopra, il Figlio e lo Spirito Santo partecipano ugualmente della stessa essenza dell’amore divino; peraltro questo amore partecipato è “reso persona” e “reso mandato” in maniera differente: il Figlio e lo Spirito operano ciascuno ciò che opera l’altro, secondo le proprie personali caratteristiche. Così, basandoci sul Credo, dobbiamo dire che il Figlio è anche “soggettivo” in quanto ricettivo della generazione da parte del Padre e insieme co-attore della “spirazione” dello Spirito Santo, proprio come lo Spirito Santo è anche “oggettivo”, in quanto dono che diventa effettivo come

<sup>12</sup> Cfr. J. RATZINGER, *Lo Spirito Santo come “communio”*, cit., 265: «La Chiesa è il Cristo in quanto disceso, è il prolungamento dell’umanità di Gesù». Cfr. anche H.U. VON BALTHASAR, “La mediazione ecclesiale”, in: ID., *Gloria*, vol. 1, *La percezione della forma*, Jaca Book, Milano 1975, 522-565, dove l’autore riconduce la forma istituzionale della Chiesa alla forma di Cristo.

<sup>13</sup> Cfr. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 485 e 724.

Spirito, precisamente nella sua processione-missione unificante. C'è insomma una unità nella distinzione tra "soggettività" e "oggettività" che è propria sia del Figlio sia dello Spirito. C'è una Parola di soggettività e oggettività e uno Spirito di soggettività e oggettività.<sup>14</sup>

Quello che voglio dire è semplicemente che c'è un ordine rivelato all'interno della trinitaria unità nella distinzione di soggettività e oggettività, un ordine indicato dal Credo nella distinzione tra l'"essere generato" da una parte e il "procedere" dall'altra, che a loro volta nel *Catechismo* sono collegati con la visibilità (forma visibile) da un lato e l'invisibilità – o, meglio, l'"anonimato" (*a-onyma*: ciò che è senza nome) – dall'altro. Il Figlio, come Parola generata, è propriamente "oggettivo" e quindi "visibile", come "forma"; e lo Spirito, come Soffio che "procede da", è propriamente l'unità "soggettiva" tra Padre e Figlio, e come tale rimane "anonimo" anche nel suo carattere di frutto "oggettivo" di quell'unità, anonimo, cioè, alla maniera di una presenza che è precisamente "eccessiva", collocandosi al di là della Parola visibile.

La mia idea, dunque, è che questo ordine (circuminsessivo) di soggettività e oggettività nella vita della Trinità fornisce il fondamento ultimo per la distinzione dell'unità di carisma e istituzione nella Chiesa. Ma, per vederne il pieno significato, dobbiamo ora descrivere più precisamente la missione dello Spirito, in relazione alla missione della Parola.

<sup>14</sup> Cfr. a questo proposito H.U. VON BALTHASAR, *Gloria*, vol. 1, cit., 179: « Questo Spirito è, in identità, sia lo Spirito della rivelazione oggettiva di Dio in Cristo e della oggettivazione della forma esistente di Cristo nella forma della Chiesa, delle sue funzioni, dei suoi carismi e dei suoi sacramenti, sia lo Spirito della soggettività cristiana come fede, speranza e carità ». Sullo Spirito come "soggettivo" e "oggettivo" cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Teologica*, vol. 3, *Lo Spirito della verità*, Jaca Book, Milano 1992, 247-325. La mancata considerazione che il Figlio e lo Spirito sono entrambi sia "soggettivi" sia "oggettivi" (benché in ordine differente) ci condurrà alla fine a un dualismo – o relazione di semplice giustapposizione – tra istituzione e carisma nella Chiesa, che è esattamente la fonte dei problemi del gioachimismo e del clericalismo.

### III.

Nel capitolo 16 del *Vangelo di Giovanni* si trova il passo seguente:

Quando però verrà lo Spirito di verità, egli vi guiderà alla verità tutta intera, perché non parlerà da sé, ma dirà tutto ciò che avrà udito e vi annunzierà le cose future. Egli mi glorificherà, perché prenderà del mio e ve l'annunzierà. Tutto quello che il Padre possiede è mio; per questo ho detto che prenderà del mio e ve l'annunzierà (16, 13-15; cfr. anche 15, 26-27).

Nel terzo capitolo dello stesso Vangelo troviamo un accento differente:

Il vento soffia dove vuole e ne senti la voce, ma non sai di dove viene e dove va: così è di chiunque è nato dallo Spirito (*Gv* 3, 8; cfr. anche *1 Cor* 12, 11).

Quindi lo Spirito è per un verso pura relazione, puro riferimento a un altro, ma nello stesso tempo lo Spirito è chiaramente un soggetto libero, che soffia dove vuole. In un linguaggio teologico più tecnico si può dire che il rapporto io-tu tra il Padre e il Figlio produce un “noi” che è la reciprocità – o *communio* – del Padre e del Figlio mentre il “noi” è anche un “tu” che trascende il Padre e il Figlio, come abbiamo spiegato sopra.

Da una parte lo Spirito non parla per sua propria autorità, ma riferisce ciò che ode. Non glorifica sé stesso ma il Figlio, e attraverso il Figlio, il Padre. Svela non sé stesso, ma la verità del Figlio e del Padre. Esprimendoci ancora una volta in un linguaggio più tecnico possiamo dire che lo Spirito “soggettivo” è intrinsecamente ordinato all’Altro “oggettivo”, alla “oggettivazione”, per così dire, del Verbo del Padre.

D’altro canto, proprio questa attività di testimonianza del Padre e del Figlio da parte dello Spirito e quindi questa “anonimità” dello Spirito esprimono però il più alto livello di vita personale, di libertà e di moto creativo. Lo Spirito non è un effetto determinato, qualcosa che si possa ridurre dalla relazione dalla quale trae origine. Al contrario lo Spirito, che è frutto (oggettivo) in quanto unità o reciprocità (soggettiva), è il soggetto assoluto che soffia dove vuole: è la sua natura, in quanto “eccesso di amore”, di “eccedere” il Verbo.

Ancora una volta occorre tenere ben presente il contesto trinitario di tutto ciò: l'attività "creativa" dello Spirito non nasce semplicemente da un "fuori" rispetto al Figlio e al Padre e quindi a deprimimento dell'unità dello Spirito col Figlio. Al contrario, come dice la Scrittura, lo Spirito «scruta le profondità di Dio»: <sup>15</sup> la "creatività" dello Spirito è del Figlio e del Padre. <sup>16</sup> C'è dunque in Dio un'infinità che è come se fosse doppiamente creativa: un'infinità creativa di Verbo (forma visibile) che coincide con una infinità creativa di Amore (movimento "anonimo", che nello stesso tempo vivifica e "diffonde"). La novità o "eccesso" attuati dallo Spirito, quindi, non devono essere contrapposti, a una presunta mancanza di novità nel Figlio o Verbo stesso. Al contrario, lo Spirito "eccede" il Figlio solo nel senso in cui l'Amore "eccede" il suo stesso Verbo – essendo cioè un "eccesso" che esprime immediatamente l'unità di Verbo e Amore.

L'affermazione di Paolo ai Corinzi aiuta a sintetizzare il paradosso che abbiamo espresso: «Dove c'è lo Spirito del Signore, c'è libertà» (2 Cor 3, 17). Ossia, lo Spirito è insieme *del* Signore ed è libero: dove lo Spirito è in unità e in relazione con il Signore, si ha libertà personale e creatività. Ascolto e unità da una parte, e creatività dall'altra, sono in rapporto diretto, non in rapporto inverso. L'unità è la preconditione per la creatività, così come solo la creatività che nasce dall'unità è veramente creativa. Lo Spirito dà testimonianza del fatto che, in Dio, la stessa ricettività-unità è creativa; che in Dio la soggettività, "oggettiva" prima non il sé ma l'altro o, meglio, oggettiva il sé solamente nell'altro, con l'altro e a servizio dell'altro.

A dire il vero, tutte le nostre parole qui zoppicano terribilmente: stiamo parlando di una vita trinitaria la cui essenza rimane misteriosa. Tuttavia, disponiamo della rivelazione che Dio fa di sé in Gesù Cristo e nel Vangelo; e il nostro scopo è semplicemente di suggerire una lettura della missione dello Spirito e del Figlio alla luce di questa rivelazione,

<sup>15</sup> Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Dominum et vivificantem*, n. 10.

<sup>16</sup> Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Lo Sconosciuto al di là del Verbo*, cit., 98-99.

così come viene interpretata nel Credo e nella grande tradizione teologica.

Tenendo presente che la Chiesa, come icona terrestre della santità trinitaria – della *communio personarum* divina – estende nello spazio e nel tempo sacramentalmente queste missioni distinte, ma unite, dello Spirito e del Figlio, la questione ora è come il contenuto e la relazione di queste missioni, così come sono state descritte, determini il significato rispettivamente carismatico e istituzionale della Chiesa.

#### IV.

Il *Catechismo della Chiesa Cattolica* afferma che «la missione dello Spirito Santo è sempre congiunta e ordinata a quella del Figlio. Lo Spirito Santo, che è “Signore e dà la vita” è mandato a santificare il grembo della Vergine Maria e a fecondarla divinamente, facendo sì che ella concepisca il Figlio eterno del Padre in un’umanità tratta dalla sua».<sup>17</sup>

Alla luce di questo testo, ci sembra di poter dire che le unite ma distinte missioni dello Spirito e del Verbo, e quindi il significato originario di carisma e istituzione, sono svelate in modo archetipico nel rapporto di Maria con Gesù.

Così il gesto che definisce Maria, per così dire, in forza dell’“irrompere dello splendore” dello Spirito Santo è un gesto di accoglienza obbediente (non passiva) che nello stesso momento la unisce a Dio e rende possibile a Dio di dare frutto in lei. Maria ascolta e, nell’unità che deriva del suo ascoltare ma pure coincide con esso, diviene, per così dire, “concreatrice” del divino Altro, il Figlio stesso di Dio – diviene la *theotokos*. Per questo Maria magnifica il Signore: in primo luogo nel senso che in lei, per iniziativa di Dio, il Figlio stesso di Dio è ora esaltato davanti al mondo; ma anche nel

<sup>17</sup> N. 485.

senso che Maria stessa è ora magnificata, sebbene nel Figlio e con il Figlio (in rapporto a lui): infatti essa è ora divenuta ciò che prima non era, ossia la Madre di Dio, colei che tutte le generazioni chiameranno beata.

Quello che vorrei sottolineare è che il *fiat*, il *magnificat*, l'essere *theotokos* seguono – in un modo analogo ma proprio della creatura, e quindi infinitamente distante – un ordine che è proprio della vita e dell'amore trinitari. Ossia, per la potenza dello Spirito Santo accade in Maria un ascolto accogliente e obbediente che è nello stesso tempo creativo; Maria è creativa nella sua unione con il divino Altro e nel suo rendergli testimonianza. Maria è un "soggetto" la cui "soggettività" ha la sua piena consistenza nel suo rapporto di riferimento o obbedienza all'"oggettivo" Altro; la sua "soggettività" quindi consiste nel costruire una dimora per l'Altro, una "soggettività", in sintesi, che diviene essa stessa "oggettiva" solo entro e con l'"oggettivo" Verbo, mentre Maria stessa diventa con ciò "oggettivamente" creatrice alla sua maniera.

In altre parole, quello che vogliamo dire è che il *fiat* e il *magnificat* di Maria, sotto la forza dello Spirito Santo, dischiudono il significato originale della Chiesa carismatica (soggettiva); la Chiesa è autenticamente carismatica-spirituale solo nella misura in cui la sua attività creativa (*magnificat*) è anteriormente ricettiva ed edificatrice di *communio* (*fiat*) e nella misura in cui la sua soggettività sia ordinata anteriormente verso il Verbo incarnato (oggettivo), per opera di questo e a partire da questo (*theotokos*). È però importante sottolineare ancora che la Chiesa carismatica è veramente creativa nella sua attività ricettivo-unificante, e realizza veramente una "oggettività" creativa nella e con l'oggettività del Verbo incarnato.

Inoltre, come emerge già da quanto detto, Gesù Cristo, il Verbo incarnato, nato dall'originale attività carismatica di Maria sotto la potenza dello Spirito Santo, costituisce il significato originale della Chiesa istituzionale, che possiamo chiamare Chiesa petrina. La Chiesa è così petrina nella sua natura come sacramento oggettivo e in questo senso "istituzionalizzazione" della Parola di Dio.

La sacramentalità della Chiesa petrina non significa che la Chiesa è identica al Figlio, ma che il Figlio è infallibilmente presente in essa per la potenza dello Spirito Santo; quindi che la Chiesa è infallibilmente segno e strumento della presenza del Figlio nello Spirito, nonostante il fatto che il Figlio di Dio presente nella Chiesa è anche il Risorto, che la trascende, e nonostante la realtà di peccato presente in tutti i suoi membri, finanche nel successore di Pietro. Qui dobbiamo sempre ricordare che lo stesso Pietro rinnegò Cristo tre volte e che la sua fedeltà fu infine assicurata soltanto nel prezioso sangue di Cristo, l'agnello senza difetti e senza macchia (cfr. *1 Pt* 1, 19). La natura gerarchica della Chiesa petrina deriva dalla natura sacramentale della Chiesa, che indica l'origine e il perpetuarsi dell'esistenza della Chiesa nel Verbo di Dio sempre-già trasmesso dallo Spirito Santo, quindi sempre-già "dall'alto".

Questa oggettiva presenza sacramentale di Dio nella Chiesa, che chiamiamo dimensione petrina, trova espressione nella struttura gerarchica e nei sette sacramenti, compreso il ministero ordinato.

Allora, la dimensione petrina e quella mariana della Chiesa hanno la loro origine nelle unite ma distinte missioni del Verbo e dello Spirito all'interno della Trinità, come abbiamo accennato sopra. In altri termini, la dimensione petrina indica propriamente l'"oggettività" della santità (persona-istituzione) mentre la dimensione mariana indica la "soggettività" della santità (persona-carisma). Ma il punto fondamentale è che questa santità oggettiva e questa santità soggettiva sono circuminsessive e devono esserlo, secondo la dinamica rivelata nella stessa Trinità: la santità "oggettiva" (sacramentale) già-sempre presuppone il "soggetto" (la "soggettività") nel quale venga ricevuta e come ciò che è portato a compimento, e la santità "soggettiva" è sempre-già ordinata a partire dall'Altro "oggettivo" (sacramentale), verso di lui e da lui. Così abbiamo un'unità senza confusione e una distinzione senza separazione tra la dimensione petrina e quella mariana della Chiesa.<sup>18</sup>

<sup>18</sup> Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Teologica*, vol. 3, cit., 249-255.

Il *Catechismo*, in realtà, afferma che la dimensione mariana della Chiesa, anche se intrinsecamente sottomessa a quella petrina, la precede però nell'ordine della santità.<sup>19</sup> C'è una sorta di reciproca benché asimmetrica priorità tra la dimensione mariana e quella petrina: l'ascolto obbediente e lo "stare a" sono "prima" (*fiat*) ma essi stessi presuppongono in un ordine differente la priorità del Verbo oggettivo struttura sacramentale-gerarchica al quale siano indirizzate l'obbedienza e lo "stare a", proprio come, a motivo di questa obbedienza ed unità – ossia in coincidenza con questa obbedienza ed unità e ponendosi come condizione riguardo ad esse – emerge l'"eccesso" di uno Spirito che sempre rinnova la sua creatività, (*magnificat*: una magnificazione sempre nuova del Signore).

## V.

Possiamo chiarire ulteriormente questa presentazione troppo veloce e schematica della relazione tra natura carismatica e natura istituzionale della Chiesa tornando sugli errori che abbiamo identificato in apertura come *gioachimismo*, ossia l'enfasi data unilateralmente alla natura carismatica della Chiesa, e *clericalismo*, ossia l'enfasi data altrettanto unilateralmente alla sua natura istituzionale. Entrambe le posizioni, pur da direzioni opposte, non colgono la paradossale coincidenza di unità e distinzione tra santità "soggettiva" e "oggettiva", tra la dimensione mariana e quella petrina della Chiesa e ultimamente tra la missione dello Spirito e la missione del Figlio. Non basta dire che il gioachimismo manca di un senso adeguato dell'oggettivo, del petrino o del cristologico oppure che il clericalismo manca di un senso adeguato del soggettivo, del mariano, dello spirituale. Piuttosto, ad entrambi manca, in maniera diversa, un senso adeguato di tutte e due le cose.

Si potrebbe dire, brevemente, che sia gioachimismo sia clericalismo non intendono adeguatamente che la Chiesa è un evento essenzialmen-

<sup>19</sup> Cfr. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 773.

te tripersonale:<sup>20</sup> un evento tripersonale, cioè, che comprende una circuminsessione ordinata di oggettività (Verbo-istituzione) e soggettività (Spirito-carisma). Da direzioni opposte, entrambi non riescono a tenere insieme il significato simultaneamente oggettivo e soggettivo delle Persone divine le cui missioni, rivelate archetipicamente attraverso Pietro e Maria, costituiscono la realtà originaria della Chiesa.

### *Gioachimismo*

Il problema dell'errore gioachimita o spiritualista nelle sue molteplici versioni è che esso trascura il fatto che la creatività dello Spirito presuppone sempre la sua attività ricettiva e unificante in relazione al Verbo e al Padre, un'attività che implica il costante dimorare dello Spirito con il Verbo. Il gioachimismo non coglie la natura di tipo mariano dell'attività dello Spirito: non coglie nella soggettività ecclesiale il suo intrinseco essere ordinata all'Altro oggettivo, sacramentale-gerarchico (Verbo) e a partire da questo.

Così da una parte, obbedienza e ricettività vengono confuse con semplice passività e l'unità che ne consegue con "conformismo". Certamente, date le attuali tendenze culturali, bisogna dire molto di più su come l'obbedienza ricettiva deve essere distinta da ciò che è semplicemente passivo o repressivo. Nel presente contesto, però, è sufficiente notare semplicemente che la disposizione a intendere relazione ricettiva all'Altro, unità con l'Altro e subordinazione della propria soggettività alla presenza oggettiva dell'Altro addirittura, in linea di principio, come difetti invece che come perfezioni tradisce già una concezione dell'attività spirituale insufficientemente mariana e trinitaria.

Dall'altro lato, la creatività dello Spirito è intesa come una sorta di "eccesso" che giunge in qualche modo dall'esterno dell'unità dello

<sup>20</sup> Cfr. la descrizione che Giovanni Paolo II fa della Chiesa come «avvenimento nel tempo e nello spazio della missione del Figlio per opera del Padre nella potenza dello Spirito Santo» (*Messaggio ai partecipanti al Congresso mondiale dei movimenti ecclesiali*, 27 maggio 1998).

Spirito con la Parola sacramentale-oggettiva (infallibile), quindi come una semplice aggiunta a questa Parola. Di nuovo, dicendo questo, non supponiamo che tutto ciò che la Chiesa petrina dice partecipi ugualmente alla santità oggettiva e quindi all'infallibilità della Parola. Dato un significato autentico della Chiesa come sacramento, presupponiamo semplicemente che ciò che è più profondo e centrale nella tradizione della Chiesa – come è espresso, ad esempio, nel Credo e nell'insegnamento del Magistero – partecipa della sua infallibilità. Per quanto parziali (“finite”) o “scandalosamente particolari” siano le formulazioni dottrinali del Credo e del Magistero, esse partecipano della natura della Chiesa come segno e strumento infallibile della presenza sussistente<sup>21</sup> del Verbo, per mezzo dello Spirito e nello Spirito. Ne consegue che ogni “eccesso” introdotto dalla Chiesa carismatico-pneumatologica a proposito del Credo e del Magistero può emergere solo all'interno di un'obbedienza previa a essi e in unità con essi. Sviluppi creativi della dottrina, dato un senso veramente sacramentale della Chiesa, possono essere sviluppi creativi solo dell'oggettiva forma cristologica “istituzionalizzata” nel Credo e nel Magistero. Che ci possano essere tali sviluppi della dottrina – sviluppi, cioè, che siano fedeli a precedenti pronunciamenti magisteriali anche se traggono da questi pronunciamenti significati autenticamente nuovi e sorprendenti<sup>22</sup> – è stato mostrato più volte nella storia della Chiesa.<sup>23</sup>

<sup>21</sup> Cfr. *Lumen gentium*, n. 8.

<sup>22</sup> Il richiamo di J. H. Newman all'analogia di un organismo è utile a questo riguardo (cfr. *Lo sviluppo della dottrina cristiana*, Il Mulino, Bologna 1967): come egli chiarisce in riferimento, per esempio, alla ghianda che si sviluppa in quercia, uno sviluppo veramente organico (una continuità reale) è coerente con l'emergere di ciò che è sorprendentemente nuovo (discontinuità reale). Il richiamo di Newman al mondo organico, implica, credo, proprio il senso trinitario-mariano di sviluppo indicato nella nostra esposizione: la fedeltà-unità dà origine a una differenza genuina, anche radicale.

<sup>23</sup> Per fare solo un esempio: si noti come la nozione di persona sia stata e continui a essere sorprendentemente e riccamente sviluppata, mettendo in luce una relazione diretta e non inversa tra rapporto con l'altro e identità nella costituzione della persona umana, precisamente in virtù della fedeltà al culto della Chiesa così come è articolato nel Credo e nei Concili (p. es. Nicea, Calcedonia e così via). Lo sviluppo da parte di Giovanni Paolo II della

Una forma particolarmente acuta di gioachimismo oggi, con le sue due tendenze che abbiamo indicato, si trova nel fenomeno del cosiddetto “dissenso” nella Chiesa. Ma il nostro interesse qui, alla luce di quanto è stato scritto, è solamente quello di notare che il dissenso presuppone una nozione di esperienza soggettivistica – il che equivale a dire, in questo caso, precisamente una nozione non mariana e non trinitaria. La “creatività” implicata nel dissenso, in altre parole, presuppone di per sé un senso insufficientemente trinitario dello Spirito e un senso insufficientemente mariano del carisma.

### *Clericalismo*

Al contrario del gioachimismo, il clericalismo si può definire come una visione insufficientemente trinitaria della struttura gerarchica della Chiesa, del ministero e della vita sacramentale. Consiste nel non saper tenere insieme la santità oggettiva, la Chiesa petrina e la cristologia con la santità soggettiva, la Chiesa mariana e la pneumatologia.

Si può dire che il clericalismo tende a meccanizzare piuttosto che a personalizzare le istituzioni della Chiesa, per via del fatto che non riesce a dar forma adeguata a queste istituzioni secondo lo spirito dell'amore trinitario-mariano.

Le manifestazioni del clericalismo nella Chiesa sono ben note: una concezione statica e priva di vita della verità dogmatica, un fare assegnamento, più o meno sottile, sui meccanismi del potere nell'esercizio dell'autorità, una svalutazione di tutto quanto nella Chiesa manchi di una forma petrina – l'esempio più ovvio è la svalutazione del laicato

nozione di *communio personarum*, da lui posta al cuore dell'ecclesiologia conciliare, e della relazione uomo-donna come “caso” privilegiato della *communio personarum* nell'ordine della creazione fornisce ora l'occasione per approfondire ulteriormente la relazione-con-l'altro e l'identità-nella-differenza che costituiscono la realtà della persona umana. Mi sembra che il giudizio del Pontefice contrario all'ordinazione delle donne debba essere visto in questa luce: cioè come giudizio che implica sviluppi nuovi e sorprendenti a proposito del significato positivo della identità-nella-differenza di persone costituite a immagine dell'identità-nella-differenza trinitaria.

rispetto al clero – e così via. Questi errori del clericalismo specialmente nella vita moderna della Chiesa sono stati documentati ampiamente e non c'è alcun bisogno di tornare qui a farne un elenco. Vogliamo piuttosto richiamare l'attenzione prima di tutto su una confusione che si incontra solitamente quando si parli di clericalismo e poi su quella che sembra essere la più grave forma di clericalismo viva ancora oggi.

Vediamo innanzi tutto quale sia la confusione di cui abbiamo detto. Nel clima odierno, ogni sacramentalità oggettiva e ogni autorità magisteriale o verità oggettiva sono recepiti ipso facto come oppressivi o clericali. Ma questa tendenza a confondere sacramentalità, Magistero e verità, come tali, con il clericalismo significa già una mancanza di comprensione che la loro oggettività ha il suo fondamento entro le personali missioni del Dio trino ed uno. In altre parole proprio questa tendenza presuppone, seppur inconsciamente e in direzione inversa, precisamente la separazione “non-trinitaria” tra oggettività e soggettività, tra la dimensione petrina e quella mariana, tra Verbo e Spirito, che è all'origine di quel clericalismo al quale ci si vorrebbe opporre.

A questo proposito bisognerebbe quindi sottolineare che non basta come risposta veramente cattolica, nel controbattere una tale confusione a proposito di Magistero e verità, semplicemente ribadire la loro oggettività; in altre parole, non basta insistere semplicemente sul dogma dell'infallibilità e sul carattere assoluto della verità. Al contrario, se occorre superare la versione clericale di infallibilità e verità assoluta, bisogna avere cura di mostrare come l'oggettività sacramentale implicata in queste sia questione non di un potere meccanico ma di relazione personale, in ultima analisi trinitaria e mariana. Che sia così è chiaro soprattutto dal grande testo di *Giovanni* 8, 31: «Se rimanete fedeli alla mia parola [...] conoscerete la verità». In altre parole, coerentemente con quanto abbiamo ripetutamente affermato, non c'è oggettività autentica che non presupponga alla base la fedeltà contemplativa, caratteristica dello Spirito e di Maria.

Le risposte ecclesiali al soggettivismo e al relativismo, insomma, rimangono inadeguate – clericali – nella misura in cui non divengono personalistiche in questo senso spirituale mariano.

In secondo luogo, sebbene ciò che chiamiamo il vecchio clericalismo della verità statica e del mero esercizio del potere (mondano), perlomeno nelle sue forme più evidenti, possa ritenersi in larga parte sparito, è emerso al suo posto quello che potremmo chiamare un nuovo clericalismo. Sebbene i vertici del vecchio clericalismo siano stati parecchio sfrondati, questo nuovo clericalismo continua a confondere troppo volentieri la missione pastorale della Chiesa con un esercizio di gestione politica. Così abbiamo le crescenti forme di Chiese locali amministrate come aziende governate da esperti. Mi riferisco qui alla gestione delle parrocchie in misura sempre maggiore da parte di comitati di professionisti; alla fiducia pronta e dilagante verso le nuove tecnologie informatiche; alla moltiplicazione di progetti e di azioni pastorali organizzate, e così via.<sup>24</sup>

C'è indubbiamente uno spazio necessario e legittimo per tutto questo nella Chiesa. Il punto è che la rimozione del vecchio clericalismo ad alto livello non è sufficiente di per sé per andare alle radici del clericalismo, che si trovano nell'incapacità di integrare tutto ciò che ha forma o struttura – vale a dire verità e istituzioni, ma anche tecnologie, tecniche e procedure – nello spirito della vita trinitaria, ovvero nella soggettività mariana della vita ecclesiale. L'errore del clericalismo nasce non tanto dalla sua pretesa di una obiettività che venga "dall'alto", ma dalla sua difesa di un'obiettività che, mancando della genuina interiorità (trinitario-spirituale e mariana) dell'amore cristiano, diventa ipso facto esercizio meccanico di un potere (mondano). Questo potere rimane oppressivo, anche se viene ora esercitato, per così dire, democraticamente e non gerarchicamente, dai quadri di una élite "tecno-urbana".<sup>25</sup> Proprio come nel vecchio

<sup>24</sup> Per ulteriori riflessioni sul nuovo clericalismo descritto qui sono particolarmente interessanti le opere di Charles Péguy e Georges Bernanos.

<sup>25</sup> Cfr. la tagliente descrizione di E. McCARRAHER, *Smile, When You say "Laity": The Hidden Triumph of the Consumer Ethos*, "Commonweal" (12 settembre 1997), 21-25; e i contributi in risposta a McCarraher, *Smile, When You say "Starbucks"*, "Commonweal" (21 novembre 1997), 12-19. McCarraher, però, non descrive il nuovo fenomeno di quello che chiama il «miele ecclesiale» in termini di clericalismo, come abbiamo fatto noi.

clericalismo, la missione pastorale della Chiesa diventa materia di gestione politica più che di una trasformazione genuinamente trinitario-mariana.

Il punto in questione può essere qui riassunto con le incisive parole dello scrittore cattolico francese Georges Bernanos, il quale ha scritto che «gli intellettuali dovrebbero essere considerati degli imbecilli fino a che non abbiamo provato il contrario».<sup>26</sup> Applicando queste parole al contesto del nostro discorso, potremmo dire che non dovremmo affidare la missione della Chiesa a quegli esponenti della nostra cultura contemporanea – e sono una legione – che ridurrebbero la pastorale alle varie forme di competenza politico-tecnico-professionale, confondendo al tempo stesso tali competenze con la saggezza del Vangelo, con la saggezza, cioè, che può venire soltanto dal Verbo riflesso nella soggettività contemplativa dello Spirito.

### *Gioachimismo, clericalismo e il compito missionario della Chiesa*

Non c'è bisogno di dire che gli errori che abbiamo qui identificato come gioachimismo e clericalismo hanno prodotto i loro frutti in certe concezioni sbagliate del compito missionario della Chiesa nei decenni seguiti al Concilio.

Così, per esempio, una nozione gioachimita di missione si richiama a un dialogo radicato in una sorta di amore “privo di forma” o esperienza autenticamente umana, rispetto alla quale la forma cristologica ed ecclesiologica diventa un'aggiunta successiva e quindi più o meno arbitraria.<sup>27</sup> E una nozione clericale di missione tende a correlare troppo semplicemente la giustizia sociale con questioni che riguardano la forma esteriore delle istituzioni economiche e politiche e, di conseguenza tende a dare erroneamente la priorità, per il conseguimento della giustizia, all'attività economica e politica.

<sup>26</sup> *La France contre les robots*, Laffont, Paris 1947, 205. Al riguardo cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Gelebte Kirche: Bernanos*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1988<sup>3</sup>, 324-333.

<sup>27</sup> Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Redemptoris missio*, n. 17.

È estraneo al nostro tema mostrare come queste nozioni gioachimite e clericali della missione della Chiesa nel mondo possano prendere entrambe una forma “liberazionista” o una forma “neoliberale” ovvero una forma socialista o una forma capitalista. Basti notare semplicemente come concezioni liberazioniste e neoliberali del compito missionario della Chiesa, per quanto opposte per altri aspetti significativi, abbiano in comune la mancanza di integrazione trinitario-mariana.

## VI.

Le nostre riflessioni su istituzione e carisma conducono alla fine anche a una particolare concezione del mondo stesso. Se le missioni distinte-ma-unite del Verbo personale e dello Spirito del Padre rivelano il significato originario della santità, se queste missioni indicano il principio analogico della dimensione istituzionale e carismatica della Chiesa, che è il sacramento della santità, e se tutte le creature sono chiamate a partecipare alla santità,<sup>28</sup> ne consegue che il significato più profondo del mondo stesso dipende da queste missioni divine distinte-ma-unite. In altre parole: l'unità entro la distinzione tra il Verbo (istituzionale) e lo Spirito del Padre (carismatico), rivelata sacramentalmente e archetipicamente attraverso Pietro e Maria, diviene la chiave per comprendere la forma e lo spirito del mondo stesso.<sup>29</sup>

<sup>28</sup> A proposito della dimensione cosmica della santità, cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Dominum et vivificantem*, n. 50; CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Communio in notio*, n. 9: «Ontologicamente, la Chiesa-mistero, la Chiesa una ed unica secondo i Padri precede la creazione».

<sup>29</sup> Per evitare equivoci vale la pena sottolineare che l'idea che il mondo abbia bisogno in certa misura di essere integrato attraverso strutture petrine non implica integrazione in senso giuridico-politico. Al contrario, una tale interpretazione confonde già la natura gerarchica dell'autorità petrina – gerarchica perché tale autorità presenta sacramentalmente Cristo – con il potere in senso politico-mondano, che è esattamente l'errore del clericalismo. Inoltre, la verità difesa dall'autorità petrina, che è in ultima analisi la verità del Cristo risorto “trascende” la Chiesa petrina terrena e in questo senso anche la Chiesa, come il mondo, punta al di là di sé, a ciò che può essere pienamente realizzato solamente nel mondo a veni-

A questo punto possiamo allora riconoscere la fondamentale importanza della chiamata universale alla santità affermata dal Concilio: l'intera creazione, attraverso la Chiesa e mediante l'attività dell'uomo, ha per scopo la pienezza alla luce delle missioni perennemente in relazione reciproca del Verbo e dello Spirito – missioni che generano quella struttura analogica dell'essere che rispetta la «legittima autonomia» della creatura e ogni possibile differenza tra le creature.<sup>30</sup> Qualunque forma “oggettiva” o struttura di qualsivoglia genere – significato, verità, istituzioni, tecnologie, tecniche, anatomia del corpo e così via – è destinata a divenire una immagine creativo-analogica del Verbo, nell'interiorità dello Spirito; ogni “spirito” soggettivo-carismatico – movimento, vita, libertà – è destinato a ricevere e a dimorare con Dio, e quindi a generare immagini sempre nuove del suo Verbo.

Ma se questo descrive con esattezza il mondo alla luce del suo destino, ci dà contemporaneamente la chiave ermeneutica di base per interpretare la nostra attuale situazione culturale. Gioachimismo e clericalismo hanno degli analoghi nel mondo, e questi analoghi ci richiamano al cuore della crisi della cultura contemporanea, che Giovanni Paolo II ha descritto nella enciclica *Evangelium vitae* come una lotta fra la «cultura della vita» e la «cultura della morte».<sup>31</sup> Questi analoghi sono correttamente definiti soggettivismo o relativismo da un lato, e “meccanicismo” o “oggettivismo”, dall'altro. Coerentemente con quanto detto prima, soggettivismo e meccanicismo sono entrambi definiti adeguatamente – benché da direzioni opposte – nei termini di dualismo “non trinitario” di soggetto o soggettività e oggetto o oggettività. Il soggettivismo è riconoscibile in una visione dei diritti erroneamente centrata

re. L'idea proposta, insomma, consente e, anzi, addirittura esige una distinzione duratura tra autorità petrina e autorità mondana come potere politico, anche se sottolinea l'ordinamento dinamico dell'autorità mondana verso l'integrazione sulla base dell'amore sacramentalmente incarnato in Pietro (cfr. *Dignitatis humanae*, n. 1-2; *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 2104-2105 sul dovere morale delle società verso la verità religiosa).

<sup>30</sup> Cfr. la «iusta» o «legittima autonomia» di *Gaudium et spes*, n. 36 e 59.

<sup>31</sup> Cfr. n. 18-24.

sul soggetto – si veda per esempio la diffusione dell’aborto legalizzato – o in un errato senso della priorità del proprio interesse nell’esercizio del potere politico e nei meccanismi del libero mercato. L’oggettivismo è riconoscibile in una certa concezione che domina le metodologie critiche nelle discipline accademiche, con la loro nozione di conoscenza come strettamente collegata al potere; nella tendenza a ridurre il giudizio pubblico-sociale su questioni morali fondamentali a semplice materia di procedure politico-giudiziarie (quindi a un formalismo procedurale); nella tendenza dei paesi ricchi a confidare esageratamente nella tecnologia (per esempio, tecniche e prodotti chimici) per la soluzione dei problemi sociali (contraccezione e, al limite, clonazione di esseri umani); nella confusione ampiamente diffusa tra conoscenza e informazione, confusione divenuta particolarmente grave nell’era del computer.

Nel riconoscere la complessità di tutti questi problemi, in conclusione quello che vogliamo dire è semplicemente che possiamo riacquisire la bontà e la verità contenute nello spirito soggettivo e nella forma oggettiva della nostra età, quali li abbiamo sinteticamente descritti, solo trasformando questo spirito e questa forma alla luce delle missioni trinitarie divine. Come suggerisce sant’Ireneo, il Padre ha creato il mondo con le sue «mani», il Figlio e lo Spirito, ed è a loro che si rivolge quando, secondo il testo della *Genesi* (1,26), li invita a plasmare la creazione «a nostra immagine, a nostra somiglianza».<sup>32</sup>

Quindi insomma, solo immaginando il Verbo (oggettivo-istituzionale) del Padre nel suo Spirito (soggettivo-carismatico) ciascuna e ogni entità del cosmo può realizzare la sua vera natura e il suo vero destino.

<sup>32</sup> Cfr. *Adversus haereses* V, 1, 3, a cura di A. Rousseau et al., Cerf, Paris 1969 (Sources chrétiennes, 153), 26-29.

## I movimenti ecclesiali, dono dello Spirito. Una riflessione teologica

PIERO CODA

Affrontare l'argomento che è proposto alla nostra attenzione non è cosa semplice per almeno due motivi: primo, la vastità, diversità e mobilità tipica del fenomeno ecclesiale odierno dei movimenti; secondo, il difetto di quella necessaria "distanza storica" che permetterebbe di valutarne adeguatamente le caratteristiche e le implicazioni. Ciò nondimeno, è non solo possibile ma anche necessario tentare una simile lettura, per rispondere all'invito di Gesù stesso, che ci spinge a leggere "i segni dei tempi" per saperci adeguatamente collocare come Chiesa nel *kairós* di Dio.

D'altra parte, un'eco di quest'invito risuona nelle parole di Giovanni Paolo II che, ancora recentemente, riferendosi al cammino di preparazione al Grande Giubileo dell'anno 2000, ha affermato: « Uno dei doni dello Spirito al nostro tempo è certamente la fioritura dei movimenti ecclesiali, che sin dall'inizio del mio pontificato continuo ad indicare come motivo di speranza per la Chiesa e per gli uomini. Essi "sono un segno della libertà di forme, in cui si realizza l'unica Chiesa, e rappresentano una sicura novità, che ancora attende di essere adeguatamente compresa in tutta la sua positiva efficacia per il Regno di Dio all'opera nell'oggi della storia" ».<sup>1</sup>

Nato nel 1955, sacerdote della diocesi di Frascati e membro del Centro sacerdotale del Movimento dei Focolari, si è laureato in Filosofia presso l'Università di Torino e ha conseguito il dottorato in Teologia presso la Pontificia Università Lateranense, dove ha iniziato a insegnare nel 1985. Dal 1993 è docente stabile di Introduzione alla Teologia. Fra le sue pubblicazioni: *Dio Uno e Trino* (1993), *L'agape come grazia e libertà* (1994), *Teologia* (1997), *L'altro di Dio. Rivelazione e kenosi in S. Bulgakov* (1998).

<sup>1</sup> *Omelia della Veglia di Pentecoste*, "Insegnamenti di Giovanni Paolo II" XIX, 1 (1996), 1373.

Giovanni Paolo II, in questo come in altri casi, sottolinea che i movimenti ecclesiali sono suscitati dallo Spirito, che costituiscono una novità sotto il profilo ecclesiale e anche socio-culturale e che proprio per questi due motivi sono in singolare sintonia con l'evento del Concilio Vaticano II, il cui insegnamento «è essenzialmente pneumatologico» e «contiene propriamente tutto ciò “che lo Spirito dice alle Chiese” (cfr. *Ap* 2, 29) in ordine alla presente fase della storia della salvezza».<sup>2</sup>

Parlare dunque dei movimenti ecclesiali come «uno dei doni dello Spirito al nostro tempo» significa, da un punto di vista teologico, collocare i movimenti, da un lato, nella prospettiva della missione dello Spirito nella genesi della Chiesa e nella storia della Chiesa e dell'umanità; e, dall'altro, in quella dell'autocoscienza e dell'autoconfigurazione della Chiesa oggi, nella luce e nella forza del medesimo Spirito e secondo le linee tracciate dal magistero del Concilio Ecumenico Vaticano II.

Mi è parso pertanto opportuno articolare questi spunti di riflessione in due momenti: il primo in chiave più storico-salvifica, il secondo in chiave ecclesiologicala più sistematica.

Dato poi che l'agire storico-salvifico ed ecclesiale dello Spirito trova la sua piena e archetipica attuazione in Maria, concluderò con un richiamo alla relazione pneumatologica tra i movimenti ecclesiali e il “profilo mariano” che oggi sembra prendere particolare rilievo nella Chiesa, esprimendo di essa una costitutiva dimensione teologica.

## I. I MOVIMENTI ECCLESIALI, DONO DELLO SPIRITO, NELL'ORIZZONTE DELLA STORIA DELLA SALVEZZA

Nella *Dominum et vivificantem*, Giovanni Paolo II riprende la presentazione conciliare della Chiesa secondo cui essa «è in Cristo come sacramento, cioè segno e strumento dell'intima unione con Dio e dell'unità di tutto il genere umano».<sup>3</sup> E la illustra, in riferimento all'even-

<sup>2</sup> *Dominum et vivificantem*, n. 26; cfr. *Tertio millennio adveniente*, n. 23.

<sup>3</sup> *Lumen gentium*, n. 1.

to di Cristo e al dono dello Spirito, in questi termini: «Come sacramento, la Chiesa si sviluppa dal mistero pasquale della “dipartita” di Cristo, vivendo della sua sempre nuova “venuta” per opera dello Spirito Santo, all’interno della stessa missione del Paraclito-Spirito di verità. Proprio questo è il mistero essenziale della Chiesa, come professata il Concilio».<sup>4</sup>

In altre parole: la Chiesa, nata ai piedi della Croce e manifestata a Pentecoste,<sup>5</sup> è l’evento di quella continuata e sempre nuova venuta di Gesù crocifisso e risorto nel cuore dei discepoli e in mezzo a loro uniti nel suo nome (cfr. *Mt* 18, 20), operata dallo Spirito Santo.<sup>6</sup>

<sup>4</sup> N. 63.

<sup>5</sup> Cfr. *Lumen gentium*, n. 2: «Sancta Ecclesia, quae iam ab origine mundi praefigurata, in historia populi Israël ac foedere antiquo mirabiliter praeparata, in novissimis temporibus constituta, effuso Spiritu est manifestata».

<sup>6</sup> Evidentemente, non è qui il luogo per approfondire quelle che Y. Congar ha definito «les implications christologiques et pneumatologiques de l’ecclésiologie de Vatican II» (cfr. G. ALBERIGO [a cura di], *Les Églises après Vatican II*, Paris 1981, 117-130; cfr. anche Y. CONGAR, *Credo nello Spirito Santo*, vol. 1, Brescia 1984<sup>3</sup>). Basti qui dire che tali implicazioni vanno correttamente concepite nella loro relazione organica e profonda, in una prospettiva equilibratamente trinitaria: per cui, se è vero che la pienezza dello Spirito Santo è effusa dal Cristo Crocifisso e Risorto, è altrettanto vero che è proprio tale Spirito che attualizza la presenza di Cristo nella Chiesa: esemplare, in proposito, l’opera di M. BORDONI, *La cristologia nell’orizzonte dello Spirito*, Queriniana, Brescia 1995. Basti rinviare, tra gli studi più recenti in ottica ecclesiologica, a H. J. POTTMEYER, *Der Heilige Geist und die Kirche. Von einer christomonistischen zu einer trinitarischen Ekklesiologie*, in: *Der Lobpreis des Der Lobpreis des Dreieinigen Gottes im Heiligen Geist*, Tutzing 1981, 45-55; ID., *Der eine Geist als Prinzip der Einheit in Vielfalt*, “Pastoraltheologische Informationen” 5 (1985), 253-284; M. SEMERARO, *Per una ecclesiologia pneumatologica. Linee e orientamenti nel magistero della Chiesa cattolica*, “Nicolaus” 13 (1986), 243-264; ID., “*Spiritus Christi inservit*”. *Storia ed esito di una analogia* (LG 8), “Lateranum” 52 (1986), 343-398; ID., *La Chiesa, sacramento di Cristo e dello Spirito*, “Lateranum” 57 (1991), 55-70; G.L. MÜLLER, *La comprensione trinitaria fondamentale della Chiesa nella Costituzione “Lumen Gentium”*, in: P. RODRÍGUEZ (a cura di), *L’ecclésiologia trent’anni dopo la “Lumen Gentium”*, Armando, Roma 1995, 17-34; A. M. TRIACCA, *Lo Spirito Santo e la Chiesa*, *ibid.*, 113-148; P. RODRÍGUEZ, *Verso una considerazione cristologica e pneumatologica del Popolo di Dio*, *ibid.*, 149-178; A. BARRUFFO, *Lo Spirito Santo nella riflessione teologica sulle strutture della Chiesa*, in: G. COLZANI (a cura di), *Verso una nuova età dello Spirito. Filosofia-Teologia-Movimenti*, EMP, Padova 1997, 241-275.

Se, perciò, «è un fatto storico che la Chiesa è uscita dal Cenacolo il giorno di Pentecoste, in un certo senso si può dire – nota ancora Giovanni Paolo II – che non lo ha mai lasciato. Spiritualmente, l'evento della Pentecoste non appartiene solo al passato: la Chiesa è sempre nel Cenacolo, che porta nel cuore».<sup>7</sup>

In tal senso, la Chiesa è in una perenne, eppure sempre nuova, situazione di Pentecoste, grazie a cui si attualizza e si trasmette efficacemente nel tempo l'evento stesso che la costituisce e la configura come tale, in Gesù Cristo per opera dello Spirito Santo. Di qui si può comprendere in tutta la sua portata, ad esempio, quanto ebbe a dire Giovanni XXIII a proposito del Concilio Vaticano II, paragonandolo appunto a una «nuova Pentecoste».<sup>8</sup>

### *La missione dello Spirito nella genesi e nella vita della Chiesa*

Il numero 4 della *Lumen gentium*, descrivendo la missione pentecostale dello Spirito Santo quale compimento della missione del Figlio nell'attuazione del disegno universale del Padre, sottolinea che il dono essenziale che lo Spirito Santo comunica ai credenti nella Chiesa e come Chiesa è la figliolanza di Dio in Cristo: la cristificazione. «E che voi siete figli – insegna con vibrante certezza san Paolo – ne è prova il fatto che Dio ha mandato nei nostri cuori lo Spirito del suo Figlio che grida: Abbà, Padre!» (*Gal* 4, 6). A tale dono sono finalizzati tutti gli altri doni che lo Spirito fa alla Chiesa come Sposa di Cristo.

In quest'ottica, la *Lumen gentium* continua dicendo che lo Spirito Santo «guida la Chiesa verso la verità tutta intera, la unifica nella comunione e nel servizio, la costruisce e la dirige mediante i diversi doni gerarchici e carismatici e la arricchisce dei suoi frutti. Con la forza del Vangelo fa ringiovanire la Chiesa, la rinnova continuamente e la conduce all'unione perfetta col suo Sposo. Infatti lo Spirito e la Sposa dico-

<sup>7</sup> *Dominum et vivificantem*, n. 66.

<sup>8</sup> *Discorso di chiusura del primo periodo del Concilio Vaticano II* (8 dicembre 1962), in: *Enchiridion Vaticanum*, vol. 1, EDB, Bologna 1963, n. 124\*.

no al Signore Gesù: Vieni! Così la Chiesa intera appare come “il popolo radunato nell’unità del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo”».<sup>9</sup>

Si tratta di un testo pregnante.<sup>10</sup> Innanzi tutto, a livello ontologico, si mette in rilievo la scaturigine pneumatologica dell’essere e dell’agire della Chiesa. Si richiama allo stesso tempo – con un uso linguistico che ha un chiaro sfondo scritturistico – la pluralità e diversità dei doni gerarchici e carismatici, sottolineando che essi hanno una stessa origine e uno stesso fine. S’insinua inoltre che la vita e la prassi ecclesiale, fondate ed espresse dai diversi doni dello Spirito, da un lato, presuppongono l’unità da cui scaturiscono (l’evento di grazia di Gesù Cristo in cui si manifesta l’*agápe* del Padre e che è reso attualmente presente dallo Spirito) e, dall’altro, sono chiamate a fruttificare nell’unità attraverso la carità (cfr. *Ef* 4, 15), edificando appunto l’unico Corpo di Cristo. Il tutto nel contesto storico e dinamico di un continuo ringiovanimento e rinnovamento, in cui la Chiesa cresce e matura anelando all’unione perfetta con lo Sposo. Infine, la citazione di san Cipriano con cui si conclude il numero non costituisce soltanto uno sguardo retrospettivo che riassume il disegno trinitario della salvezza, ma evidenzia che – per il dono e l’azione dello Spirito Santo – l’amore trinitario in qualche modo si oggettiva e prende forma nelle relazioni di complementarità e reciprocità tra i diversi doni che edificano la Chiesa, a immagine e somiglianza, anzi per partecipazione strutturante all’unità stessa del Dio unitrino.

Questo, tra l’altro, è il significato del bel testo di Ireneo di Lione cui si rinvia in nota: «[La fede trasmessa dalla Chiesa] per opera dello Spirito di Dio, come un deposito prezioso contenuto in un vaso di valore, ringiovanisce sempre e fa ringiovanire anche il vaso che lo contiene. Alla Chiesa, infatti, è stato affidato il dono di Dio (cfr. *Gv* 4, 10) come il soffio alla creatura plasmata (cfr. *Gen* 2, 7), affinché tutte le membra, partecipandone, siano vivificate; e in lei è stata deposta la comunione

<sup>9</sup> *Lumen gentium*, n. 4.

<sup>10</sup> Cfr., tra gli studi più recenti, il bel lavoro di V. MARALDI, *Lo Spirito e la Sposa. Il ruolo ecclesiale dello Spirito Santo dal Vaticano I alla Lumen Gentium del Vaticano II*, Piemme, Casale Monferrato 1992.

con Cristo, cioè lo Spirito Santo [...]. Infatti, “nella Chiesa – è detto – Dio pose apostoli, profeti e dottori” (cfr. *1 Cor* 12, 28) e tutta la restante operazione dello Spirito (cfr. *1 Cor* 12, 11). [...] Perché dove è la Chiesa, lì è anche lo Spirito di Dio; e dove è lo Spirito di Dio, lì è la Chiesa e ogni grazia». <sup>11</sup>

In tale prospettiva, si può pertanto affermare che lo Spirito Santo è donato e «dona sé stesso, come forza efficace di rinnovamento e di unità: dove egli è presente, là sorge la comunione, là l'umanità è adunata nell'unità del Padre, del Figlio e dello Spirito, là è presente la Chiesa: *ubi Spiritus Dei, illic Ecclesia*. D'altra parte, egli è presente nella Chiesa come frutto. Dove la prassi ecclesiale è operata *en agápe*, là egli diventa, in certo modo, qualcosa che prima non era: in-mezzo-persona della comunione ecclesiale, spazio d'azione condiviso e perciò unificante [...]. Dove i credenti vivono in comunione, là lo Spirito riceve una nuova oggettivazione, una nuova concrezione, là egli diventa Spirito condiviso, là egli viene trasmesso dalla stessa comunione ecclesiale: *ubi Ecclesia, ibi et Spiritus Dei*». <sup>12</sup>

Focalizzando poi l'attenzione sui “doni carismatici”, la *Lumen gentium* precisa ulteriormente: «Lo Spirito Santo non si limita a santificare il popolo di Dio per mezzo dei sacramenti e dei ministeri, a guidarlo e ad adornarlo di virtù; ma distribuisce pure tra i fedeli di ogni ordine le sue grazie speciali, “dispensando a ciascuno i propri doni come piace a lui” (*1 Cor* 12, 11). Con essi egli rende i fedeli capaci e pronti ad assumersi responsabilità e uffici, utili al rinnovamento e al maggior sviluppo della Chiesa, secondo le parole: “A ciascuno [...] la manifestazione dello Spirito viene data per l'utilità comune” (*1 Cor* 12, 7). Questi carismi, dai più straordinari ai più semplici e ai più largamente diffusi, devono essere accolti con gratitudine e consolazione, perché sono innanzitutto appropriati e utili alle necessità della Chiesa». <sup>13</sup>

<sup>11</sup> *Adversus haereses* III, 24, 1, a cura di A. Rousseau e L. Doutreleau, Cerf, Paris 1974 (Sources chrétiennes, 211), 472-475.

<sup>12</sup> V. MARALDI, *Lo Spirito e la Sposa*, cit., 342.

<sup>13</sup> N. 12; sui carismi nella prospettiva del Vaticano II cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Charis und Charisma*, in: *Sponsa Verbi. Skizzen zur Theologie*, vol. 2, Einsiedeln 1971, 319-331;

In più di un'occasione, Giovanni Paolo II ha riferito precisamente ai movimenti ecclesiali le espressioni della costituzione dogmatica *Lumen gentium*,<sup>14</sup> affermando ad esempio: «Se realizzati in modo genuino, [i movimenti apostolici e i nuovi movimenti di spiritualità] si fondano su questi “doni carismatici” i quali, insieme con i “doni gerarchici” – vale a dire i ministeri ordinati – fanno parte di quei doni dello Spirito Santo dei quali adorna la Chiesa, Sposa di Cristo. Doni carismatici e doni gerarchici sono distinti ma anche reciprocamente complementari [...]. Nella Chiesa, tanto l'aspetto istituzionale, quan-

N. BAUMERT, *Gaben des Geistes Jesu. Das Charismatische in der Kirche*, Graz-Wien-Köln 1986; G. CHANTRAINE, *Carismi e movimenti nella Chiesa*, in: M. CAMISASCA-M. VITALI (a cura di), *I movimenti nella Chiesa negli anni '80*. Atti del I Convegno Internazionale. Roma 23-27 settembre 1981, Jaca Book, Milano 1982, 146-164; F. CIARDI, *I fondatori, uomini dello Spirito. Per una teologia del carisma di fondatore*, Città Nuova, Roma 1982; D. ITURRIOZ, *Los carismas en la Iglesia. La doctrina carismal en la Constitución “Lumen gentium”*, “Estudios eclesiásticos” 43 (1968), 181-223; G. RAMBALDI, *Carismi e laicato nella Chiesa. Teologia dei carismi, comunione e corresponsabilità dei laici nella Chiesa*, “Gregorianum” 68 (1987), 57-101; ID., *Uso e significato di “carisma” nel Vaticano II. Analisi e confronto di due passi conciliari sui carismi*, “Gregorianum” 56 (1975), 141-162; J. RATZINGER, *Bemerkungen zur Frage der Charismen in der Kirche*, in: G. BORNKAMM (a cura di), *Die Zeit Jesu. Festschrift für Heinrich Schlier*, Freiburg-Basel-Wien 1970, 257-272; J. M. ROVIRA BELLOSO, *Los carismas según el Concilio Vaticano II*, “Estudios trinitarios” 10 (1976), 77-94; L. SARTORI, “Chiesa”, in: G. BARBAGLIO-S. DIANICH (a cura di), *Nuovo dizionario di teologia*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo 1991<sup>6</sup>, 144-168; A. VANHOYE, *Il problema biblico dei “carismi” dopo il Vaticano II*, in: R. LATOURELLE (a cura di), *Vaticano II: bilancio e prospettive, venticinque anni dopo (1962-1987)*, vol. 1, Cittadella, Assisi 1988, 389-413. Riflessioni in sintonia con quelle del Vaticano II, le ritroviamo, ad esempio, nel documento sullo Spirito Santo e la cattolicità della Chiesa elaborato dalla sesta Assemblea del Consiglio Ecumenico delle Chiese, celebrato ad Uppsala, in Svezia, nel luglio 1968. In esso, tra l'altro, si legge: «Lo Spirito Santo mantiene la Chiesa nella comunione e nella continuità con il popolo di Dio di tutti i tempi e in tutti i luoghi; aguzza la coscienza della Chiesa con la voce dei profeti, affinché essa sia conservata meglio sotto la misericordia di Dio; dispone la Chiesa ad accogliere e utilizzare la grande diversità dei carismi che Dio ha dato ai suoi membri per la compiutezza della vita umana; dà alla Chiesa, quando è unita, la capacità di agire come un lievito nella società per il rinnovamento e l'unità dell'umanità; manda nel mondo degli uomini capaci di preparare la via alla signoria di Dio sulla terra, proclamando la libertà ai prigionieri e la vista ai ciechi» (cfr. *Lo Spirito Santo e la Chiesa*, AVE, Roma 1970, 347-358). Basti anche solo questa citazione per richiamare le prospettive di convergenza ecumenica che, sia pure nella diversità, è possibile rinvenire a proposito del nostro tema.

<sup>14</sup> Cfr. n. 4 e 12.

to quello carismatico, tanto la gerarchia quanto le associazioni e movimenti di fedeli, sono coesenziali e concorrono alla vita, al rinnovamento, alla santificazione, sia pure in modo diverso e tale che vi sia uno scambio, una comunione reciproci ».<sup>15</sup>

Le affermazioni del Concilio e del Santo Padre richiamano da vicino il testo paolino in cui la Chiesa è presentata come casa di Dio, i cui membri sono edificati « sopra il fondamento degli apostoli e dei profeti, e avendo come pietra angolare lo stesso Cristo Gesù » (*Ef* 2, 20),<sup>16</sup> vale a dire sull'istituzione apostolica e sul carisma profetico, o più precisamente – come scrive Hans Urs von Balthasar –, dato che il ministero nasce e si nutre pure esso di un carisma, come fondata « sul carisma oggettivo e soggettivo, sulla santità oggettiva e soggettiva ».<sup>17</sup>

Ne possiamo arguire che se i doni ministeriali e sacramentali comunicano al popolo di Dio l'oggettività del mistero di Cristo, quelli carismatici e profetici sono indirizzati a dischiudere in forma sempre nuova l'accoglienza del mistero di Cristo nella soggettività dei singoli credenti e della Chiesa. Accoglienza che si esprime fundamentalmente in tre atteggiamenti che definiscono la relazione della Chiesa al suo Signore:

<sup>15</sup> *Ai movimenti ecclesiali riuniti per il secondo Colloquio internazionale*, "Insegnamenti di Giovanni Paolo II" X, 1 (1987), 477-478. Per tutto questo cfr. le testimonianze e gli approfondimenti contenuti nel recente volume di P. J. CORDES, *Segni di speranza. Movimenti e nuove realtà nella vita della Chiesa alla vigilia del Giubileo*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1998.

<sup>16</sup> Spiega H. Schlier: « Gli "apostoli e i profeti" ricorrono insieme in 3,5 e, in una serie di doni elargiti dal Cristo glorioso, in 4,11. E s'intende parlare non degli apostoli in senso lato, come, ad es., in *Didaché* 11, 3ss., ma delle autorità riconosciute, dei "santi" apostoli (3,5). I *profetai* non sono profeti dell'Antico, ma del Nuovo Testamento, quali sono menzionati anche in *1 Cor* 12,28; 14; *At* 8, 1ss.; 11, 27; 13, 1; 15, 32; 21, 10; *Ap* 16, 6; 18, 20.24; 22, 6.9; *Didaché* 11, 3ss.; 13, 1; 15, 1s. » (*La lettera agli Efesini*, Paideia, Brescia 1973<sup>2</sup>, 218). Cfr. anche R. FISICHELLA, "Profezia", in: R. LATOURELLE-R. FISICHELLA (a cura di), *Dizionario di teologia fondamentale*, Cittadella, Assisi 1990, 875: « I profeti e il carisma profetico non possono essere relegati sbrigativamente al solo momento della Chiesa primitiva; essi appartengono in modo costitutivo alla Chiesa e per lei posseggono un significato permanente e insostituibile ».

<sup>17</sup> *Teodrammatica*, vol. 3, Jaca Book, Milano 1983, 313; cfr. anche *I movimenti nella Chiesa oggi*, "La Civiltà Cattolica" 131 (1981), n. 3155, 417-428.

l'apertura verginale al dono che ci viene da Dio in Cristo, la comunione sponsale con il Signore, la fecondità materna nel generare nuovi discepoli e nel far crescere i credenti sino alla piena maturità di Cristo (cfr. *Ef* 4, 13).

*Il significato storico ed ecclesiale della novità dei "doni carismatici"*

Ci resta da dire una cosa assai importante a proposito di questo primo profilo della nostra riflessione. Più volte, nei testi di Giovanni Paolo II, ritorna la connotazione della "novità" in riferimento ai doni carismatici. Il fatto è che essi – sottolinea la *Christifideles laici* – « possono assumere le forme più diverse, sia come espressione dell'assoluta libertà dello Spirito che li elargisce, sia come risposta alle esigenze molteplici della storia della Chiesa ». <sup>18</sup> In realtà, pur essendo imprevedibile e assolutamente gratuita, l'azione dello Spirito nella storia punta alla realizzazione progressiva del mistero di salvezza di Dio. Come scrive Paolo: « Cristo in voi, speranza della gloria » (*Col* 1, 27).

C'è infatti una storia dei carismi che s'intreccia indissolubilmente con la storia stessa della Chiesa: non in alternativa all'esercizio del governo ecclesiale e del ministero apostolico-petrino, ma in provvidenziale sinergia con essi in ordine all'attuazione originaria del mistero e della missione della Chiesa secondo la volontà di Gesù Cristo e l'azione dello Spirito Santo.

Ciascuno di questi carismi – scrive von Balthasar – è come un lampo dal cielo, destinato a illuminare un punto unico e originale della volontà di Dio per la Chiesa in un dato tempo, manifestando un nuovo tipo di conformità a Cristo ispirato dallo Spirito Santo, e pertanto una nuova illustrazione di come dev'essere vissuto il Vangelo, una nuova interpretazione della Rivelazione. <sup>19</sup> Così è accaduto con Basilio, Benedetto, Francesco, Ignazio di Loyola, Teresa d'Avila e Giovanni della Croce, Teresa di Lisieux e Charles di Foucauld.

<sup>18</sup> N. 24.

<sup>19</sup> Cfr. *Sorelle nello Spirito. Teresa di Lisieux e Elisabetta di Digione*, Jaca Book, Milano 1973, 20-21.

È qui che si fonda la novità tipica dei doni carismatici. Non si tratta di una novità assoluta perché Dio Padre donandoci il Figlio suo incarnato ci ha detto e donato in lui ogni cosa, meglio tutto sé stesso. La novità sta nel fatto che lo Spirito Santo di tempo in tempo – e non senza un preciso disegno dell'amore del Padre – mette in rilievo, illumina, rende operante un aspetto particolare dell'inesauribile mistero di Cristo. Quell'aspetto che, nella logica del disegno provvidenziale che guida la storia, è risposta sovrabbondante alla domanda d'una determinata epoca: domanda che, in fin dei conti, è lo Spirito stesso a suscitare, indirizzando a un fine di bene anche le insufficienze e addirittura i peccati degli uomini. E proprio così è attuazione d'un nuovo *kairós* nella storia della venuta di Dio tra gli uomini in Gesù Cristo. Tutto ciò è conforme alla promessa di Gesù: «Quando [...] verrà lo Spirito di verità, egli vi guiderà alla verità tutta intera [...] perché prenderà del mio e ve l'annunzierà. Tutto quello che il Padre possiede è mio; per questo ho detto che prenderà del mio e ve l'annunzierà» (Gv 16, 13-15).

Ma pur essendo relativa alla pienezza di verità e di grazia che è già tutta data in Cristo Gesù (cfr. Gv 1, 17), la novità del dono e dell'annuncio di Cristo che viene alla Chiesa dallo Spirito Santo, proprio perché è dispensata progressivamente lungo il corso della storia, non può non rappresentare un incremento inedito nell'autocoscienza ed anche nell'autoconfigurazione della Chiesa stessa.<sup>20</sup>

<sup>20</sup> La *Dei verbum* sottolinea che «cresce [...] la comprensione tanto delle cose quanto delle parole trasmesse, sia con la contemplazione e lo studio dei credenti, i quali le meditano in cuor loro (cfr. Lc 2, 19 e 51), sia con la profonda intelligenza delle cose spirituali di cui fanno esperienza, sia per la predicazione di coloro che, con la successione episcopale, hanno ricevuto un carisma sicuro di verità. In altre parole, la Chiesa, nel corso dei secoli, tende costantemente alla pienezza della verità divina (*ad plenitudinem divinae veritatis*), finché in essa giungano a compimento le parole di Dio» (n. 8). Da notare la precisa espressione usata dalla *Dei verbum* a proposito della penetrazione della verità rivelata: non si parla, infatti, d'una semplice *comprensione e interpretazione sempre più piena* della verità rivelata, ma di un tendere verso la *pienezza della verità*, in quanto la verità stessa è evento che si compie. G. Philips, illustrando il significato di questo testo durante il Concilio, affermava che «non si può ammettere pieno possesso di una cosa senza piena conoscenza della medesima»

Con grande lucidità, K. Rahner, affrontando la questione dell'«elemento dinamico nella Chiesa», ha perciò affermato: «Il fattore carismatico è essenzialmente nuovo e sempre sorprendente. Naturalmente esso si trova anche in una misteriosa continuità interiore con quanto nella Chiesa precede, si inserisce nel suo Spirito e nel quadro dell'elemento istituzionale. È tuttavia nuovo e inderivabile, e al primo sguardo non si vede subito che tutto rimane nell'insieme della Chiesa. Spesso, infatti, è attraverso il nuovo che ci si accorge come il quadro della Chiesa fin dall'inizio sia più ampio di quanto non si fosse supposto fino a quel determinato momento. In tal modo l'elemento carismatico, quando è nuovo (e si vorrebbe quasi dire: solo in tale estensione è carismatico) ha in sé stesso qualcosa di urtante. Può essere scambiato per esaltazione fanatica, mania di mutamenti, tentativo di rivoluzione, mancanza del senso della tradizione e di provata esperienza del passato».<sup>21</sup>

Proprio da questo fatto deriva non di rado, nella storia della Chiesa, la tensione che s'innesca tra il nuovo che nasce e il quadro spirituale, culturale e istituzionale consolidato, nel cui grembo esso viene a prender forma. A ben vedere si tratta d'un fenomeno fisiologico, in cui i due partner – l'istituzione e la novità profetica – son chiamati entrambi a vivere il proprio rapporto in quello stile di reciprocità pneumatica che è costitutivo della Chiesa stessa.<sup>22</sup> Approfondendo la relazione ordinata tra i

(come riferisce U. BETTI, *La Rivelazione divina nella Chiesa*, Città Nuova, Roma 1970, 166). A proposito poi dei primi due elementi citati dalla *Dei verbum* come quelli che favoriscono l'interpretazione attualizzante della verità cristiana (studio ed esperienza spirituale), la Commissione Teologica Internazionale sottolinea che tale interpretazione «è ispirata, sostenuta e guidata dall'azione dello Spirito Santo nella Chiesa e nel cuore di ogni cristiano. Si compie nella luce della fede; riceve il proprio impulso dai carismi e dalla testimonianza dei santi che lo Spirito di Dio dona alla sua Chiesa in una data epoca. Ugualmente in tale contesto si situano la testimonianza profetica dei movimenti spirituali e la sapienza interiore derivante dall'esperienza spirituale dei laici ripieni dello Spirito di Dio» (*L'interpretazione dei dogmi*, in: *Enchiridion Vaticanum*, vol. 11, EDB, Bologna 1991, n. 2791).

<sup>21</sup> *L'elemento dinamico nella Chiesa. Principi, imperativi concreti e carismi*, Morcelliana, Brescia 1974, 48.

<sup>22</sup> Cfr. H. J. POTTMEYER, *Norme, criteri e strutture della tradizione*, in: W. KERN-H. J. POTTMEYER-M. SECKLER (a cura di), *Corso di teologia fondamentale*, vol. 4, *Trattato di gnosologia teologica*, Queriniana, Brescia 1990, 137-172.

diversi «portatori della tradizione» dell'evento Cristo, Pottmeyer sottolinea che «il portatore della tradizione diventa competente nella misura in cui si converte dall'egoismo all'altruismo. Mediante tale conversione lui e la sua testimonianza diventano il segno che attualizza l'amore di Dio, un segno che suscita nuova vita, perché invita alla sequela di Cristo. Con tale conversione egli si pone contemporaneamente nella schiera testimoniale di tutto il popolo di Dio, da cui ha ricevuto la parola di Dio e a cui soltanto è stata promessa la guida sicura dello Spirito Santo e la certezza della verità. In tal modo, la tradizione autentica avviene sotto forma di immedesimazione della testimonianza e del testimone in seno alla comunione dei testimoni e diventa in questo modo l'epifania del regno di Dio nel mezzo della storia»: <sup>23</sup> poiché un dono carismatico esige per definizione – in chi ne è il portatore e in chi è chiamato a valutarne l'autenticità e a gestirne l'accoglienza a nome della comunità ecclesiale – un'accoglienza, un discernimento e un esercizio informati dallo Spirito.

## II. I MOVIMENTI ECCLESIALI, DONO DELLO SPIRITO, NELL'ORIZZONTE DELL'AUTOCOSCIENZA E DELLA MISSIONE DELLA CHIESA OGGI

Veniamo così al secondo profilo: qual è la parola sintetica, quale il dono specifico che lo Spirito Santo anche attraverso i movimenti intende dire e dare alla Chiesa di oggi?

Per cercare di delineare qualche spunto iniziale di risposta, mi pare occorra tener conto di tre elementi.

### *Novità del tempo, originalità dei carismi e recezione del Vaticano II*

Innanzitutto, della qualità del nostro tempo, con le sue istanze, i suoi interrogativi, i suoi problemi, le sue derive, le sue speranze. In secondo

<sup>23</sup> *Ibid.*, 171-172. In questa stessa linea B. KÖRNER, *La gnoseologia teologica alla luce di un'ontologia trinitaria*, in: P. CODA-L. ZAK (a cura di), *Abitando la Trinità. Per un rinnovamento dell'ontologia*, Città Nuova, Roma 1998, 79-94.

luogo – ed è più che evidente –, dell'originalità dei doni carismatici da cui derivano i movimenti e le forme e i frutti di vita evangelica in cui essi si esprimono: la forma in cui un carisma si configura – nonostante i condizionamenti storici e i limiti umani – non è estranea e neppure accidentale rispetto al contenuto del carisma stesso.

Mettendo in rapporto il primo elemento – la situazione storica – con il secondo – l'originalità dei doni carismatici –, bisogna ricordare che essi s'illuminano vicendevolmente, anche se in misura diversa: per cui, ad esempio, può essere che proprio un carisma donato da Dio aiuti la Chiesa (e, per suo tramite, anche l'umanità) a discernere il più profondo significato della domanda del proprio tempo, che altrimenti resterebbe indecifrabile oltre che insoddisfatta; mentre può essere che un carisma donato da Dio prenda progressivamente consapevolezza della sua missione a contatto con le urgenze che gli vengono dalla situazione del tempo in cui è inserito.

Ma c'è un terzo, essenziale, elemento che va considerato. Esso è rappresentato dall'autocoscienza ecclesiale autorevolmente espressa dal Magistero autentico della Chiesa in riferimento al valore normativo e permanente dell'evento fondatore di Gesù Cristo. Tale Magistero, da un lato, manifesta la continuità apostolica e l'unità cattolica del mistero e dell'istituzione ecclesiale nella loro inscindibile identità;<sup>24</sup> dall'altro, esprime il discernimento non solo dell'evangelicità del carisma, ma della sua contemporaneità alle esigenze della Chiesa e del mondo del proprio tempo, nonché la garanzia e la guida circa le modalità attraverso cui tale contemporaneità può realizzarsi e diventare feconda.

Nel nostro caso, come non si stanca di ribadire Giovanni Paolo II, si tratta dell'insegnamento del Concilio Vaticano II. V'è infatti una relazione provvidenziale, suscitata e sostenuta dallo Spirito Santo, tra i movimenti ecclesiali e il Vaticano II che concerne la corretta e integrale recezione del Concilio. Un parallelo storico può aiutare. Il Concilio di Trento non sarebbe passato nel vissuto della Chiesa cattolica, rinnovandola profondamente e facendola rifiorire se, accanto a figure di

<sup>24</sup> Cfr. *Lumen gentium*, n. 8.

eccezionali pastori come san Carlo Borromeo, non vi fossero stati anche dei carismi – come quello ignaziano, per non fare che un esempio – in grado di assumere in modo esemplare e propulsivo le spinte riformatrici emerse dalla grande assise conciliare. Anche oggi tutto il popolo di Dio è chiamato alla recezione fedele e creativa a un tempo dell'insegnamento del Vaticano II. E non mancano, accanto a figure esime di pastori che certo passeranno alla storia, iniziative d'ogni genere che nei trascorsi decenni hanno permesso un pervasivo impatto della lettera e dello spirito del Concilio nella realtà delle Chiese locali. Niente vieta però che, anche oggi, lo Spirito Santo voglia dare il suo contributo non solo attraverso carismi più diffusi, ma anche attraverso carismi speciali: la posta in gioco è così alta!<sup>25</sup>

Per quanto riguarda il discernimento del tempo presente mi limito a richiamare due dati che mi paiono di estrema importanza.<sup>26</sup> Il primo – che riguarda particolarmente il mondo occidentale, ma ha in realtà una ripercussione tendenzialmente universale – concerne quella che, globalmente, potremmo chiamare la fine della modernità, vale a dire, nel bene e nel male, la conclusione di un'epoca storica in cui s'è sperimentato un modello di umanesimo centrato sull'affermazione del soggetto-uomo in una contrapposizione programmatica all'alterità, fosse essa quella di Dio o dell'altro uomo: sia a livello individuale che collettivo. Nel male, perché questo progetto ha dato luogo all'implosione nichilistica del soggetto su sé stesso e alle tragedie dei totalitarismi ideologici, con il fenomeno – nell'un caso come nell'altro – della “morte di Dio”. Nel bene, perché – come riconoscono il Concilio e Giovanni

<sup>25</sup> Questo tema richiederebbe un'ampia e ponderata riflessione. Non mancano ormai, del resto, vari studi di approfondimento in proposito. Rinvio al più recente tra essi, pregnante sia per l'equilibrio e l'ampiezza d'informazione (con un completo aggiornamento bibliografico), sia per la prospettiva ermeneutica entro cui le questioni sono collocate e approfondite: C. HEGGE, *Rezeption und charisma. Der theologische und rechtliche Beitrag Kirchlicher Bewegungen zur Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Echter, Würzburg 1999.

<sup>26</sup> Mi permetto rinviare, in proposito, all'abbozzo (metodologico e contenutistico) che ho cercato di disegnare nel saggio *Il tempo già dato e sempre nuovo in Cristo Gesù*, in: M. MALAGUTI (a cura di), *Prismi di verità. La sapienza cristiana di fronte alla sfida della complessità*, Città Nuova, Roma 1997, 478-499.

Paolo II – è pur tuttavia maturata la coscienza della dignità, dei diritti e della libertà della persona. In ogni caso, quest'epoca sta tramontando: ci troviamo in un grande spazio aperto che attende il nuovo.

Un secondo dato riguarda il cammino irreversibile verso l'acquisizione di una coscienza planetaria della famiglia umana, che richiede la comprensione e la gestione delle differenze (di cultura, di tradizione, di religione ecc.) in un contesto di apertura all'altro e di relazionalità reciproca, a tutti i livelli (politico, economico, culturale e spirituale). Anche in questo caso, l'umanità è sollecitata a varcare una soglia di novità impegnativa e rischiosa.

Sullo sfondo di questo quadro, diventa sorprendentemente attuale l'autocoscienza ecclesiologicala espressa dal Concilio Vaticano II sin dalle prime righe della *Lumen gentium*, che ho già citato all'inizio di queste riflessioni: «La Chiesa è, in Cristo, come un sacramento, cioè segno e strumento dell'intima unione con Dio e dell'unità di tutto il genere umano».<sup>27</sup> Il che significa che Dio e l'uomo, l'io e l'altro non sono concorrenti dialettici secondo la logica duale del servo-padrone (Hegel), ma in Cristo sono accolti, rivelati e redenti nello spazio della reciprocità trinitaria: quella che sussiste tra il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo.<sup>28</sup> Una reciprocità che si realizza attraverso il dono di sé (cfr. *Lc* 17, 33) che Cristo Gesù ha rivelato e realizzato in pienezza nella *kenosis* dell'abbandono e della morte in croce.

<sup>27</sup> N. 1.

<sup>28</sup> Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Dives in misericordia*, n. 1: «Quanto più la missione svolta dalla Chiesa si incentra sull'uomo, quanto più è, per così dire, antropocentrica, tanto più essa deve confermarsi e realizzarsi teocentricamente, cioè orientarsi in Gesù Cristo verso il Padre. Mentre le varie correnti del pensiero umano nel passato e nel presente sono state e continuano ad essere propense a dividere e perfino a contrapporre il teocentrismo e l'antropocentrismo, la Chiesa invece, seguendo il Cristo, cerca di congiungerli nella storia dell'uomo, in maniera organica e profonda. E questo è anche uno dei principi fondamentali, e forse il più importante, del magistero dell'ultimo Concilio. Se, dunque, nella fase attuale della storia della Chiesa, ci proponiamo come compito preminente di attuare la dottrina del grande Concilio, dobbiamo appunto richiamarci a questo principio con fede, con mente aperta e col cuore».

Su questo stesso sfondo, si staglia in tutta la sua carica profetica l'impulso nuovo dato in quest'ottica al ministero petrino nella sua portata universale da Giovanni Paolo II, come si può vedere nel richiamo forte e costante che la via della novità e dell'unità "passa per Cristo", nel pellegrinare planetario, nel porre gesti come quello della giornata di preghiera di Assisi del 1986 – per non fare che un esempio – in cui si rende presente, secondo le parole dello stesso Pontefice, un'icona particolarmente eloquente dell'ecclesiologica conciliare.

È in questo contesto che si collocano l'identità e la missione di quei doni dello Spirito che stanno all'origine e che animano i movimenti ecclesiali. È questa la loro contemporaneità. Forse bisognava aspettare proprio il nostro secolo – nota von Balthasar – il secolo del «risveglio della Chiesa nelle anime», «per assistere, nella Chiesa, ad una simile fioritura e molteplicità di movimenti laicali, dei quali [...] la maggioranza è sorta da nuovi impulsi dello Spirito Santo».<sup>29</sup>

Se si vuole offrire una lettura pneumatologica della presenza e dell'azione nella Chiesa dei movimenti ecclesiali contemporanei, collocandoci nella prospettiva testé disegnata, si può seguire la lettura ecclesiologica del Vaticano II che Giovanni Paolo II, soprattutto a partire dalla *Christifideles laici*, ci offre attraverso la scansione di mistero, comunione e missione.<sup>30</sup> Mi limito a qualche cenno.

### *I movimenti e il mistero della Chiesa*

La riscoperta della Chiesa come mistero, che caratterizza il nostro secolo e che impregna l'insegnamento conciliare, riveste un'estrema attualità, sia in rapporto alla fine della modernità sia in rapporto alla situazione di planetarizzazione della coscienza contemporanea.

<sup>29</sup> Testo citato in: P. J. CORDES, *Dentro il nostro mondo. Le forze di rinnovamento spirituale*, Piemme, Casale Monferrato 1989, 14.

<sup>30</sup> Per un approfondimento, anche in riferimento ai movimenti ecclesiali, cfr. D. TETTAMANZI (a cura di), *Laici verso il terzo millennio*, Città Nuova, Roma 1989; P. CODA, *I movimenti ecclesiali. Una lettura ecclesiologica*, "Lateranum" 57 (1991), 109-144.

Riscoprire e vivere la Chiesa come mistero, nel senso originalmente paolino del termine, significa innanzi tutto metterne in luce la realtà profonda di sacramento di Cristo: la Chiesa come la presenza di Cristo, anzi «Cristo presente», come affermava anche D. Bonhoeffer.<sup>31</sup> Non solo nel senso che essa è generata, nutrita e guidata dalla Parola, dai Sacramenti e dal Ministero, ma – di conseguenza – nel senso che essa è, come comunità dei discepoli che vivono tra loro e verso tutti il comandamento “nuovo”, il segno e lo strumento dell’incontro con Cristo risorto per gli uomini e le donne del proprio tempo. E proprio questa – mi sembra – è la peculiarità dei movimenti ecclesiali: rendere evento la presenza di Cristo attraverso la comunione vissuta dei discepoli.

Un secondo aspetto che caratterizza la riscoperta della Chiesa come mistero riguarda la sua comprensione sponsale. La Chiesa non è soltanto Corpo di Cristo, ma anche sua Sposa. Non è soltanto (nel “già e non ancora” dell’escatologia cristiana) una cosa sola con lui, ma è anche di fronte a lui come la Sposa che, rigenerata dal dono di sé dello Sposo, è chiamata a rivestirsi della veste nuziale della santità. Ora, i movimenti ecclesiali costituiscono una proposta di santità non elitaria, ma aperta a tutta la Chiesa come popolo di Dio in cammino. Come nota von Balthasar, proprio ad essi sembra che la Provvidenza abbia affidato concretamente, anche se in modo non esclusivo, l’animazione e la messa in pratica del programma conciliare della chiamata universale alla santità, alla luce dell’insegnamento della *Lumen gentium*, tenendo conto della presenza nuova del laicato nella Chiesa e nel suo apostolato nel mondo.<sup>32</sup>

<sup>31</sup> Per un puntuale parallelo tra l’ecclesiologia conciliare e la prospettiva ecclesologica di D. Bonhoeffer cfr. C. HENNECKE, *Die Wirklichkeit der Welt erbellen. Ein ökumenisches Gespräch mit D. Bonhoeffer über die ekklesiologischen Perspektiven der Moralverkündigung*, Bonifatius, Paderborn 1997.

<sup>32</sup> Cfr. *Lumen gentium*, n. 4; *Apostolicam actuositatem*; J. CASTELLANO, *Movimenti ecclesiali contemporanei. Attualità, caratteristiche, discernimento*, “Teresianum”, Roma 1997, 29 (che cita il giudizio di H.U. von Balthasar sopra riportato).

## *I movimenti e la Chiesa comunione*

Occorre poi notare, in secondo luogo, come non sia un caso che il fenomeno carismatico dei movimenti emerga contemporaneamente all'ecclesologia insegnata dal Concilio Vaticano II e incentrata sulle nozioni di popolo di Dio e di comunione. In tale visione ecclesologica, non solo si riconosce di fatto uno spazio ai carismi come sempre è avvenuto nel corso della storia della Chiesa, ma lo si riconosce in modo strutturale come necessaria condizione dell'autoesplicazione della figura della Chiesa comunione nell'oggi storico-salvifico<sup>33</sup> e al tempo stesso si sottolinea – più che non in passato e certamente con una maggiore consapevolezza ecclesologica – la condivisibilità del carisma da parte di un gruppo più o meno ampio di cristiani come qualificante la stessa edificazione del corpo ecclesiale e la sua missione di testimonianza evangelizzatrice.<sup>34</sup>

Questa annotazione ci conduce a focalizzare una caratteristica costitutiva dei movimenti: l'ecclesialità. Lo notava già parecchi anni or sono G. Feliciani,<sup>35</sup> e J. Beyer, sempre attento all'evolversi concreto di queste realtà e al loro configurarsi, l'ha richiamato e analizzato in più occasioni:<sup>36</sup> i nuovi movimenti sono costituzionalmente aperti, in virtù del carisma originario, a tutte le vocazioni e a tutti gli stati di vita presenti nel popolo di Dio. E ciò, ormai, in più di un caso, è formalmente

<sup>33</sup> Una conferma autorevole di questo insegnamento conciliare è venuta dal discorso di Giovanni Paolo II in occasione dell'incontro con i movimenti ecclesiali, la vigilia di Pentecoste del 1998: «Durante il Concilio Ecumenico Vaticano II, sotto la guida dello Spirito, la Chiesa ha riscoperto come costitutiva di sé stessa la dimensione carismatica»; il Papa si è poi riferito, in particolare, alla *Lumen gentium* (n. 12), e ha collegato questa «provvidenziale riscoperta» con lo sviluppo dei movimenti ecclesiali. Come nota P. Rodriguez «la teologia postconciliare ha iniziato a cogliere l'importanza strutturante del carisma», anche se mancano ancora in proposito studi di ampio orizzonte e di solido impianto teologico (cfr. *Verso una considerazione cristologica e pneumatologica del Popolo di Dio*, cit., 175).

<sup>34</sup> Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Christifideles laici*, n. 24 e 29.

<sup>35</sup> Cfr. *I diritti e i doveri dei fedeli in genere e dei laici in specie. Le associazioni*, in: S. FERRARI (a cura di), *Il nuovo Codice di diritto canonico*, Il Mulino, Bologna 1983, 253-273; G. FELICIANI, *Il popolo di Dio*, Il Mulino, Bologna 1991.

<sup>36</sup> Tra i suoi tanti lavori cfr. *I movimenti ecclesiali*, "Vita consacrata" 23 (1987), 143-156; *Il movimento ecclesiale: questioni attuali*, "Vita consacrata" 26 (1990), 483-494; *I movimenti nuovi nella Chiesa*, "Vita consacrata" 27 (1991), 61-77.

recepito e determinato nell'approvazione canonica della competente autorità. Mi pare dunque riduttivo, com'è stato talvolta fatto in passato ma come ancora si è tentati di fare forse per inerzia di riflessione, classificare unicamente la qualità ecclesiale dei movimenti nella prospettiva delle aggregazioni laicali e del loro fine apostolico. L'aggettivo "ecclesiale", con cui si conviene qualificare con pertinenza i movimenti, entra nella loro definizione ecclesiologica.

Evidenti, d'altra parte, i problemi che nascono quando si riduca la loro portata ecclesiologica a quella di semplici aggregazioni laicali: come pensare infatti, in questo caso, alla presenza di presbiteri, di religiosi e di religiose al loro interno? Con la necessaria prudenza, la configurazione ecclesiale dei movimenti, radicata nella condivisibilità del carisma originario da parte delle diverse componenti del popolo di Dio, può far arguire che il carisma che sta all'origine dei movimenti non è in contrasto, ad esempio, con la spiritualità e gli obblighi ministeriali del presbiterato né con il carisma della vita consacrata suscitata e plasmata secondo le diverse spiritualità. Si tratterà piuttosto di approfondire – poiché di fatto si dà questa realtà per impulso dello Spirito e con frutti positivi (quando non ci sono deviazioni) – il motivo, le modalità e il significato di questa possibile complementarità o reciprocità.

J. Beyer ha sottolineato in proposito che «la nozione stessa di comunione, che è una nota distintiva della Chiesa, come il Concilio Vaticano II contempla il suo mistero, non riesce comprensibile se non si rende visibile nella stessa Chiesa viva. Proprio per far comprendere e sperimentare tale comunione sembrano nate queste nuove forme di comunione. [...] Ciò che lo Spirito ha illuminato nel Concilio, lo ha espresso con questo nuovo dono nella vita della Chiesa».<sup>37</sup> Questa constatazione conferma, tra l'altro, il significato più profondo dell'ecclesialità dei movimenti: perché la comunione è esigenza e esperienza di vita ecclesiale che va vissuta da tutte le componenti del popolo di Dio e va sperimentata concretamente in atto in una relazione reciproca tra di esse che permetta di verificare insieme l'eguale dignità battesimale e la

<sup>37</sup> *I movimenti ecclesiali*, cit., 156.

complementarità delle diverse vocazioni, dei diversi ministeri, dei diversi carismi in una comunione organicamente e gerarchicamente strutturata. Come appunto insegna il Concilio. In questo modo, i movimenti ecclesiali, accanto ad altre forme ed esperienze, possono venire incontro a quel bisogno di «scuole di ecclesiologia di comunione» (secondo la felice espressione di Giovanni Paolo II al Sinodo romano), così sentito nella Chiesa di oggi per riuscire a tradurre in atto gli insegnamenti del Concilio sulla base di una profonda conversione a quella spiritualità comunione che è richiesta appunto dalla figura della Chiesa comunione. Sa di profezia l'auspicio formulato in proposito da K. Rahner: «Noi anziani siamo stati spiritualmente degli individualisti [...]. Io penso che in una spiritualità del futuro l'elemento della comunione spirituale fraterna, di una spiritualità vissuta insieme, possa giocare un ruolo più determinante, e che lentamente ma decisamente si debba proseguire lungo questa strada».<sup>38</sup>

Tale rapporto di reciprocità complementare o circolarità tra le diverse vocazioni ecclesiali, esibito dall'ecclesiologia di comunione e propiziato dai carismi e dalla prassi dei movimenti, deve trovare a sua volta riscontro nelle relazioni tra i movimenti e la Chiesa (universale e particolare) e in quelle tra i movimenti nella Chiesa. Mi limito ad accennare due criteri di fondo.

Il primo riguarda la necessità di saper leggere ed accogliere i movimenti ecclesiali ciascuno secondo la sua peculiare identità. Non è possibile, anche in questo caso, fare d'ogni erba un fascio. Se la categoria "movimenti ecclesiali", nel senso spiegato, è utile e persino necessaria per interpretarli, non è però sufficiente per comprenderli nella loro distinta specificità e per accoglierne costruttivamente l'apporto nell'edificazione della comunità ecclesiale e nell'opera della nuova evangelizzazione. Ciò discende sia dal fatto che, là dove c'è un carisma originario e originante, si configura una realtà ecclesiale nuova e tipicizzata, sia dal fatto che, anche quando vi sia solo un'impronta spirituale più generale o una particolare

<sup>38</sup> *Elementi di spiritualità nella Chiesa del futuro*, in: T. GOFFI-B. SECONDIN (a cura di), *Problemi e prospettive di spiritualità*, Queriniana, Brescia 1983, 440-441.

pedagogia formativa, ogni movimento acquista un suo profilo ben determinato. Può dunque mostrarsi pastoralmente superficiale, se non dannoso, trattare la questione dei movimenti *ad modum unius*: è invece pastoralmente più efficace, oltre che ecclesiologicalamente corretto, comprendere e valutare ogni realtà a partire dalla sua distinta fisionomia e dal suo particolare apporto alla vita e alla crescita della Chiesa.

Un secondo criterio riguarda il rapporto che i singoli movimenti ecclesiali son chiamati a stabilire tra loro. È necessario che anch'essi acquistino globalmente maggiore coscienza del fatto che non esauriscono l'esperienza cristiana né le modalità del servizio ecclesiale ed evangelizzatore. Se in passato la loro giovane età, congiunta alla notevole carica spirituale, ha potuto dar luogo a qualche esagerazione e ingenuità, è ora possibile un atteggiamento più maturo e improntato a sincera reciprocità capace di cogliere e accogliere con stupore, nell'altro da sé, l'inesauribile novità dell'intervento dello Spirito.

San Bernardo di Chiaravalle, parlando del suo ordine e del rapporto con gli altri, scriveva: «Io li ammiro tutti. Tengo ad uno di essi con l'osservanza, ma a tutti nella carità. Abbiamo bisogno tutti gli uni degli altri; il bene spirituale che io non ho e non possiedo, lo ricevo dagli altri. In questo esilio, la Chiesa è ancora in cammino, e se posso dire così, plurale: è una pluralità unica e una unità plurale. E tutte le nostre diversità che manifestano la ricchezza dei doni di Dio, sussisteranno nell'unica casa del Padre, che comporta tante dimore. Adesso c'è divisione di grazie; allora ci sarà distinzione di glorie. L'unità, sia qui che là, consiste in una medesima carità».<sup>39</sup>

### *I movimenti e la Chiesa missione*

Un discorso analogo si può fare sotto il profilo della missione. Balza agli occhi, infatti, non solo la sintonia che i movimenti ecclesiali naturalmente manifestano con l'appello alla "nuova evangelizzazione" fatto da

<sup>39</sup> *Apologia a Guglielmo di Saint Thierry*, citato in: GIOVANNI PAOLO II, *Vita consecrata*, n. 52.

Giovanni Paolo II, ma anche la capacità che essi mostrano di farsi strumenti efficaci della conversione alla fede in Gesù Cristo, non da ultimo perché hanno la possibilità di testimoniare, come comunità, l'evangelico: «Venite e vedrete» (*Gv* 1, 39). La caduta di tensione missionaria che sembra caratterizzare la stagione postconciliare – e che è rilevata dalla *Redemptoris missio*<sup>40</sup> – subisce un'inversione nei movimenti, sia nelle regioni di antica cristianità sia in rapporto ai popoli ancora da evangelizzare.<sup>41</sup>

<sup>40</sup> Cfr. n. 2.

<sup>41</sup> Il noto teologo gesuita tedesco Medard Kehl, scrive che «i nuovi movimenti spirituali rappresentano una risposta autenticamente cristiana alla sfida della situazione culturale odierna nella misura in cui cercano di vivere espressamente la *communio* ecclesiale nelle condizioni dell'individualizzazione moderna». Prosegue sottolineando che nella loro esperienza spirituale «si tocca il centro esistenziale dell'uomo nella sua relazione di fede con Dio e nel suo amore per il prossimo. La decisione consapevole per la fede, l'esperienza della sua bellezza e il sostegno reciproco rendono tali cristiani capaci di conformare il loro concreto modo di vita allo spirito del Vangelo e di agire così in senso missionario all'interno della nostra società. Sorprende che, anche tra le fila dei "lontani dalla Chiesa", molti si sentano attratti da queste comunità; qui la Chiesa si presenta loro certamente in una umanità e immediatezza sorprendenti». E conclude: «Essi possono essere la risposta, autenticamente cristiana ed efficace dal punto di vista pratico, della fede a molte esigenze religiose e quasi religiose delle persone della nostra società; una risposta di cui non sono più credute capaci le chiese altamente istituzionalizzate e che perciò oggi si cerca in massima parte presso le più diverse correnti mistico-naturali» (*Dove va la Chiesa? Una diagnosi del nostro tempo*, Queriniana, Brescia 1998, 182-187). Degno di nota anche quanto ha scritto in proposito, con riferimento allo specifico contesto pastorale della Chiesa in Brasile, J. Comblin. Questo autore in passato era stato piuttosto critico nei confronti dei nuovi movimenti ecclesiali (cfr. *Os "movimentos" e a pastorale latino-americana*, "Revista eclesiastica brasileira" 43 [1983], n. 170, 227-262). Recentemente, invece, Comblin ha affermato: «Le strutture della Chiesa cattolica, anche le strutture delle comunità ecclesiali di base, non riescono più a trasmettere o a far sorgere la fede [...], la suppongono, non sono attrezzate a suscitare. Oggi, invece, sono spesso i movimenti carismatici che riescono a far sorgere la fede e a trasformare la vita dei loro convertiti [...]; in pratica sono gli unici che convertono le nuove generazioni, quale che sia il loro segreto [...]; venticinque anni fa si dava un certo modello di vita comunitaria che stava alla radice delle comunità ecclesiali di base. Oggi sappiamo che la comunità possibile per l'inizio del terzo millennio è ancora qualcosa di indefinito – ma ben differente dalle aspettative che avevano venticinque anni fa [...]. L'immagine del nuovo modello storico andrà apparendo poco a poco [...], risulterà dalle esperienze che saranno fatte» (*Reino de Deus: utopia profetica de Jesus*, "Vida pastoral" 38 [1997], n. 197, 6-7).

Di fronte alla sfida – già annotata – della postmodernità e della planetarizzazione, diventa infatti urgente un ritorno all'esperienza originaria del Vangelo di Gesù crocifisso e risorto in grado di render presente il lievito del Regno di Dio nei luoghi umani e culturali dove si gioca il futuro del terzo millennio. Ma ciò è possibile solo là dove anche la forma dell'evangelizzazione è "nuova", capace d'intercettare la sensibilità del nostro tempo e di mostrare la novità di Gesù Cristo nella vita che si fa sperimentabile tra i cristiani e nella forma del loro relazionarsi agli altri, in un contesto per molti versi inedito: «siano [...] una cosa sola, perché il mondo creda» (*Gv* 17, 21).

In quest'ottica anche l'aspetto culturale dell'evangelizzazione e dell'impegno nel mondo acquista la sua importanza. Già il fatto stesso che vi sia un'aggregazione ecclesiale anche socialmente visibile e incidente è significativo culturalmente. Lo nota la *Christifideles laici*: «l'incidenza "culturale", sorgente e stimolo ma anche frutto e segno di ogni altra trasformazione dell'ambiente e della società, può realizzarsi solo con l'opera non tanto dei singoli quanto di un "soggetto sociale", ossia di un gruppo, di una comunità, di un'associazione, di un movimento. Ciò è particolarmente vero nel contesto della società pluralistica e frantumata – com'è quella attuale in tante parti del mondo – e di fronte a problemi divenuti enormemente complessi e difficili».<sup>42</sup>

Né bisogna sottovalutare la possibilità, che solo in futuro potrà essere fondatamente verificata, che nei carismi originari vi siano anche delle implicazioni concernenti la comprensione e l'attualizzazione della Rivelazione a partire da un particolare punto prospettico, in accordo alla necessità così avvertita nel nostro tempo di una "concentrazione della fede" in vista di un suo più incisivo annuncio kerigmatico e di una più feconda assimilazione esistenziale. La storia della Chiesa conosce questo fenomeno. Secondo Hans Urs von Balthasar, «grandi carismi possono ricevere, donati dallo Spirito, sguardi nel centro della Rivelazione, sguardi che arricchiscono la Chiesa in modo quanto mai insospettato e

<sup>42</sup> N. 29.

tuttavia perenne». <sup>43</sup> Tali sguardi sono peraltro estremamente importanti nell'opera attraverso cui la fede esprime, di tempo in tempo, la sua fecondità anche culturale. Lo ha richiamato con forza Giovanni Paolo II, affermando che «non c'è rinnovamento, anche sociale, che non parta dalla contemplazione», e che «il nucleo generatore di ogni autentica cultura è costituito dal suo approccio al mistero di Dio [...]. È a partire da qui che si può e si deve costruire nuova cultura». <sup>44</sup>

Degno di approfondimento sarebbe infine il significato dei movimenti ecclesiali per il dialogo ecumenico e il dialogo interreligioso. All'interno dell'esperienza ecclesiale contemporanea ciò comporta il singolare fenomeno della partecipazione allo spirito e anche alla vita organizzativa di alcuni di essi di cristiani di altre Chiese e, talvolta, anche di credenti di altre religioni o di persone di "buona volontà". Il fenomeno riveste una grande novità e una certa rilevanza anche ecclesiologica, notata nel numero 33 della *Christifideles laici*. In proposito si deve sottolineare non solo il fatto che anche altre Chiese, oltre quella cattolica, sono interessate all'espandersi di questo fenomeno e che di fatto ne riconoscono la positività, ma anche che la nascita dei nuovi movimenti ecclesiali sembra rivelare uno stretto rapporto, che definirei di natura pneumatologica, col rinnovamento ecclesiale promosso dal Concilio, di cui lo spirito ecumenico e il dialogo interreligioso sono assi portanti.

<sup>43</sup> *Teologica*, vol. 3, Jaca Book, Milano 1992, 22. In una successiva intervista, von Balthasar ha documentato questa affermazione citando alcuni esempi: «Ci sono delle cose che lo Spirito Santo tutt'a un tratto mette in luce, delle cose già note, ma sulle quali non si è mai veramente riflettuto. La storia della Chiesa lo testimonia. Prima di san Francesco nessuno aveva capito veramente la povertà di Dio e di Cristo. Non è una cosa secondaria, è un'apertura verso il centro. Ci sono altri santi, come sant'Agostino: nessuno aveva visto l'amore di Dio in tale maniera prima di lui. Nessuno prima di sant'Ignazio aveva compreso l'obbedienza di Cristo al Padre» (*Viaggio nel post-concilio*, in: H.U. VON BALTHASAR, *La realtà e la gloria. Articoli e interviste 1978-1988*, EDIT, Milano 1988, 184). J. Wicks estende tale discorso anche al presente, riferendosi alle più significative esperienze spirituali contemporanee (cfr. *Introduzione al metodo teologico*, Piemme, Casale Monferrato 1994, 132). Un esempio l'ho offerto io stesso nel breve saggio *Sulla teologia che scaturisce dal carisma dell'unità di Chiara Lubich*, "Nuova Umanità" 18 (1996), n. 2, 155-166.

<sup>44</sup> *Alla Chiesa italiana riunita a Palermo per il terzo Convegno ecclesiale*, "Insegnamenti di Giovanni Paolo II" XVIII, 2 (1995), 1205 e 1199.

Dal punto di vista ecumenico, tutto ciò non significa forse una realizzazione spirituale e pratica di quella comunione reale, anche se non perfetta, in cui sono costituiti tutti i battezzati in Cristo?<sup>45</sup> Se ciò è vero – scriveva profeticamente già nel 1933 il teologo ortodosso S. Bulgakov – allora «è dovere d'amore ecclesiale e insieme convenienza pratica, percepire e rendere manifesto il fondamento spirituale dell'“ecumenismo” cristiano, non solo come idea, ma anche come fatto esistente, dono della grazia. A noi è dato di sperimentarlo – sottolinea – come soffio della grazia dello Spirito Santo, come manifestazione della Pentecoste, quando gli uomini cominciano a comprendersi vicendevolmente nella diversità delle loro lingue».<sup>46</sup>

Per quanto riguarda il dialogo interreligioso, non si tratta forse di segni providenziali della possibilità dischiusa oggi per la Chiesa dallo Spirito Santo di entrare «in una nuova tappa storica del suo dinamismo missionario»,<sup>47</sup> attraverso la quale – nella luce di quella Verità «che illumina ogni uomo» (Gv 1,9)<sup>48</sup> – anche le grandi tradizioni culturali e religiose non cristiane, senza rinnegare le loro autentiche ricchezze, potranno essere trasfigurate dall'incontro con Cristo crocifisso e risorto?

### III. I MOVIMENTI ECCLESIALI, DONO DELLO SPIRITO, NELL'ORIZZONTE DEL PROFILO MARIANO DELLA CHIESA

Una parola per concludere in forma sintetica e ricapitolativa: anche se una lettura dei movimenti ecclesiali come dono dello Spirito nell'orizzonte del profilo mariano della Chiesa richiederebbe un approfondimento a sé stante.

<sup>45</sup> Cfr. *Unitatis redintegratio*, n. 3. Mi permetto inoltre di rinviare a due miei articoli in proposito: *Ecumenismo e movimenti ecclesiali*, “Lettera di Collegamento del Segretariato per l'ecumenismo e il dialogo della CEI”, n. 20 (1989), 25-30; e in particolare sull'esperienza del Movimento dei Focolari: *Il carisma dell'unità di Chiara Lubich e la sua incidenza ecumenica. Alcune riflessioni teologiche*, “Studi ecumenici” 12 (1994), n. 1, 29-59.

<sup>46</sup> *Al pozzo di Giacobbe*, in: ID., *Alle mura di Chersoneso*, Lipa, Roma 1998, 287-288.

<sup>47</sup> Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Christifideles laici*, n. 35.

<sup>48</sup> Cfr. *Nostra aetate*, n. 2.

Riferendomi al profilo mariano della Chiesa mi richiamo a quella geniale intuizione di Hans Urs von Balthasar che rammemora compendiosamente la grande lezione della tradizione e che, alla luce dei dogmi mariani degli ultimi due secoli e dell'insegnamento conciliare su Maria nel mistero della Chiesa,<sup>49</sup> l'attualizza nel *kairós* di Dio del nostro tempo e la rilancia verso il futuro.<sup>50</sup>

Se, infatti, il significato primo ed ultimo dell'evento Chiesa è la generazione di Cristo « tutto in tutti » (*Col 3, 11*), occorre penetrare nella profonda verità lapidariamente espressa da san Luigi Maria Grignon de Montfort: due soli sono atti a generare insieme, in sinergia, il Figlio di Dio nella carne e, in lui, anche noi come figli del Padre – lo Spirito Santo e Maria.<sup>51</sup>

Poiché, dunque, sono un autentico dono dello Spirito, i movimenti ecclesiali non possono non aver a che fare con Maria.

Trattando di essi nell'orizzonte della storia della salvezza, abbiamo rilevato che i grandi carismi elargiti dallo Spirito lungo i secoli tengono desti, anzi risvegliano tre atteggiamenti fondamentali della soggettività della Chiesa: l'accoglienza verginale, la sponsalità amorosa, la maternità feconda. D'altra parte, abbozzando qualche riflessione sull'ecclesiologia del Vaticano II, abbiamo parlato di mistero, comunione e missione.

Non ci siamo così riferiti alla stessa realtà? E cioè alla presenza e all'azione di Maria, Vergine, Sposa e Madre nel mistero di Cristo e della Chiesa?

Giovanni Paolo II, in una memorabile allocuzione ai cardinali e ai membri della Curia romana, ha parlato del profilo mariano come altrettanto – se non più – fondamentale e caratterizzante per la Chiesa di quello petrino.<sup>52</sup>

<sup>49</sup> Cfr. *Lumen gentium*, cap. 8.

<sup>50</sup> Cfr. l'esauriente e illuminante lavoro di B. LEAHY, *The Marian Principle in the Church according to H.U. von Balthasar*, P. Lang, Frankfurt a.M. 1996.

<sup>51</sup> Cfr. P. CODA, *La SS.ma Trinità e Maria nel "Trattato della vera devozione" di S. Luigi M. Grignon de Montfort*, "Nuova Umanità" 15 (1993), n. 86, 13-45.

<sup>52</sup> Cfr. "Insegnamenti di Giovanni Paolo II" V, 3 (1982), 1671-1683.

Dal canto suo, Hans Urs von Balthasar indica come esigenza della Chiesa di oggi la riscoperta del principio mariano: non semplicemente nel senso di rinnovare la devozione a Maria, ma piuttosto nel senso di risvegliare in tutto il popolo di Dio – laicato, gerarchia e consacrati – la forma mariale del proprio essere Chiesa. E riconosce nei movimenti uno stimolo e una chance providenziali in questa direzione. La loro origine carismatica e il primato della spiritualità che li caratterizza, il prevalente profilo laicale e insieme l'indiscussa ecclesialità, l'accentuata dimensione comunionale e insieme evangelizzatrice, così come l'apertura autenticamente dialogica e conviviale ma non compromissoria verso i cristiani delle altre Chiese e i seguaci delle altre religioni mettono in rilievo il carattere mariano della loro identità e della loro missione. La vita di Maria plasmata e condotta dallo Spirito è un «lasciar che accada», nella storia dell'umanità, l'avvento del Dio uno e trino tra le persone e tra le forme sociali attraverso cui esse si organizzano.<sup>53</sup>

Di qui, l'invito ai movimenti ecclesiali e alla Chiesa tutta – scrive ancora Hans Urs von Balthasar, con le cui parole mi piace terminare – a guardare a Maria come «lo stampo su cui dovremmo essere modellati. Noi: vale a dire ogni singolo cristiano; ma forse ancor di più: la stessa immagine che noi abbiamo della Chiesa. Siamo continuamente impegnati a riformare e ad adeguare questa Chiesa alle necessità dei tempi, badando alle critiche degli avversari e secondo schemi nostri. Ma non perdiamo così di vista l'unico perfetto metro di misura, e precisamente il prototipo? Non dovremmo, nelle nostre riforme, tenere in permanenza lo sguardo fisso su Maria [...] semplicemente per imparare a capire che cosa è la Chiesa, e a discernere l'autentico spirito ecclesiale?». <sup>54</sup>

<sup>53</sup> Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Maria und der Geist*, "Geist und Leben" 56 (1983), 173-177.

<sup>54</sup> *Maria nella dottrina e nel culto della Chiesa*, in: J. RATZINGER-H.U. VON BALTHASAR, *Maria, Chiesa nascente*, Edizioni Paoline, Roma 1981, 72.

# La realtà dei movimenti nella Chiesa universale e nella Chiesa locale

Mons. ANGELO SCOLA

## I. FATTO CRISTIANO E MOVIMENTO: UNA PREMESSA DI METODO

Non di rado i movimenti sono trattati come una realtà parallela alla Chiesa. Forse a causa dei non pochi problemi pratici,<sup>1</sup> connessi all'insorgere del nuovo dentro un organismo di antica istituzione, diocesi, parrocchie e associazioni tradizionali, da una parte, e movimenti, dall'altra, vengono considerati come due entità in un certo senso disomogenee, poste l'una di fronte all'altra, per non dire qualche volta oppo-

Nato a Malgrate (Lecco) nel 1941, Vescovo emerito di Grosseto, dal 1995 è Rettore della Pontificia Università Lateranense e Preside del Pontificio Istituto "Giovanni Paolo II" per Studi su Matrimonio e Famiglia. Fra le sue pubblicazioni più recenti: *Questioni di antropologia teologica*. Seconda edizione ampliata (1997), *Il Mistero nuziale*. 1. Uomo-Donna (1998).

<sup>1</sup> Cfr. J. BEYER, *I movimenti nuovi nella Chiesa*, "Vita Consacrata" 27 (1991), 61-77; ID., "Movimento ecclesiale", in: C. CORRAL SALVADOR ET AL. (a cura di), *Nuovo dizionario di diritto canonico*, Cinisello Balsamo 1993, 707-712; A. CATTANEO, *I movimenti ecclesiali: aspetti ecclesiologici*, "Annales Theologici" 2 (1997), 401-427; E. CORECCO, *Profili istituzionali dei movimenti nella Chiesa* "Communio" 60 (1980), 105-135; ID., *Sacerdoce commun, sacerdoce ministériel et charisme. Pour un statut juridique des mouvements*, in: *Les mouvements dans l'Eglise*, Paris 1983, 181-208; S. DIANICH, *Le nuove comunità e la "grande Chiesa": un problema ecclesiologico*, "La Scuola Cattolica" 116 (1988), 512-529; G. FELICIANI, *I movimenti ecclesiali*, "L'Année Canonique" 36 (1993), 79-82; M. GAZZOTTI, *Mistagogia e movimenti ecclesiali. Alcune prassi in Italia*, "Rivista Liturgica" 84 (1997), 881-896; L. GEROSA, *Carismi e movimenti nella Chiesa oggi*, "Ius Canonicum" 28 (1988), 665-680; ID., *Le "charisme" originare. Pour une justification théologique du droit des associations dans l'Eglise*, "Nouvelle Revue Théologique" 112 (1990), 224-235; G. GHIRLANDA, *Questioni irrisolte sulle associazioni dei fedeli*, "Ephemerides Iuris Canonici" 49 (1993), 73-102; C. I. HEREDIA, *Naturaleza de los movimientos eclesiales en el Derecho de la Iglesia*, Roma 1992; S. RECCHI, *Per una configurazione canonica dei movimenti ecclesiali*, "Quaderni di Diritto Ecclesiale" 11 (1998), 57-66; A. VANHOYE, *La partecipazione dei fedeli laici alla comunione ecclesiale con particolare*

ste. Si è finito così per dare una importanza teologica a questioni che, a ben vedere, non ne possiedono, perché generate da questo presupposto dualistico del tutto acritico.<sup>2</sup> L'esempio più macroscopico è proprio la contrapposizione movimenti-diocesi o movimento-parrocchia, talvolta formulata con l'accusa ai movimenti di voler creare una chiesa parallela.<sup>3</sup> Questa contrapposizione nasce dall'ipo-

riferimento ai ministeri, in: *Christifideles laici: spunti per uno studio*, "Laici oggi" 32-33 (1989-1990), 70-74; B. ZADRA, *I movimenti ecclesiali e i loro statuti*, Roma 1997.

<sup>2</sup> Non vogliamo, tuttavia, sottovalutare l'importanza di alcune questioni ecclesologiche connesse con il tema che ci occupa. Ne elenchiamo alcune tra le principali: 1) la costituzione della Chiesa a partire dal principio istituzionale e da quello carismatico, questione che ricomprende quella del rapporto tra doni gerarchici e doni carismatici (cfr. E. CORECCO-L. GEROSA, *Il diritto della Chiesa*, Milano 1995, 205-220; L. GEROSA, *Carisma e diritto nella Chiesa. Riflessioni canonistiche sul carisma originario dei nuovi movimenti ecclesiali*, Milano 1989; P. MULLINS, *The Theology of Charisms: Vatican II and the New Catechism* "Milltown Studies" 33 [1994], 123-162; G. RAMBALDI, *Carismi e laicato nella Chiesa. Teologia dei carismi e corresponsabilità dei laici nella Chiesa*, "Gregorianum" 68 [1987], 57-101); 2) il battesimo come fonte dell'identità e della missione del fedele e il ripensamento della teologia del laicato (cfr. *I laici e la missione della Chiesa*, Milano 1987; A. ANTON, *Principios fundamentales para una teología del laicado en la eclesiología del Vaticano II*, "Gregorianum" 68 [1987], 104-155; J. BEYER, *Le laïcat et les laïcs dans l'Eglise*, "Gregorianum" 68 [1987], 157-185; V. LIBERTI [a cura di], *I laici nel popolo di Dio. Esegesi biblica*, Roma 1990; M. DE MERODE, *Théologie du laïcat aujourd'hui*, "Lumen Vitae" 41 [1986], 379-392; può essere ancora utile il repertorio bibliografico sul tema del laicato pubblicato in occasione del Sinodo del 1987: *Il laicato. Rassegna bibliografica*, Città del Vaticano 1987); 3) il rapporto tra Chiesa universale e Chiesa particolare, problema che, nonostante i chiarimenti del Magistero è ancora lontano dall'aver trovato una sistemazione teologica adeguata, come dimostra, tra l'altro, il persistere della discussione terminologica su *Chiesa particolare-Chiesa locale* (cfr. G. ROUTHIER, "Eglise locale" ou "Eglise particulière": querelle sémantique ou option théologique?, "Studia Canonica" 25 [1991], 277-334; E. TEJERO, *La estructura sacramental de la Iglesia particular y su plenitud en la "communio catholica"*, "Ius Canonicum" 34 [1994], 25-53; per tutte queste problematiche è di obbligato riferimento la *Lettera ai Vescovi della Chiesa Cattolica su alcuni aspetti della Chiesa intesa come comunione*, della Congregazione per la Dottrina della Fede [28 maggio 1992]; sulla Chiesa locale, anche se prospetta talune soluzioni assai discutibili, non si può ignorare J. M. R. TILLARD, *L'Eglise locale. Ecclésiologie de communion et catholicité*, Paris 1995, con abbondante bibliografia).

<sup>3</sup> Cfr. ad esempio la seguente affermazione: «¿El peligro? Que se conviertan en una especie de "super-iglesias" o de "iglesias paralelas" al interior de cada iglesia particular escudándose en que responden a instancias superiores a la autoridad de las iglesias loca-

tesi, spesso implicita, che movimenti e diocesi (parrocchie) siano, appunto, due realtà in sé compiute e separate dall'origine. Con una simile impostazione anche la più sincera disposizione all'unità e le più articolate dissertazioni teologiche non riusciranno a togliere la separazione da cui si è partiti.<sup>4</sup> L'unità o è all'origine o non è.

Come evitare il rischio di restare sotto il giogo di questo presupposto, che non consente di comprendere la portata ecclesiologica – per limitarci al nostro tema – implicata nel rapporto movimenti-Chiesa universale-Chiesa locale?<sup>5</sup>

les» (E. BARCELLON, *Las asociaciones y movimientos laicales en la vida y misión de la Iglesia*, "Teología Espiritual" 36 [1992], 193); cfr. inoltre A. CATTANEO, *I movimenti ecclesiali*, cit., 409.

<sup>4</sup> Si può rintracciare una simile impostazione nelle seguenti parole di E. ZANETTI, *Movimenti ecclesiali e Chiese locali*, "Quaderni di Diritto Ecclesiale" 11 (1998), 26-27: «È fuori dubbio che una delle questioni oggi più sentite a riguardo dei movimenti nella Chiesa è il rapporto con le diocesi e le parrocchie. Tale problematica sorge soprattutto per quei movimenti moderni che hanno una struttura in qualche modo simile a quella delle Chiese particolari o locali, poiché comprendono al loro interno tutte le categorie dei fedeli: laici – adulti, giovani e bambini –, famiglie, consacrati, sacerdoti, vescovi... In tal modo essi sembrano assumere la fisionomia di "famiglie ecclesiali" o "piccole Chiese". Inoltre, l'impegno dei loro membri è in genere totalizzante, nel senso che prende la persona tutta intera, dal punto di vista spirituale e materiale. Al loro interno, attorno al carisma e alla leadership del fondatore, si costituisce spesso una qualche organizzazione strutturale, con sezioni, incarichi, itinerari formativi, statuti ecc. Così pure forte è l'attività apostolica e missionaria sia nell'ambito della vita prettamente cristiana che in quello della vita sociale [...]. Per risolvere i problemi di rapporto tra Chiesa locale e movimento non basta una semplice esortazione a non intralciarsi e neppure una divisione compromissoria di ambiti o competenze, al fine di non turbare troppo il quieto vivere o i fragili equilibri delle comunità. Se la Chiesa locale (diocesi e parrocchia) ha una sua valenza ecclesiale, sia dal punto di vista dogmatico che pastorale, essa non può essere semplicemente emarginata a causa delle particolari congiunture storiche, a favore di nuove configurazioni ecclesiali oggi più appetite ed efficaci, come i movimenti ecclesiali. D'altra parte, se i movimenti ecclesiali moderni sono un dono dello Spirito per la Chiesa dei nostri tempi, non sarebbe corretto misconoscere la funzione provvidenziale e il carisma particolare, cercando di inquadrarli in schemi tradizionali e precostituiti».

<sup>5</sup> Spunti per cogliere la portata ecclesiologica del problema si possono trovare oltre che nella letteratura già richiamata anche nei seguenti volumi e articoli, con contributi di diverso valore: *I movimenti nella Chiesa. Atti del 2° Colloquio Internazionale*, Milano 1987; J. BEYER, *L'avvenire dei movimenti ecclesiali*, "Quaderni di Diritto Ecclesiale" 11 (1998),

Bisogna guardare, nella luce della Rivelazione, al fatto cristiano considerato nella sua unità e interezza, così come si esprime nell'esperienza di vita ecclesiale in atto nel qui e ora della storia.

Cos'è il fatto cristiano, in parole semplici e oggettive? Per individuarlo con completezza bisognerebbe esaminare almeno i primi passi della comunità cristiana quali ci sono canonicamente attestati dalla Sacra Scrittura. In questa sede, sarà sufficiente richiamare che per fatto cristiano si intende l'evento di Gesù Cristo morto e risorto, cioè del Figlio incarnato del Padre che, per opera dello Spirito, si rende presente, nella Chiesa e attraverso la Chiesa, all'oggi della storia, comunicandosi, in modo gratuito e sorprendente, a uomini situati, con la loro imprevedibile libertà e con la loro inevitabile appartenenza a popoli, culture e tradizioni.

In quest'ottica – che vede la libertà infinita di Dio chinarsi misericordiosamente sulla libertà finita dell'uomo – è strappata dalla realtà della Chiesa ogni astrazione, in quanto essa si impone, anzitutto, come fatto che mi avviene: viene al mio incontro (*ad-venio*). Il fatto cristiano, storicamente ben identificabile, vive, quindi, nell'evento della Chiesa.<sup>6</sup>

Cosa ha voluto dire Giovanni Paolo II – ancora visibilmente segnato dal grave attentato – celebrando, il 27 settembre 1981, la Santa Messa per i partecipanti al primo Convegno internazionale dei movimenti, quando ha affermato: «La Chiesa stessa è un movimento»?<sup>7</sup> Non ha forse proposto l'evento Chiesa nell'ottica del fatto cristiano? Se

6-13; M. CAMISASCA-M. VITALI (a cura di), *I movimenti nella Chiesa negli anni '80*, Milano 1982; P. CODA, *I movimenti ecclesiali. Una lettura ecclesiologicala*, "Lateranum" 57 (1991), 109-144; A. FAVALE (a cura di), *Movimenti ecclesiali contemporanei. Dimensioni storiche, teologico-spirituali ed apostoliche*, Roma 1991<sup>4</sup>; M. FERRARA, *Le aggregazioni laicali nella Chiesa*, "Aggiornamenti Sociali" 46 (1995), 45-58; B. SECONDIN, *Segni di profezia nella Chiesa*, Milano 1987; ID., *I nuovi protagonisti*, Cinisello Balsamo 1991.

<sup>6</sup> La parola *evento* ricomprende la parola *avvenimento*; ne conserva tutto lo spessore di sorprendente e gratuito accadere mantenendo, nello stesso tempo, attraverso la preposizione *e-[venio]* il riferimento al Mistero: è l'accadere da un oltre, da un altro (cfr. M. KEHL, *La Chiesa. Trattato sistematico di ecclesiologia cattolica*, Cinisello Balsamo 1995, 257-305).

<sup>7</sup> "Insegnamenti di Giovanni Paolo II" IV, 2 (1981), 305.

si inserisce questa sintetica affermazione nel quadro dell'articolato magistero del Santo Padre sui movimenti ecclesiali – fortemente ancorato al dettato conciliare – v'è quanto basta per farne il criterio-guida (metodo) di questa nostra riflessione ecclesiologica.

Essa allora, sulla scorta del principio “la Chiesa stessa è un movimento”, intende identificare, distinguendo nell'unito, il quadro d'insieme e i singoli fattori costitutivi del tema che ci è stato affidato.

## II. «LA CHIESA STESSA È UN MOVIMENTO»

### *La categoria di movimento nel linguaggio teologico: radici e prospettive*

Mi introduco alla questione suggerendo una riflessione solo apparentemente terminologica. Da dove viene l'importanza della parola *movimento* all'interno della Chiesa? È la pura trascrizione di un fenomeno sociologico<sup>8</sup> o ha anche un diritto proprio di cittadinanza?<sup>9</sup>

<sup>8</sup> Molti fenomeni di natura assai diversa sono stati designati facendo ricorso alla categoria di *movimento*. Pensiamo, ad esempio, al movimento operaio o al movimento per la liberazione della donna... Oggi si parla spesso di *nuovi movimenti religiosi* in connessione col fenomeno delle sette. Ovviamente in questo caso non si può trovare nessuna parentela oggettiva con la realtà dei movimenti ecclesiali. Anzi sarebbe conveniente, almeno in ambito cattolico, quando si parla delle sette, evitare l'uso del termine movimento, ai fini di evitare equivoci.

<sup>9</sup> La parola *movimento*, nella storia della teologia, è stata usata per designare fenomeni, in genere caratterizzati da un forte spirito di rinnovamento, che hanno inciso nella vita della Chiesa e, quindi, sulla riflessione teologica. Si possono citare in proposito i cosiddetti movimenti ereticali, la cui spinta rinnovatrice è però in contrasto con la Tradizione. Hanno coinvolto comunque molti fedeli (in alcuni casi grandi masse) e hanno indirettamente provocato un approfondimento del contenuto della Rivelazione. In epoca più recente, invece la categoria *movimento* è stata usata per identificare fenomeni di rinnovamento in continuità con la Tradizione. Pensiamo, ad esempio, al movimento di Oxford, che vede in Newman il suo principale protagonista, o al movimento liturgico e al movimento ecumenico, che in un certo senso costituiscono degli anticipi del rinnovamento del Concilio Vaticano II (cfr. H. JEDIN [a cura di], *Storia della Chiesa*, vol. 10, tomo 1, Milano 1980, 237-271; 400-415). Il termine *movimento* in quanto tale non è, tuttavia, usato per descrivere elementi di contenuto o di metodo dell'esperienza cristiana e quindi è normalmente ignorato dalla teologia dogmatica.

Giovanni Paolo II, nel testo già citato, suggerisce di ancorare la categoria di movimento a quella di missione: «La Chiesa stessa è un “movimento”. E, soprattutto, è un mistero, il mistero dell’eterno “Amore” del Padre, del suo cuore paterno dal quale prendono inizio la missione del Figlio e la missione dello Spirito Santo. La Chiesa nata da questa missione si trova in “statu missionis”. Essa è un “movimento” che penetra nei cuori e nelle coscienze».

I principali misteri della fede cristiana sono segnati dalla categoria di missione. Dalla Trinità, che si comunica nella missione redentrice del Figlio di Dio incarnato,<sup>10</sup> cui si lega quella invisibile, ma efficace, dello Spirito,<sup>11</sup> attraverso la missione della Chiesa,<sup>12</sup> si giunge alla missione dei fedeli che per grazia, mediante il Battesimo, aderiscono a Cristo.<sup>13</sup>

Per illuminare la pertinenza del nesso tra la categoria di *missione*<sup>14</sup> e l’affermazione della Chiesa come movimento, è opportuno ricorrere al vocabolario neotestamentario. Il latino *mitto*, da cui deriva missione, è la traduzione dell’originale greco *apostéllo* (cfr., ad esempio, *Lc* 24, 49). Notiamo subito, quindi, come missione ed apostolato per il vocabolario biblico siano sinonimi.<sup>15</sup> Inoltre *mitto* (*apostéllo*) non significa un inviare qualunque, bensì un inviare al servizio del disegno

<sup>10</sup> Cfr. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 257.

<sup>11</sup> Cfr. *ibid.*, n. 689-690.

<sup>12</sup> Cfr. *ibid.*, n. 767.

<sup>13</sup> A questo proposito è stato acutamente osservato da H.U. von Balthasar che la nostra stessa personalità diventa, in un certo senso, compiuta solo nella nostra missione (cfr. *Teodrammatica*, vol. 3, Milano 1983, 191-196; A. SCOLA, *Hans Urs von Balthasar: uno stile teologico*, Milano 1991, 91-95).

<sup>14</sup> Sulla categoria di *missione* cfr. *Ad gentes*, n. 9: «L’attività missionaria non è nient’altro e niente meno che la manifestazione, cioè l’epifania e la realizzazione, del progetto di Dio nel mondo e nella sua storia; nella quale Dio, attraverso, la missione attua chiaramente la storia della salvezza».

<sup>15</sup> Cfr. K. H. RENGSTORF, “apostéllo”, in: G. KITTEL-G. FRIEDRICH (a cura di), *Grande Lessico del Nuovo Testamento* vol. 1, Brescia 1965, 1063-1196. Altro verbo usato dal Nuovo Testamento per indicare la missione è *pempo*. Per le diverse sfumature tra *apostéllo* e *pempain* cfr. *ibid.*, 1081-1084.

di Dio.<sup>16</sup> Se superiamo l'inesorabile logoramento che le parole subiscono a causa delle vicende storiche, possiamo agevolmente costatare come il termine *missione*, proprio attraverso la mediazione delle categorie *apostolo-apostolato*, sia obiettivamente connesso con l'espressione *movimento*:<sup>17</sup> i movimenti sono una forma di apostolato. L'apostolo è, appunto, il *missus*, il mandato; e la missione è il contenuto di questo inviare, di questo *apostéllein*. Il legame missione-apostolato si impone, tra l'altro, come uno dei tratti caratteristici dell'esperienza cristiana nei confronti del giudaismo.<sup>18</sup> La stessa *Lettera agli Ebrei* (3, 1) definisce, con un *apax legomenon*, Gesù come *o apóstolos*, cioè il mandato.<sup>19</sup>

<sup>16</sup> Cfr. *ibid.*, 1085-1086: « Riguardo all'insieme dei casi in cui *apostéllein* compare nel Nuovo Testamento, c'è da dire infine che appunto ora la parola comincia a diventare termine teologico col senso di inviare al servizio del regno di Dio con pieni poteri (fondati in Dio). Questo non è però affatto uno sviluppo del significato proprio della parola. Nel significato suddetto si avverte piuttosto e chiaramente l'influsso di *apóstolos*, quale è usato nel Nuovo Testamento ».

<sup>17</sup> Secondo le testimonianze neotestamentarie sul ministero pubblico del Signore, e anche in una ipotesi minimalista, « si può ritenere per sicuro che non solo l'istituzione dell'apostolato risale a Gesù ma anche il nome di apostolo venne usato da lui sia pure senza venir collegato col termine greco e nemmeno come designazione di un ufficio, ma valendosi dell'istituto dello *saliab* per illuminare il rapporto esistente tra i suoi discepoli e lui nel tempo in cui li chiamò a partecipare appieno alla sua opera promettendo che avrebbe loro conferito tutta la sua autorità » (*ibid.*, 1149). Inoltre, se consideriamo l'apostolato del primo cristianesimo come dono di Gesù risorto troviamo che « l'unico titolo per esser chiamato apostolo sembra perciò essere, oltre all'incontro col Risorto, l'incarico personale da lui conferito. Che quest'incarico valesse soprattutto per i Dodici, è implicito nella loro partecipazione alla vicenda terrena di Gesù che li rendeva particolarmente adatti a riprendere e a continuare la buona novella non solo della sua venuta sulla terra, ma anche del compimento in lui delle profezie dell'Antico Testamento. Due circostanze si collegano così effettivamente all'apostolato nella giovane comunità cristiana: 1. per incarico di Gesù alcuni uomini, specie coloro che durante la vita di Gesù erano stati i suoi discepoli più fedeli, diventano suoi rappresentanti prendendone il posto e assumendo una posizione preminente entro la piccola schiera dei cristiani e 2. nella nuova situazione diventano missionari, dando così al loro ufficio il carattere suo proprio » (*ibid.*, 1154-1155).

<sup>18</sup> « L'attività missionaria differenzia radicalmente l'apostolo del Nuovo Testamento dall'istituto giudaico dello *saliab*, e questo fin dalla comparsa dei primi discepoli al fianco di Gesù e della loro partecipazione alla preparazione della futura *basileia* di Dio » (*ibid.*, 1156).

<sup>19</sup> Cfr. A. SCOLA, *Questioni di Antropologia Teologica*, Roma 1997, 9-10. D'altra parte, spesso il *Vangelo di Giovanni* illustra il rapporto che unisce Gesù con il Padre usando il

Un ultimo dato: la missione (apostolato) ci introduce alla considerazione dell'apostolicità come dimensione essenziale della Chiesa.<sup>20</sup> L'apostolicità si connota per due aspetti – apostolicità di dottrina e apostolicità di ministero (sacramento) – che devono essere tenuti sempre congiunti.<sup>21</sup>

In estrema sintesi: missione, apostolo, apostolicità sono categorie che illuminano l'affermazione del Papa sulla Chiesa come movimento. Si è così giustificato l'uso teologico del termine, anche se non si può negare che la sua novità esiga una approfondita ed organica riflessione che attende di essere compiuta.

Due rilievi importanti.

Il legame tra movimento e apostolato consente di vedere come l'attuale stagione dei movimenti si inserisca con relativa naturalezza nella fioritura di forme missionarie di apostolato<sup>22</sup> (soprattutto di apostolato laicale), avvenuta a partire della seconda metà dell'Ottocento. Essa ha trovato nella *Apostolicam actuositatem* l'autorevole magna charta.<sup>23</sup>

verbo *apostéllein*: « In Giovanni Gesù appare come l'inviato del Padre; ma questa sua qualità serve solo a chiarire l'importanza della sua persona e della storia che in lui si compie, poiché Dio stesso parla ed agisce per mezzo suo » (K. H. RENGSTORF, "apostélo", cit., 1189).

<sup>20</sup> Cfr. L. BOUYER, *La Chiesa di Dio*, Assisi 1971, 361-468.

<sup>21</sup> Cfr. Y. CONGAR, *La Chiesa è apostolica*, in: J. FEINER-M. LÖHRER (a cura di), *Mysterium Salutis*, vol. 7, Brescia 1981<sup>3</sup>, 639-707; cfr. inoltre L. BOUYER, *La Chiesa di Dio*, cit., 361-363: « Nel Nuovo Testamento è effettivamente costante il parallelismo tra la "missione" del Figlio ad opera del Padre e la "missione" degli apostoli ad opera del Figlio. Nei due casi tale "missione" non è soltanto un "invio" [...]. Si può dire dunque che "l'apostolato" degli "apostoli" ha il suo modello e la sua sorgente nella "missione" propria del Figlio da parte del Padre e che, in un caso come nell'altro, colui che manda è presente in colui che è mandato in modo tale che è la sua opera stessa che compie l'inviato, o meglio, in modo tale che è il mandante stesso che la compie nell'inviato. Questo è vero nei due casi, quello di Gesù in rapporto con il Padre, e quello degli apostoli in rapporto a Gesù ».

<sup>22</sup> Cfr. J. BAUMGARTNER, *L'espansione delle missioni cattoliche da Leone XIII fino alla seconda guerra mondiale*, in: H. JEDIN (a cura di), *Storia della Chiesa*, vol. 9, Milano 1975, 631-687; E. ISERLOH, *Movimenti interni alla Chiesa e la loro spiritualità*, in: H. JEDIN (a cura di), *Storia della Chiesa*, vol. 10, tomo 1, Milano 1975, 237-273; F. MAGRI, *L'Azione Cattolica in Italia*, Milano 1953.

<sup>23</sup> Cfr. *Il decreto sull'apostolato dei laici*, Torino 1966. Sulla più recente riflessione sinodale circa il laicato si possono consultare i contributi raccolti nel volume *Christifideles laici: spunti per uno studio*, cit.

Come dimostra la storia di taluni movimenti, la loro nascita stessa è avvenuta all'interno di queste forme di apostolato.

In secondo luogo il nesso tra Chiesa-movimento e apostolicità della Chiesa indica l'impossibilità oggettiva di separare la realtà dei movimenti dal ministero apostolico (Papa e vescovi). È così tolto alla radice il rischio di opporre i movimenti alla Chiesa.

### *La traditio ecclesiale: l'evento incontra la libertà*

Occorre ora approfondire teologicamente l'affermazione che la Chiesa è un movimento.<sup>24</sup> Per farlo ritorniamo al punto di partenza, cioè al

<sup>24</sup> Parlare della Chiesa come movimento equivale a situarla nel disegno originario del Padre che invia suo Figlio per la salvezza degli uomini (cfr. *Lumen gentium*, n. 2-5): la Chiesa non è qualcosa che viene, per così dire, dopo, ma appartiene da sempre al disegno originario. « "Il mondo fu creato in vista della Chiesa", dicevano i cristiani dei primi tempi. Dio ha creato il mondo in vista della comunione alla sua vita divina, comunione che si realizza mediante la "convocazione" degli uomini in Cristo, e questa "convocazione" è la Chiesa » (*Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 760). San Clemente di Alessandria, in un passo del *Pedagogo*, citato dal *Catechismo*, afferma efficacemente: « Come la volontà di Dio è un atto, e questo atto si chiama mondo, così la sua intenzione è la salvezza dell'uomo, ed essa si chiama Chiesa ». Il legame costitutivo della Chiesa con il disegno originario di Dio è, inoltre, implicato nella concezione paolina di *mystérion* (cfr. *Rm* 11, 25; *Col* 1, 25-27; *Ef* 2, 11-3, 13): cfr. il classico D. DEDEN, *Le mystère paulinien*, "Ephemerides Theologicae Lovaniensis" 13 (1936), 405-442; G. BORNKAMM, "mystérion", in: G. KITTEL-G. FRIEDRICH (a cura di), *Grande Lessico del Nuovo Testamento* vol. 7, Brescia 1971, 645-716; R. PENNA, "mistero", in: P. ROSSANO ET AL. (a cura di), *Nuovo dizionario di teologia biblica*, Cinisello Balsamo 1988, 984-993. In questo senso si è potuto affermare che la Chiesa è « presenza del Mistero » (M. J. Le GUILLOU, *Le témoignage de Dieu*, Saint Maur 1996, 21). Giovanni Paolo II stesso, nell'intervento più volte citato, legava i concetti di movimento e mistero. Possiamo, pertanto, dire che la categoria di *movimento* consente di riflettere sulla Chiesa nel suo originarsi (genesi), nel suo essere, per così dire, il disegno del Padre all'opera. Questa considerazione ha anche il vantaggio di inserire la questione della fondazione della Chiesa (con le problematiche connesse) in un quadro più ampio. Infatti, la considerazione della genesi della Chiesa a partire dal *mystérion* paolino, inteso come chiave sintetica che permette di leggere tutta la Scrittura, consentirà di non perdersi nella puntigliosa ricerca di uno o più passaggi neotestamentari che provino la fondazione della Chiesa da parte di Gesù. Detta ricerca, che non è priva di valore, è agevolata se inserita in questo contesto di più ampio respiro. L. Bouyer afferma: « La dottrina del Vaticano II sulla Chiesa, nella costituzione *Lumen gentium*, ha

fatto cristiano. Abbiamo visto che il fatto cristiano consiste nella Chiesa come evento di Gesù Cristo che si propone alla libertà degli uomini nell'oggi della storia.<sup>25</sup> Questo dinamismo profondamente unitario – evento, libertà, storia – che identifica simultaneamente la genesi della comunità intorno a Gesù e il suo permanere nel tempo, contiene tutti i fattori costitutivi della natura della Chiesa. Per descrivere questo dinamismo unitario la Chiesa ha sempre parlato di *traditio* (tradizione). Bisogna affermare subito con chiarezza che la *traditio* è un luogo di pratica e di esperienza.<sup>26</sup>

Per capire cosa sia la *traditio* nel suo nucleo costitutivo, consideriamo il nostro essere qui riuniti oggi. Questo gesto è possibile per il fatto che, senza soluzione di continuità, l'amicizia che lui ha annodato intorno a sé si è propagata, fisicamente, nel tempo e nello spazio giungendo fino a noi. Uomini di razze e popoli diversi, di differenti culture e civiltà, in tempi diversi, ininterrottamente da duemila anni aderiscono per grazia all'evento e lo ripropongono. Su questo dato elementare, che non ha eguali nella storia dell'umanità, poggia il concetto cattolico di *traditio*. La tradizione si fonda su «un'esperienza sempre in atto [...]»; la tradizione conduce alla coscienza chiara elementi fino ad allora trattenuti nelle profondità della fede e della pratica, piuttosto che espressi, riferiti e riflessi. Dunque questa forza conservatrice e preservatrice è al tempo stesso educatrice e iniziatrice. Rivolta amorevolmente verso il passato dov'è il suo tesoro, essa va verso il futuro dov'è la sua conquista e la sua luce. Ha l'umile sentimento di ritrovare fedelmente anche ciò che essa scopre. Non deve affatto innovare, poiché possiede il suo

assunto come base l'affermazione iniziale del mistero della Chiesa. Le prospettive nelle quali questa prima parte si svolge sono essenzialmente bibliche. E questo, non soltanto perché essa costituisce un inventario di tutti i temi biblici che riguardano la Chiesa, ma soprattutto e innanzi tutto perché il concetto di mistero che è svolto in essa fin dalle prime pagine è quello che l'esegesi contemporanea ci ha dimostrato essere il concetto di san Paolo e che affonda le sue radici nella tradizione biblica più costante» (*La Chiesa di Dio*, cit., 185).

<sup>25</sup> Il disegno di Dio è un disegno in atto nell'oggi della storia: «è il mistero di ciò che Dio ha fatto e continua a fare sulla terra, in una storia, la storia terrestre della quale egli è divenuto l'attore principale entrandovi in piena realtà» (*ibid.*, 185-186).

<sup>26</sup> Cfr. M. BLONDEL, *Storia e dogma*, Brescia 1992, particolarmente 103-137.

Dio e il suo tutto; ma deve continuamente insegnarci del nuovo, poiché fa continuamente passare qualcosa dall'implicito vissuto all'esplicito conosciuto. Per lei insomma lavora chiunque viva e pensi cristianamente, tanto il santo, che perpetua Gesù in mezzo a noi, che l'erudito che risale alle pure sorgenti della Rivelazione, o il filosofo che si sforza di aprire le strade dell'avvenire e di preparare la continua creazione dello Spirito di novità. E questo lavoro sparso delle membra contribuisce alla salute del corpo, sotto la direzione del capo che solo, nell'unità di una coscienza divinamente sorretta, ne organizza e ne stimola il progresso».<sup>27</sup>

A ridurre, anche fra i cristiani, la forza della *traditio* come esperienza, è il peso della sempre ritornante obiezione illuminista.<sup>28</sup> Può, ragionevolmente, un uomo di duemila anni fa essere riproposto come presente nell'oggi? Il genio del cattolicesimo risponde a questa obiezione nel grande evento del Giovedì Santo. Nel Giovedì Santo Gesù, nell'istituzione dell'Eucaristia e dell'Ordine sacro, anticipa l'offerta di sé (passione, morte e risurrezione) alla libertà di ogni uomo di ogni tempo. Se la nostra libertà non si piega al dato concretissimo dei sacramenti e alla logica in essi implicata, è impossibile riconoscere la contemporaneità dell'evento di Gesù Cristo all'oggi di ogni uomo nella storia. Diviene allora assai impervio cogliere il concetto cattolico di *traditio*, al quale appartiene intrinsecamente la categoria di evento, cioè di un fatto che accade nel presente come memoria sacramentale di un fatto che è accaduto nel passato.<sup>29</sup>

<sup>27</sup> *Ibid.*, 108.

<sup>28</sup> Come è possibile che «verità storiche casuali possano diventare prova di verità di ragione necessarie»? (cfr. G. E. LESSING, *Sopra la prova dello Spirito e della forza*, in: M. F. SCIACCA-M. SCHIAVONE [a cura di], *Grande antologia filosofica*, vol. 15, Milano 1968, 1557-1559). Mi sono occupato di questa problematica ampiamente in: *Questioni di Antropologia Teologica*, cit., 107-111.

<sup>29</sup> È importante non confondere il concetto cattolico di tradizione con il cosiddetto tradizionalismo. Parlando dei gruppi tradizionalisti, H.U. von Balthasar afferma: «Essi hanno ragione e soltanto loro. Perché? Perché la "tradizione" è a loro favore. E che cos'è per essi la tradizione? Quello che è stato. Quello che finora è sempre stato valido. Sul presente si traccia una riga in modo definitivo. Si è consapevoli che tutti gli scismi della storia della Chiesa –

Qual è la fisionomia dell'incontro di questo evento con l'umana libertà assicurato dalla *traditio*?

Questa fisionomia è rintracciabile nell'insieme degli scritti neotestamentari. Essi documentano un evento che mette in movimento la libertà delle persone. In un certo senso, ne intuiamo l'inconfondibile dinamismo fin dalle prime pagine dei Vangeli sinottici («i pastori dicevano fra loro: “andiamo fino a Betlemme, vediamo questo avvenimento che il Signore ci ha fatto conoscere”. Andarono dunque senz'indugio» (Lc 2, 15-16; cfr. anche Mt 4, 18-25; Mc 5, 1-20) o considerando gli incontri efficacemente descritti dal *Vangelo di Giovanni* (cfr. 3, 1-14; 4, 7-30; 8, 1-11).

Tuttavia tale fisionomia emerge compiutamente quando la libertà di coloro che l'avevano seguito, lasciando tutto, è sottoposta alla prova suprema. Emblematico è lo smarrimento triste dei due che la sera tornavano ad Emmaus (cfr. Lc 24, 13-35). Sembrava loro che tutto fosse finito, che un'avventura bellissima si fosse conclusa nel fallimento; Gesù – al di là delle enormi speranze suscitate – appariva loro come i non pochi che, nei decenni precedenti, si erano levati con la pretesa di essere il Messia, suscitando un movimento che poi, alla fine, aveva dovuto cedere il passo proprio di fronte alla morte e alla morte violenta, portando con sé, nel sepolcro, l'aspirazione di un popolo ormai deluso. Ma un fatto assolutamente inatteso si produce: la risurrezione. Il Risorto appare (qui l'apparire è un intenso vedere, in greco *ófthe*) agli occhi a prima vista smarriti delle donne e degli apostoli.<sup>30</sup> Questa espe-

nonostante un giudizio prudente, che tenga conto anche delle istanze positive degli “sconfitti” – hanno un'origine tradizionalista? Quello che (in qualche modo) valeva per i preniceni deve valere anche in seguito, per questo gli ariani abbandonano la Chiesa. Quello che valeva al concilio di Nicea deve valere anche a Efeso: i nestoriani abbandonano la Chiesa [...]. Ogni volta si dice: la tradizione sta nella lettera. E non si vede che la lettera senza lo spirito uccide, che la tradizione è anzitutto qualcosa di vivente, che spinge in avanti, un continuo immergersi nella Parola vivente in preghiera e contemplazione. La linea di demarcazione viene tracciata là dove io ho imparato qualcosa da giovane; proprio quello deve valere come dogma. È così comodo adagiarsi su quello e non dover fare più alcuno sforzo ulteriore!» (*Integralismus heute*, “Diakonia” 19 [1988], 226-227, citato in: M. KEHL, *La Chiesa*, cit., 184-185).

<sup>30</sup> Sulla risurrezione cfr. H. SCHLIER, *La risurrezione di Gesù*, Brescia 1994<sup>3</sup>.

rienza avviene in maniera precisa anche per i due di Emmaus. Nella frazione del pane essi lo riconoscono e da questo riconoscimento subito sono mossi all'annuncio: «Quando fu a tavola con loro, prese il pane, disse la benedizione, lo spezzò e lo diede loro. Allora si aprirono loro gli occhi e lo riconobbero [...]. E partirono senz'indugio e fecero ritorno a Gerusalemme» (Lc 24, 30-33).

La fisionomia dell'incontro tra evento e libertà assicurata dalla *traditio* si coglie, in un certo senso, in questo rimettersi in movimento delle donne e degli apostoli in seguito all'apparizione del Risorto. Essa troverà poi la sua conferma nella autocoscienza piena della nuova comunità, frutto del dono dello Spirito Santo che lui aveva promesso.

Sono necessarie a questo punto due importanti precisazioni. In primo luogo occorre rilevare che questo rimettersi in moto si basa su un dato incontrovertibile: colui che appare risorto è il Crocifisso: «Guardate le mie mani e i miei piedi: sono proprio io!» (Lc 24, 39; cfr. inoltre Gv 20, 19-29; At 2, 22-24). Per il dono dello Spirito questo evento – ecco la seconda notazione – genera un'esperienza cosciente di straordinaria unità nei suoi. Essi rintracciano tutti i fatti, le circostanze, le relazioni della vita trascorsa con lui prima della morte come parte essenziale di una storia ricapitolata e resa efficacemente attuale dall'apparire di colui che, morto e sepolto, ora si manifesta come risorto. La risurrezione si compie così nella storia come un incontro, che capita inatteso ai discepoli ed è capace di riassumere, come puro dono, tutte le parole, i gesti, la chiamata, gli insegnamenti, le direttive, la missione che era iniziata quando l'avevano seguito lungo le rive del Giordano o sotto il portico del tempio. La forza di questo incontro può ora, di nuovo, esplicarsi: la risurrezione, di cui sono testimoni, li rimette in movimento.<sup>31</sup>

<sup>31</sup> Riassuntivamente si può dire, con lo Schlier: «Se il Cristo non è risorto, allora anche il battesimo e la Cena del Signore sono segni ed avvenimenti vuoti, e i carismi nient'altro che vuoto entusiasmo: allora infatti anche la fede sarebbe vuota illusione e vuota fatica. Allora non ci sarebbe differenza tra un apostolo e un genio, e la Chiesa che il Risorto costruisce su Pietro – “Su questa pietra edificherò la mia Chiesa” (Mt 16, 18), – sarebbe un antico *thiasos* o una comunità di Qumrân, e le porte dell'inferno già da lungo tempo avrebbero prevalso su di lei. Allora la “causa di Gesù” sarebbe nient'altro che un momento fugace nella storia

Occorre ora dire un'ulteriore parola sulla libertà che l'evento chiama in causa nella *traditio*. Nell'affronto teologico della dinamica della *traditio*, spesso non viene rispettato il peso essenziale della libertà. Invece, ci ricorda il cardinale Joseph Ratzinger: « Non si può mettere in tasca la Rivelazione, come si può portare con sé un libro. Essa è una realtà vivente, che esige l'accoglienza (libertà) di un uomo vivo come luogo della sua presenza ».<sup>32</sup>

Da una parte la libertà, in quanto finita e creaturale,<sup>33</sup> deve incontrare un punto oggettivo come garanzia per il suo avventurarsi nella proposta della *traditio*. Esso è in ultima analisi identificabile con la struttura sacramentale-gerarchica che mantiene l'indefettibilità della Chiesa.

D'altra parte, la forza della *traditio*,<sup>34</sup> potrebbe restare inefficace se la libertà non si lasciasse mettere in moto.<sup>35</sup> Per questo lo Spirito del Risorto non cessa di muovere in termini personali e secondo precise dinastie di affinità anche comunitarie, la libertà di taluni ad abbandonarsi creativamente e persuasivamente a questa struttura gerarchico-sacramentale della Chiesa (carismi).

Un'ultima notazione. Il metodo della *traditio* è la testimonianza.<sup>36</sup> Nella *traditio* l'evento si comunica da testimone a testimone (cfr. *At 2*,

dell'umanesimo terreno, e noi tutti saremmo ingannatori ingannati. Ma ecco, "Cristo è risuscitato dai morti, primizia di coloro che sono morti" (*1 Cor 15, 20*), afferma l'apostolo Paolo » (*ibid.*, 48).

<sup>32</sup> *Un tentativo circa il problema del concetto di tradizione*, in: K. RAHNER-J. RATZINGER (a cura di), *Rivelazione e tradizione*, Brescia 1970, 37.

<sup>33</sup> Per un'analisi sintetica della struttura della libertà cfr. A. SCOLA, *Questioni di Antropologia Teologica*, cit., 85-102.

<sup>34</sup> Cfr. quanto afferma la costituzione dogmatica *Dei verbum* sull'obbedienza della fede (n. 5) e su Tradizione-Scrittura-Magistero nella vita della Chiesa (n. 7-10).

<sup>35</sup> Troviamo la prova più evidente di questa affermazione nella teologia sacramentaria che ha saputo distinguere accuratamente l'oggettività della grazia che viene offerta nella celebrazione sacramentale dal frutto che la grazia sacramentale opera in chi la riceve. Si tratta della classica e sotto diversi aspetti sicuramente insuperabile distinzione tra *ex opere operato* e *ex opere operantis*.

<sup>36</sup> Non si deve dimenticare il profondo legame che esiste tra l'apostolo, la missione e il martirio (*martyria*, testimonianza). A questo proposito cfr. *Ap 7*, 13-17; 17, 6; 21, 14.

22-36; *Gal* 1, 1-10; *1 Tm* 1, 1-4). È impressionante come san Paolo usi gli stessi verbi (*paradídomai*, trasmettere, e *paralambáno*, ricevere)<sup>37</sup> per parlare dell'istituzione dell'Eucaristia (cfr. *1 Cor* 11, 23) e per annunciare la risurrezione di Cristo come contenuto essenziale della predicazione (cfr. *1 Cor* 15; 11, 2; 23; 15, 1-11; *2 Ts* 2, 15; 3, 6). In entrambi i casi egli dice: «Ho ricevuto (*paralambáno*) quello che [...] vi ho trasmesso (*paradídomai*)»: ecco la *traditio*!<sup>38</sup>

Dalle considerazioni sviluppate dovrebbe emergere, certo come schizzo del tutto provvisorio e bisognoso di ulteriore riflessione, il contenuto teologico dell'affermazione che la Chiesa è un movimento.

La Chiesa è un movimento perché in essa la *traditio* (esperienza) assicura, nell'oggi di ogni tempo, l'incontro tra l'evento di Gesù Cristo e la libertà situata dell'uomo.<sup>39</sup> Soggetto di questo *tradere* sono i testimoni che mettono in movimento nuovi testimoni.

<sup>37</sup> Cfr. F. BÜCHSEL, "paradídomi", in: G. KITTEL-G. FRIEDRICH (a cura di), *Nuovo Lessico del Nuovo Testamento*, vol. 2, Brescia 1966, 1180-1187; G. DELLING, "paralambáno", in: G. KITTEL-G. FRIEDRICH (a cura di), *Nuovo Lessico del Nuovo Testamento*, vol. 6, Brescia 1970, 37-47. Occorre notare che la trattazione che queste voci ricevono da parte di questi autori è piuttosto minimalista.

<sup>38</sup> È importante mettere in rilievo come al concetto paolino di tradizione appartenga essenzialmente il riferimento all'evento originario: «L'essenziale per Paolo è che la tradizione che è pervenuta a noi (cfr. *1 Cor* 15, 3), proviene dal Signore (cfr. *1 Cor* 11, 23). Una tradizione che fosse creata da Paolo o da altri non possiede nessuna validità» (F. BÜCHSEL, "parádosis", in: G. KITTEL-G. FRIEDRICH [a cura di], *Nuovo Lessico del Nuovo Testamento*, vol. 2, Brescia 1966, 1189).

<sup>39</sup> L. BOUYER, *La Chiesa di Dio*, cit., 24-25: «La Chiesa è presente, la stessa e totalmente, in ogni generazione, ed è sempre la Chiesa degli apostoli, la Chiesa fondata su di essi dal Cristo stesso. Lo vediamo affermato nella tradizione. La tradizione, nell'accezione con cui i Padri usano questa parola, è soprattutto, se non esclusivamente, qualche cosa di oggettivo: ciò che è trasmesso. Perciò la tradizione è innanzi tutto la regola della fede, l'enunciato sintetico di ciò che ogni cristiano, che tutta la Chiesa in ogni tempo deve credere [...]. Ma è anche la Scrittura [...]. Inoltre essa è la vita organizzata e organica della Chiesa, nella sua struttura gerarchica come in tutta la sua liturgia sacramentale, specialmente eucaristica. E, oltre a tutto questo e in tutto questo, è la vita incarnata della carità, la vita dello Spirito, che è lo Spirito di Dio, in tutto il corpo che è il Corpo di Cristo. Tutto questo è tradizione, perché tutto è stato ricevuto e trasmesso, ricevuto dagli apostoli, che lo hanno ricevuto da Cristo, che lo aveva ricevuto dal Padre. Ma tutto questo, ricevuto una

### III. CHIESA UNIVERSALE E CHIESA LOCALE, CARISMI E MOVIMENTI

Vorremmo tornare, in questa terza ed ultima parte, al titolo della nostra comunicazione “I movimenti nella Chiesa universale e nella Chiesa locale”, per offrire qualche prospettiva concreta.

#### *Chiesa universale e Chiesa particolare*

Se guardiamo alla Chiesa come movimento riceve forse nuova luce il rapporto Chiesa universale-Chiesa particolare.

Nella dinamica della *traditio* viene comunicata (trasmessa, appunto) la Chiesa in sé stessa con tutti i suoi fattori costitutivi.<sup>40</sup> In questo senso «la Chiesa di Cristo, che nel Simbolo confessiamo una santa, cat-

volta per tutte e trasmesso inizialmente nel Cristo e dal Cristo, non cessa di essere nello stesso tempo ricevuto e trasmesso. E se è vero che ciò che è trasmesso, secondo la formula di Vincenzo di Lérins, è sempre ciò che è stato trasmesso dalle origini, non è meno vero o meno importante aggiungere che resta trasmesso in tutti gli stadi, come lo è stato direttamente nel Cristo [...]. In questo senso, non più oggettivo ma soggettivo, la tradizione non è altro che la continuità della vita della Chiesa in tutti i suoi membri, una vita sempre attualmente viva e vissuta». Si noti che lo stesso Bouyer definisce come uno dei limiti della *Lumen gentium* il fatto che «il problema della tradizione, d'importanza capitale per la vita della Chiesa e per la sua comprensione, non sia stato nemmeno abordato. In compenso è vero che è stato ampiamente ed efficacemente trattato nella Costituzione sulla Rivelazione e sulle sue fonti. Uno dei compiti maggiori dell'attuale ecclesiologia è di integrare ciò che è detto in un altro contesto sulla concezione della Chiesa» (*ibid.*, 197-198).

<sup>40</sup> Per usare un'espressione cara ai Padri, anche se oggi è difficile da cogliere in tutta la sua pienezza, il cristiano inviato a comunicare Cristo comunica la *catholica*: «La Chiesa cattolica. Nel suo significato originario questa espressione non vuole dire altro che “l'Assemblea universale”. È la comunità perfetta, dislocata nel tempo e nello spazio, di tutti coloro che aderiscono a Gesù Cristo come al loro Salvatore, e, per mezzo di lui, sono congiunti con Dio. “Una fidelium universalis Ecclesia”, dirà nel 1215 il quarto Concilio Lateranense. “Ecclesia catholica, id est universalis”, spiega san Tommaso. E il redattore del *Martirio di Policarpo*, nel secondo secolo, chiamava Nostro Signore Gesù Cristo “il pastore della Chiesa universale sparsa su tutta la terra”» (H. DE LUBAC, *Meditazione sulla Chiesa*, Milano 1979, 27). Secondo l'ottica della *Lumen gentium* inaugurata dalla *Ecclesiam suam* e ripresa dalla *Redemptoris missio*, parlare di *catholica* implica un riferimento alla Chiesa ortodossa e alle comunità protestanti così come apertura autenticamente dialogica a tutte le altre religioni, soprattutto a quelle abramitiche.

tolica ed apostolica, è la Chiesa universale, vale a dire l'universale comunità dei discepoli del Signore, che si fa presente ed operante nella particolarità e diversità di persone, gruppi, tempi e luoghi». <sup>41</sup>

Da una parte occorre riconoscere una precedenza alla dimensione universale della Chiesa perché essa è coesistente alla natura dell'evento di Cristo e della logica sacramentale che egli inaugura. <sup>42</sup> Il testimone, come ci attestano la Sacra Scrittura e la storia della Chiesa, è mandato a proporre la Chiesa di Cristo come tale.

D'altro canto, come potrebbe quest'unica ed intera Chiesa di Cristo diventare incontrabile da uomini storicamente situati, se non mettendo radici in precisi ambiti dell'umana esistenza, fatta dell'intrecciarsi quotidiano degli affetti e del lavoro? È quindi necessaria al dinamismo ecclesiale un'altra dimensione che esprima il chinarsi grazioso della Trinità fino al cuore di ogni uomo inserito nel contesto sociale primario in cui vive: l'unica ed intera Chiesa di Cristo si particularizza. <sup>43</sup> Questa mi sembra una modalità adeguata per identificare, in termini non formalistici, la Chiesa particolare, così come è proposta dalla *Lumen gentium*. <sup>44</sup>

<sup>41</sup> CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Lettera ai Vescovi della Chiesa Cattolica su alcuni aspetti della Chiesa intesa come comunione* (28 maggio 1992), n. 7.

<sup>42</sup> Siamo qui consapevoli delle difficoltà che suscita l'uso del termine *Chiesa universale*. Infatti, questo termine tradurrebbe in italiano due diverse espressioni latine, *Ecclesia universa* e *Ecclesia universalis*. Lo stesso Codice di Diritto Canonico ad esempio non impiega mai l'espressione *Ecclesia universalis*. Ciò facilita forse un uso più corretto, nel Codice, della categoria di *Ecclesia particularis*, dal momento che – non essendoci quello parallelo – i due termini non si possono opporre. Forse converrebbe esplorare più a fondo la categoria ecclesiologicala di *Chiesa universale* a partire dalla cattolicità. Cfr. G. ROUTHIER, "Eglise locale" ou "Eglise particulière?", cit., 294-295; CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Lettera ai Vescovi*, cit., n. 9: « Perciò, "la Chiesa universale non può essere concepita come la somma delle Chiese particolari né come una federazione di Chiese particolari". Essa non è il risultato della loro comunione, ma, nel suo essenziale mistero, è una realtà ontologicamente e temporalmente previa ad ogni singola Chiesa particolare ».

<sup>43</sup> Ci sembra che le riflessioni sull'eventuale portata teologica della categoria di *luogo* (si vedano ad. es. G. ROUTHIER, "Eglise locale" ou "Eglise particulière", cit., 313-332 o le opere di J.M.R. Tillard), potrebbero trovare in questa considerazione un elemento di equilibrio.

<sup>44</sup> Cfr. n. 13; 23; *Christus Dominus*, n. 11.

Chiesa universale e Chiesa particolare sono in questo modo viste all'interno del dinamismo dell'autorealizzarsi della Chiesa nella *traditio*. Come suggerisce san Pier Damiani: «Grazie al vincolo della carità mutua la Chiesa di Cristo possiede una così forte coesione, che è una nella pluralità dei suoi membri e, nello stesso tempo, misteriosamente tutta in ogni singolo. Pertanto non a torto si presenta singolarmente questa Chiesa universale come l'unica Sposa di Cristo e contemporaneamente si crede che ogni anima è in qualche modo, per il mistero del sacramento, la Chiesa nella sua pienezza».<sup>45</sup> Chiesa universale e Chiesa particolare perdono il sapore di contenitori entro i quali si debba far rientrare l'esperienza del cristiano, delle parrocchie, dei gruppi, delle associazioni, dei movimenti ecc. per riacquistare tutta la loro forza teologica e antropologica.

La Chiesa, infatti, come ci ha ricordato l'Assemblea straordinaria del Sinodo del 1985, ha come unica ragion d'essere il lasciar trasparire il volto del Cristo glorioso alla libertà drammaticamente tesa dell'uomo di oggi.<sup>46</sup> Tant'è vero che il Concilio stesso introduce il discorso sulla Chiesa universale e sulla Chiesa particolare non in astratto, ma partendo dal compito concreto dei membri del collegio dei vescovi. I successori degli apostoli, infatti, *cum Petro* e *sub Petro*, accolgono il ministero loro assegnato e, nello stesso tempo, decidono di investire la loro esistenza nell'esercizio testimoniale di questo stesso ministero.<sup>47</sup>

<sup>45</sup> Opuscolo 11: *Dominus vobiscum*, cap. 5 (Patrologia latina, 145), 235.

<sup>46</sup> Cfr. *Relatio finalis*, in: G. CAPRILE, *Il Sinodo dei vescovi. Seconda Assemblea generale straordinaria*, Edizioni "La Civiltà Cattolica", Roma 1986, 557: «La missione primaria della Chiesa, sotto l'impulso dello Spirito Santo, è di predicare e di testimoniare la buona e lieta novella dell'elezione, della misericordia e della carità di Dio che si manifestano nella storia della salvezza e che mediante Gesù Cristo raggiungono il culmine nella pienezza dei tempi, e che comunicano e offrono la salvezza agli uomini in virtù dello Spirito Santo. Cristo è la luce delle genti! La Chiesa, annunciando il Vangelo, deve far sì che questa luce risplenda chiaramente sul proprio volto (cfr. *Lumen gentium*, n. 1). La Chiesa si rende più credibile se parla meno di sé stessa e predica sempre più Cristo crocifisso (cfr. *1 Cor* 2, 2) e dà testimonianza con la propria vita».

<sup>47</sup> Cfr. *Christus Dominus*, n. 1: «I vescovi devono svolgere il loro ufficio apostolico come testimoni di Cristo davanti a tutti gli uomini, non solo provvedendo a coloro che già

Questa ci sembra essere la strada per dare equilibrato peso alla *communio* come nozione chiave della ecclesiologia del Concilio Vaticano II. Con il compianto vescovo di Lugano Eugenio Corecco possiamo dire che «la struttura profonda del mistero della Chiesa è perciò essenzialmente una struttura di immanenza reciproca e totale della Chiesa universale nelle e dalle Chiese particolari [...]. Il principio dell'immanenza reciproca, e perciò di inseparabilità, forma l'essenza stessa della nozione di "communio" [...]. L'ostacolo principale ad una concezione corretta della formula ecclesiologica dell'"in quibus et ex quibus" sta nel fatto di concepire la Chiesa universale e quella particolare come due entità materiali diverse. Così intese, esse, in forza della loro concretezza storica, tendono a rapportarsi con una dinamica di potenziale contrapposizione o concorrenzialità reciproca. In realtà non sono due entità materiali, ma solo due dimensioni dell'unica Chiesa di Cristo».<sup>48</sup>

Questa duplice dimensione si articola anche nell'esercizio comunionale del ministero apostolico, proprio del collegio dei vescovi il cui capo è il Papa. Da questo punto di vista una buona ecclesiologia tiene in unità due importanti affermazioni: in forza della natura del collegio episcopale (il quale non esiste senza Pietro),<sup>49</sup> il carisma petrino è immanente ad ogni Chiesa particolare;<sup>50</sup> e i vescovi

seguono il principe dei pastori, ma dedicandosi anche con tutta l'anima a coloro che in qualsiasi maniera si sono allontanati dalla via della verità, oppure ignorano il Vangelo di Cristo e la sua salvifica misericordia»; cfr. inoltre *Lumen gentium*, n. 23 e 25-27.

<sup>48</sup> *Ius et Communio. Scritti di Diritto Canonico*, vol. 1, Casale Monferrato 1997, 552-554. Ogni questione – anche di carattere giuridico – che fosse posta al di fuori di quest'ottica, riceverebbe inesorabilmente delle risposte parziali ed ultimamente riduttive: «Al di fuori di questa dinamica di reciproca immanenza, tutte le altre soluzioni del rapporto tra Chiesa universale e particolare, sono ecclesiologicamente fuorvianti, perché elidono il primo o il secondo elemento: l'*in quibus* o l'*ex quibus*» (*ibid.*, 553).

<sup>49</sup> Cfr. *Lumen gentium*, n. 22: «Ma la il collegio o corpo dei vescovi non ha autorità se non lo si comprende insieme col romano pontefice successore di Pietro come suo capo».

<sup>50</sup> CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Lettera ai Vescovi*, cit., n. 13: «Pertanto, dobbiamo vedere il ministero del Successore di Pietro, non solo come servizio "globale" che raggiunge ogni Chiesa particolare dall'"esterno", ma come già appartenente all'essenza di ogni Chiesa particolare dal "di dentro". Infatti, il ministero del Primato com-

portano una responsabilità anche nei confronti della Chiesa universale.<sup>51</sup>

Se stanno le affermazioni precedenti, non vedo ragione di cercare, per quelle singolari realtà carismatiche che sono i movimenti, una collocazione nella Chiesa locale piuttosto che nella Chiesa universale. Essi sono inesorabilmente, simultaneamente, riferiti alla Chiesa come tale nella sua dimensione universale e particolare. In effetti, l'esistenza ecclesiale del singolo fedele e delle comunità cristiane appartiene in sé stessa e per sé stessa alla Chiesa come tale, nella duplice dimensione universale e particolare.<sup>52</sup> L'esempio più clamoroso di questo dato è la santità. Il santo può aver trascorso tutta la sua esistenza in un unico luogo – a volte anche sperduto – ma, nel momento in cui, seguendo una precisa articolazione di interventi autorevoli, la Chiesa lo proclama santo, lo propone, secondo la logica della *communio sanctorum*, all'attenzione di tutti i fedeli di tutte le Chiese.

porta essenzialmente una potestà veramente episcopale, non solo suprema, piena ed universale, ma anche immediata, su tutti, sia Pastori che altri fedeli. L'essere il ministero del Successore di Pietro interiore ad ogni Chiesa particolare è espressione necessaria di quella fondamentale mutua interiorità tra Chiesa universale e Chiesa particolare»; cfr. inoltre *Lumen gentium*, n. 22 e *Christus Dominus*, n. 1.

<sup>51</sup> Cfr. *Christus Dominus*, n. 6: «I vescovi, come legittimi successori degli apostoli e come membri del collegio episcopale, sappiano essere sempre tra loro uniti, e si dimostrino solleciti di tutte le chiese: ricordando che, per divina disposizione e dovere del ministero apostolico, ognuno di essi, insieme con gli altri vescovi, è garante della Chiesa».

<sup>52</sup> Nello stesso modo «ogni fedele, mediante la fede e il Battesimo, è inserito nella Chiesa una, santa, cattolica e apostolica. Non si appartiene alla Chiesa universale in modo mediato, attraverso l'appartenenza ad una Chiesa particolare, una in modo immediato, anche se l'ingresso e la vita nella Chiesa universale si realizzano necessariamente in una particolare Chiesa. Nella prospettiva della Chiesa intesa come comunione, l'universale comunione dei fedeli e la comunione della Chiesa non sono dunque l'una conseguenza dell'altra, ma costituiscono la stessa realtà vista da prospettive diverse» (CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Lettera ai Vescovi*, cit., n. 10). Questa affermazione della Congregazione illumina adeguatamente la nostra riflessione: che uno riceva il battesimo in una Chiesa particolare non significa che il battesimo sia una realtà da assegnare, per così dire, alla Chiesa particolare. Attraverso la fede e il battesimo il fedele è inserito nella Chiesa di Cristo, che è nello stesso tempo universale e particolare. La stessa cosa può essere affermata dei carismi, i quali, quando sono autentici, sono riferiti alla Chiesa di Cristo, che è nello stesso tempo universale e particolare.

### Carismi e movimenti

Affrontiamo adesso l'altro termine del titolo della nostra relazione. Dove possiamo situare, teologicamente, i carismi e i movimenti?

Cominciamo con un inciso. Usiamo l'espressione "carismi e movimenti", anche se il titolo della nostra relazione e dello stesso convegno parla sempre solo di movimenti ecclesiali, perché questi debbono essere considerati, in linea di massima, come lo sviluppo storico e provvidenziale, operato dallo Spirito, del carisma di fondazione concesso ad una persona. Sorgono allora importanti interrogativi. Come si partecipa di questo carisma? Come il movimento (attraverso l'approvazione dell'autorità ecclesiastica) può essere considerato, da un certo punto di vista, l'inveramento del carisma? Come nell'utilità comune si compie lo scopo per cui lo Spirito ha suscitato il carisma personale, in quanto *gratia gratis data*?<sup>53</sup> Queste ed altre questioni, riguardanti il rapporto carisma-movimento, sono, però, oggetto di altre relazioni.

Il fatto cristiano, come abbiamo visto, incontra la libertà degli uomini in tutta la sua variegata diversità di storie, temperamenti e sensibilità chiamandola ad una decisione. Ebbene, in questa decisione la libertà non è abbandonata a sé stessa. Infatti, lo Spirito sostiene il cammino degli uomini che aderiscono a Gesù Cristo anche attraverso quei doni particolari che vengono chiamati *carismi*.<sup>54</sup> Questi facilitano alla libertà, in forza della loro persuasività, l'adesione al contenuto della *traditio* che è l'evento stesso di Cristo.<sup>55</sup>

<sup>53</sup> Cfr. G. RAMBALDI, *Carismi e laicato nella Chiesa*, cit., 65-67.

<sup>54</sup> Cfr. A. VANHOYE, "Carisma", in: P. ROSSANO ET AL. (a cura di), *Nuovo dizionario di teologia biblica*, cit., 245-250. In particolare Vanhoye afferma che «nessun testo [del Nuovo Testamento] esprime una contrapposizione tra carisma e istituzione. Lungi dal mettere i carismi da una parte e le posizioni ufficiali dall'altra, Paolo dichiara nella stessa frase che Dio ha stabilito una gerarchia di posizioni nella Chiesa e altri doni non gerarchici (1 Cor 12, 28). Il legame espresso nelle lettere pastorali tra un rito d'imposizione delle mani e il conferimento di un carisma di ministero non può destare meraviglia, giacché si situa nella stessa linea del legame tra battesimo e dono dello Spirito Santo» (*ibid.* 247).

<sup>55</sup> Cfr. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 799: «Straordinari o semplici e umili, i carismi sono grazie dello Spirito Santo che, direttamente o indirettamente, hanno un'utilità

Il singolare sostegno che lo Spirito offre alla libertà attraverso i carismi, ci permette di capire perché, nella vita della Chiesa, la dimensione carismatica sia coesistente a quella istituzionale:<sup>56</sup> esse non si possono, pertanto, concepire dialetticamente, ma solo dentro un'unità organica. Per questa ragione si è potuto affermare che «la forza di Cristo presente nel mondo dentro la Chiesa raggiunge la persona attraverso un carisma, un particolare dono (grazia) con cui lo Spirito investe l'energia espressiva, operativa, incidente di un temperamento, una persona, una storia. A che servirebbe tutto quanto è nella Chiesa come realtà stabile, istituzionale, se non ti raggiungesse con una energia illuminante, commovente, incidente sulla vita tua e degli altri».<sup>57</sup>

In questo modo, la Chiesa non vive nella pura astrazione perché non vive fuori dalla persona socialmente situata. Come R. Guardini ci ha insegnato è urgente un «risveglio della Chiesa nelle anime».<sup>58</sup> L'accadere della Chiesa nella persona passa, quindi, attraverso carismi che sono dati a taluni in vista dell'utilità di tutto il Corpo. A manifestare l'utilità comune dei carismi e dei movimenti è il fatto che essi rendono persuasivo il riproporsi, nella storia, della *traditio*. Carismi e movimenti, quindi, sono fattori di autorealizzazione della Chiesa, nel senso che sono costitutivi dello storico autorealizzarsi della Chiesa come movimento.

Per queste ragioni al concetto cattolico di carisma appartiene, quale intrinseca necessità, il diritto di essere oggettivamente garantito mediante il discernimento dall'autorità della Chiesa. Questo è un dato affermato con chiarezza dalla *Lumen gentium* «il giudizio sulla loro genuinità e sul loro ordinato esercizio compete a chi nella Chiesa ha il

ecclesiale, ordinati come sono all'edificazione della Chiesa, al bene degli uomini e alle necessità del mondo».

<sup>56</sup> Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Ai movimenti ecclesiali riuniti per il II Colloquio Internazionale*, "Insegnamenti di Giovanni Paolo II" X, 1 (1987), 478: «Nella Chiesa, tanto l'aspetto istituzionale, quanto quello carismatico, tanto la gerarchia quanto le associazioni e movimenti di fedeli, sono coesistenti e concorrono alla vita, al rinnovamento, alla santificazione, sia pure in modo diverso e tale che vi sia uno scambio, una comunione reciproci».

<sup>57</sup> L. GIUSSANI, *Commento. Appunti di una conversazione*, in: *L'idea di movimento*, Quaderni 10, supplemento a "Litterae Communionis" n. 3 (1987), 25.

<sup>58</sup> *La realtà della Chiesa*, Brescia 1989, 21.

compito di presiedere; essi non devono estinguere lo Spirito, ma esaminare tutto per ritenere ciò che è buono (cfr. 1 Ts 5,12 e 19-21)». <sup>59</sup>

Si tratta, come dice la costituzione conciliare, di un giudizio sulla loro genuinità (il riconoscimento, da parte dell'autorità apostolica, del carisma come frutto dello Spirito per il bene di tutta la Chiesa) e sul loro ordinato esercizio (una questione eminentemente pratica). Un giudizio che tocca sia al Papa che ai vescovi nell'esercizio della comunione collegiale. <sup>60</sup>

#### IV. CONCLUSIONE

La Chiesa come movimento assicura alla libertà dell'uomo di oggi l'offerta permanente dell'evento di Cristo. La *traditio* è l'esperienza oggettiva di questo indefettibile essere di Gesù con noi fino alla fine dei tempi. Se alla *traditio* viene sottratta la forza dell'evento, essa non parla più alla libertà e si appiattisce in pure tradizioni incapaci di convincere e, nella migliore delle ipotesi, insegue un'efficacia di tipo aziendale come strada di una illusoria modernizzazione. Se nella *traditio* la libertà prevarica sull'evento senza obbedirvi (sacramento-autorità) allora essa si perde sui sentieri violenti ed allucinanti dell'utopia.

Nessun figlio della Santa Chiesa di Dio, qualunque sia la sua vocazione, è garantito a priori contro questi rischi. Nell'obbedienza troviamo la strada maestra per evitarli. Non a caso la *Prima Lettera di Pietro* chiama i cristiani gli « eletti secondo la prescienza di Dio Padre, mediante la santificazione dello Spirito, per obbedire a Gesù Cristo » (1 Pt 1, 1-2).

<sup>59</sup> N. 12.

<sup>60</sup> Cfr. R. BLAZQUEZ, *Iglesia particular y "nuevos movimientos"*, "Revista Catalana de Teologia" 18 (1993), 266: « Presidiendo cada obispo su diócesis, en cuanto miembro del Colegio episcopal y establecido en la sucesión apostólica, tiene el deber de preocuparse de toda la Iglesia [...]. En el ámbito natural de la comunión se comprende que acoger dones ofrecidos por otras Iglesias no es alteración de la identidad, ofrecer los propios no es presunción y orientarse por el discernimiento del Papa sobre la autenticidad de un carisma para abrirle espacio en la propia diócesis es connatural ».

# Carisma e statuto giuridico dei movimenti ecclesiali

GIANFRANCO GHIRLANDA, S.J.

## I. DESCRIZIONE E STATUTO GIURIDICO GENERALE

Un fenomeno che ha trovato incremento dopo il Concilio, afferma la *Christifideles laici*, è il diffondersi e il crescere dei cosiddetti movimenti ecclesiali, accanto alle altre forme, potremmo dire tradizionali, di aggregazione di fedeli.<sup>1</sup>

Per movimenti ecclesiali si intendono quelle forme associative, che hanno la loro radice e origine in uno specifico dono dello Spirito, elemento aggregante vari ordini o categorie di fedeli: presbiteri; diaconi; seminaristi; laici e laiche, coniugati o celibi o vedovi; consacrati e consacrate nel movimento anche in varie forme, contemplativa, apostolica o secolare; talvolta religiosi e religiose. Riguardo all'età: fanciulli, giovani, persone mature, anziani. In alcuni sono presenti pure dei vescovi. La varietà di vocazioni all'interno di essi si caratterizza sia per diversità di età che per diverse appartenenze socio-culturali. Inoltre, in essi c'è un coinvolgimento della persona nella sua globalità, in quanto viene richiesto uno stile di vita conforme al carisma, che spesso, non sempre, comporta una condivisione di beni, vita fraterna comune, sottomissione ad un'autorità, dedizione ad opere apostoliche del movimento, in molti con uno slancio missionario e una spiccata apertura ecumenica. La

Nato a Roma nel 1942, è decano della Facoltà di Diritto canonico della Pontificia Università Gregoriana. È stato tra i curatori del *Nuovo dizionario di diritto canonico* (1993). Tra le altre sue pubblicazioni: *"Hierarchica communio". Significato della formula nella Lumen Gentium* (1980), *Introduzione al diritto ecclesiale* (1993), *Il diritto nella Chiesa mistero di comunione. Compendio di diritto ecclesiale* (1999<sup>2</sup>).

<sup>1</sup> Cfr. n. 2.

denominazione di “ecclesiali” viene proprio dal fatto che il loro intento è quello di presentare nella Chiesa stessa la comunione tra varie vocazioni.<sup>2</sup>

Per comprendere la natura carismatica dei movimenti e il loro inserimento nella concretezza della vita della Chiesa, punto di partenza dev'essere la considerazione dell'azione dello Spirito nella Chiesa, nella quale, analogamente al mistero del Verbo incarnato,<sup>3</sup> l'elemento invisibile e di grazia, il carisma, assume un corpo, che è la forma esterna giuridica. Un carisma collettivo viene espresso sotto forma giuridica nello statuto che regola la vita di coloro che sono partecipi dello stesso carisma, sia all'interno dell'organismo sorto da tale carisma sia all'esterno di esso, nel nostro caso, di un movimento ecclesiale.

Un carisma collettivo è sempre dato per il bene di tutta la Chiesa,<sup>4</sup> quindi dev'essere in essa esercitato come un servizio; per questo ogni carisma, riguardo alla sua genuinità e al suo retto uso, dev'essere sottoposto al giudizio dell'autorità ecclesialistica, che approva gli statuti che lo esprimono.<sup>5</sup> Il carisma quando viene in questo modo riconosciuto ufficialmente come utile alla Chiesa e ne viene disciplinato l'esercizio, perché si mantenga nella sua genuinità e utilità, si istituzionalizza, cioè il gruppo a cui il carisma collettivo ha dato origine diventa un istituto canonico.

Questo aiuta a mettersi nella prospettiva della Chiesa come comunione, che è la realtà ritenuta da Giovanni Paolo II come il contenuto centrale del mistero della salvezza, quindi del mistero stesso della Chiesa,<sup>6</sup> come opera di tutte e tre le Persone divine.<sup>7</sup>

<sup>2</sup> Cfr. B. ZADRA, *I movimenti ecclesiali e i loro statuti* (Tesi Gregoriana. Serie Diritto Canonico, 16), Roma 1997, 81-83.

<sup>3</sup> Cfr. *Lumen gentium*, n. 8.

<sup>4</sup> Cfr. *ibid.*, n. 7.

<sup>5</sup> Cfr. *ibid.*, n. 12; GIOVANNI PAOLO II, *Christifideles laici*, n. 24; *Codex Iuris Canonici*, c. 299, § 1; 314; 322, § 2.

<sup>6</sup> Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Christifideles laici*, n. 18 e 19; *Pastores dabo vobis*, n. 12; *Vita consecrata*, n. 41.

<sup>7</sup> Cfr. *Lumen gentium*, n. 4.

La Chiesa, allora, è caratterizzata, come dice la *Christifideles laici*, dalla diversità e complementarità delle vocazioni e condizioni di vita, dei ministeri, dei carismi e delle responsabilità, di cui è fonte, perfezionatore e unificatore lo Spirito.<sup>8</sup> In questo modo la Chiesa è una comunione organica, fondata sulla uguaglianza di tutti i fedeli nella dignità e nell'agire, in virtù del battesimo, ma articolata nella varietà di servizi e ministeri in relazione all'attuazione della missione della Chiesa (cfr. c. 204, § 1; 208).

Così la Chiesa si compone di vari ordini di persone, ciascuno dei quali comprende tutti coloro che hanno ricevuto lo stesso dono dello Spirito, svolgono nella Chiesa lo stesso servizio o ministero, sono tenuti agli stessi obblighi e godono gli stessi diritti.<sup>9</sup>

I vari e molteplici ordini nella Chiesa sono gerarchicamente relazionati fra di loro, intorno alla funzione dell'ordine dei ministri sacri, che è proprio quella di mantenere l'unità di tutta la comunione: a livello universale, il Romano Pontefice e il Collegio episcopale;<sup>10</sup> a livello locale, i presbiteri.<sup>11</sup> La Chiesa, infatti, è una comunione organica gerarchica.<sup>12</sup>

Se è specifico della natura dei movimenti ecclesiali presentare nella Chiesa stessa la comunione tra le varie vocazioni, questa loro natura si deve manifestare proprio nel loro agire concorde con tutte le altre componenti ecclesiali.

La fedeltà al carisma, come delineato negli statuti, da parte di coloro che l'hanno ricevuto, il rispetto di esso da parte di tutti – in quanto dono dello Spirito a tutta la Chiesa – e la carità debbono essere i principi determinanti l'inserimento dei movimenti nella vita organica della Chiesa.

<sup>8</sup> Cfr. n. 20; cfr. anche n. 7 e 12.

<sup>9</sup> Cfr. *Lumen gentium*, n. 13.

<sup>10</sup> Cfr. *ibid.*; cfr. anche n. 18 e 22; *Nota explicativa praevia*, n. 3, in: *Enchiridion Vaticanum*, vol. 1, EDB, Bologna 1997<sup>16</sup>, n. 453; *Unitatis redintegratio*, n. 2; *Ad gentes*, n. 22 e 38; *Codex Iuris Canonici*, c. 331 e 336.

<sup>11</sup> Cfr. *Lumen gentium*, n. 28; *Presbyterorum ordinis*, n. 6; *Codex Iuris Canonici*, c. 515, § 1; 519.

<sup>12</sup> *Mutuae relationes*, n. 4.

Qui si pone la questione della forma giuridica che assumono con l'approvazione. Questi movimenti ecclesiali presentano una tale originalità nella vita della Chiesa, che sarebbe un agire contro lo Spirito volerli coartare, al momento dell'approvazione, sotto forme giuridiche già esistenti.

Attualmente i movimenti ecclesiali vengono approvati come associazioni di fedeli, in quanto sono un'attuazione del diritto di associazione riconosciuto dal canone 215 e ribadito nel suo valore e senso ecclesiali dalla *Christifideles laici*,<sup>13</sup> sulla base della dottrina della *Apostolicam actuositatem*.<sup>14</sup> La disciplina che i canoni 298-329 danno delle associazioni di fedeli è abbastanza flessibile da permettere che i movimenti ecclesiali rientrino dentro tale categoria generale, ma è anche insufficiente per regolamentare lo specifico di essi.

Dato che attualmente le associazioni di fedeli non hanno la facoltà di incardinare, per ottenerla, alcuni movimenti ecclesiali sono spinti a chiedere l'approvazione del gruppo dei chierici come società di vita apostolica, e dei membri laici come associazione di fedeli. Altri, sia per ottenere la facoltà di incardinare i chierici sia per veder riconosciuta come vera consacrazione l'assunzione dei consigli evangelici da una parte di loro, sono tentati di cercare l'approvazione distinta di vari rami: maschile, femminile, clericale, laicale, contemplativo, apostolico, sotto forme di vita consacrata e non; formando, poi, una federazione fra di essi. Altri, ancora, sempre a causa dell'incardinazione dei chierici, si chiedono se potrebbero essere eretti a prelatura personale, senza tener conto che secondo il canone 294 espressamente le prelature personali sono delle strutture di carattere esclusivamente clericali e che secondo il canone 296 i laici cooperano dall'esterno alle opere della prelatura.

Tutte queste soluzioni comportano il rischio di mettere in pericolo l'unità, che è la caratteristica propria dei movimenti. La storia insegna che istituti che hanno avuto origine dallo stesso fondatore e da un carisma unitario, approvati in maniera autonoma e distinta, hanno finito

<sup>13</sup> Cfr. n. 29 e 30.

<sup>14</sup> Cfr. n. 18.

per seguire ognuno la propria strada a poca distanza dalla morte del fondatore. Inoltre, è da essere consapevoli che in alcuni movimenti i membri assumono i tre consigli evangelici per mezzo di vincoli, con un vero intento di una consacrazione di vita, nella consapevolezza di rispondere ad una specifica vocazione divina, ma con la chiara volontà di non voler rientrare nella categoria né degli istituti religiosi né degli istituti secolari.

Competente per i movimenti è il Pontificio Consiglio per i Laici. In connessione con altri dicasteri, per gli affari che implicassero una competenza mista,<sup>15</sup> esso promuove delle riunioni per confrontare i vari punti di vista.

Sarebbe forse anche auspicabile una legge quadro, abbastanza flessibile, data dalla Santa Sede, all'interno della quale i movimenti potrebbero comporre gli statuti, ed esprimere il carisma secondo uno stile di vita specifico e le attività apostoliche proprie.

## II. I CONSIGLI EVANGELICI ASSUNTI NEI MOVIMENTI ECCLESIALI

### *Differenza tra consacrazione di vita nei movimenti e vita consacrata*

Molti sono i movimenti nei quali i membri tendono alla perfezione della carità mediante l'osservanza dei consigli evangelici assunti con dei vincoli stabiliti dagli statuti, anche in modo perpetuo. Questo è conforme al canone 298, § 1, che prevede associazioni che tendono, mediante l'azione comune, all'incremento di una vita perfetta.

Oltre che sull'esperienza storica della Chiesa, questo si basa sul numero 39 della costituzione dogmatica *Lumen gentium*, che apre il quinto capitolo sulla "Universale vocazione alla santità". Tale numero conclude affermando che la santità della Chiesa si esprime in varie forme presso i fedeli, i quali nel « loro ordine di vita [tendono] alla perfezione della carità e [edificano] gli altri nel proprio genere di vita. In

<sup>15</sup> Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Pastor Bonus*, art. 21, § 1.

modo tutto speciale si manifesta nella pratica dei consigli [...] abbracciata da molti cristiani per impulso dello Spirito Santo, sia privatamente sia in una istituzione o stato sancito dalla Chiesa. La pratica dei consigli porta e deve portare nel mondo una luminosa testimonianza e un esempio vivente di questa santità».

La pratica dei consigli evangelici, allora, non avviene solo in quel particolare stato di vita sancito dalla Chiesa, che è quello della vita consacrata, ma anche in maniera privata, cioè nello stato laicale.

Si pone la questione circa la differenza tra la pratica dei consigli evangelici in associazioni o movimenti ecclesiali, e la professione di essi da parte di coloro che sono nello stato di vita consacrata. Restringiamo la problematica ai movimenti ecclesiali, senza trattare l'assunzione dei consigli evangelici da parte di laici in forma individuale.

Certamente sia nei movimenti ecclesiali che nella vita consacrata la pratica dei consigli evangelici è una risposta a una vocazione. L'atto umano è susseguente a un atto divino. L'obbligo interiore, morale, di risposta, è sostanzialmente uguale nei movimenti e nelle varie forme di vita consacrata. Ancor più se i consigli vengono assunti anche nei movimenti ecclesiali con voti o altri vincoli.

La differenza si pone sul piano dell'intervento della Chiesa e quindi del configurarsi di un vero e proprio atto consacratorio da parte di essa.

Per quello che riguarda la vita consacrata, la Chiesa, animata dallo Spirito, nell'atto liturgico dell'assunzione dei consigli evangelici, che assume a particolare solennità e significazione nella professione religiosa, nella consacrazione delle vergini e nella benedizione delle vedove, accogliendo la consacrazione che la persona chiamata da Dio vuole fare di sé, come ministra dell'azione attuale del Cristo risorto sommo ed eterno Sacerdote, invoca l'unzione dello Spirito Santo.<sup>16</sup> La consacrazione divina – come vocazione del Padre, azione attuale di Cristo e unzione dello Spirito – e la consacrazione personale, come oblazione di sé, convergono in un atto ministeriale della Chiesa, che efficacemente

<sup>16</sup> Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Vita consacrata*, n. 30.

fa sì che la persona entri a far parte di uno stato di vita consacrata a Dio, appartenente in modo costitutivo all'essenza della Chiesa.<sup>17</sup> Ciò che inizialmente era solo sul piano della relazione soggettiva della persona con Dio, nella professione, che è un sacramentale, assume un carattere ecclesiale in modo tale da costituire oggettivamente una forma stabile di vita nella Chiesa (c. 573). Per questo la Chiesa regola la professione dei consigli evangelici nella vita consacrata con delle leggi e non solo attraverso l'approvazione delle costituzioni o delle regole degli istituti.<sup>18</sup>

L'intervento della Chiesa è tale da configurare anche una consacrazione che possiamo chiamare "ministeriale", evidentemente da non confondere con la consacrazione ministeriale che si ha col sacramento dell'ordine.

I servizi che svolgono i membri degli istituti religiosi secondo quanto troviamo espressamente nel decreto *Perfectae caritatis*,<sup>19</sup> si configurano come veri e propri ministeri, in quanto: *a*) sono servizi stabili sanciti nelle costituzioni dell'istituto, quindi approvati dall'autorità ecclesiastica e inseriti nell'ordinamento canonico; *b*) vengono assunti in modo stabile e pubblico da coloro che nella professione sono incorporati definitivamente nell'istituto; *c*) la Chiesa accoglie la professione tramite il superiore o la superiora dell'istituto e quindi conferisce alla persona il ministero o i ministeri che, secondo la missione specifica che riceverà dall'istituto, eserciterà a nome della Chiesa (c. 675, § 3).

In tutte le forme di vita consacrata, allora, riscontriamo tre dimensioni della consacrazione per la professione dei consigli evangelici: divina, personale, oggettiva o ecclesiale; negli istituti religiosi si aggiunge quella "ministeriale".

Con l'assunzione dei consigli evangelici nei movimenti ecclesiali, c'è una risposta a una vocazione divina da parte della persona, spesso anche in una forma di definitività, che corrisponde a quella che abbia-

<sup>17</sup> Cfr. *ibid.*, n. 3; 4; 16; 29; 31; 32; 63; 105; *Lumen gentium*, n. 13; 43; 44; 45; *Perfectae caritatis*, n. 1.

<sup>18</sup> Cfr. *Codex Iuris Canonici*, c. 576; *Lumen gentium*, n. 43.

<sup>19</sup> Cfr. n. 8 e 10.

mo chiamato consacrazione divina e consacrazione personale. Questo certamente non è privo di una dimensione e di un senso ecclesiale, in quanto ogni atto del cristiano è compiuto nella Chiesa ed è in relazione alla sua missione di salvezza. Sotto questo aspetto si può anche parlare di una “consacrazione per i consigli evangelici”, ma non in un senso pieno e stretto, in quanto manca l'intervento ministeriale consacratore della Chiesa, che si faccia mediatrice dell'atto divino di Cristo e dell'atto umano, e ufficialmente affidi una missione. Questo fa sì che i membri dei movimenti ecclesiali, anche di quelli approvati come associazioni pubbliche,<sup>20</sup> pur assumendo i consigli evangelici, rimangono pienamente e unicamente nello stato laicale o nello stato clericale diocesano, con una propria funzione profetica all'interno di tali stati.

Questo è ciò che li differenzia anche dai membri degli istituti secolari, che si trovano in un duplice stato: rimangono in quello laicale in mezzo al popolo di Dio, con tutti i doveri e diritti dei laici (c. 711; 224-231), o clericale, con tutti i doveri e i diritti dei chierici diocesani (c. 715; 273-289), ma acquistano anche quello di consacrati per la professione dei consigli evangelici, con altri doveri e diritti specifici (c. 573; 574, § 1; 588, § 1; 710-730).<sup>21</sup>

I servizi che i membri dei movimenti ecclesiali svolgono, in quanto servizi riconosciuti dalla Chiesa con l'approvazione degli statuti, certamente hanno una dimensione ecclesiale, ma non si configurano come ministeri. Innanzitutto perché in genere tali movimenti sono approvati come associazioni private, quindi gli impegni dei membri non sono accolti dai moderatori a nome della Chiesa, poi perché i membri di essi non agiscono a nome della Chiesa, ma a nome del movimento. Nei movimenti, come associazioni private, quindi, gli impegni con cui vengono assunti i consigli sono puramente privati (c. 299).

<sup>20</sup> Per un approfondimento circa la differenza tra associazioni pubbliche e associazioni private cfr. G. GHIRLANDA, *Questioni irrisolte sulle associazioni di fedeli*, “Ephemerides Iuris Canonici” 49 (1993), 73-102.

<sup>21</sup> Cfr. anche GIOVANNI PAOLO II, *Vita consecrata*, n. 10 e 32.

Quei movimenti che sono eretti come associazioni pubbliche, invece, agiscono, sì, a nome della Chiesa (c. 313; 116, § 1), quindi i membri esercitano servizi a nome di essa, assimilabili a dei ministeri, tuttavia non in virtù di una consacrazione ricevuta dalla Chiesa, ma per la loro appartenenza al movimento, che molto spesso non comporta per tutti i membri l'assunzione dei consigli evangelici. Anche nei movimenti eretti ad associazioni pubbliche, quindi, non si può parlare di "consacrazione per i consigli evangelici" in senso stretto e pieno. Perciò è opportuno che anche in questi l'assunzione dei consigli evangelici rimanga a livello privato e quindi non sia ricevuta dal moderatore, per evitare che sia interpretata come una professione pubblica dei consigli evangelici (cfr. c. 1192, § 1).

Dalla natura degli impegni dipendono le modalità del loro scioglimento in caso di abbandono del movimento, oppure di dimissione da esso. È questo un punto che in genere rimane piuttosto vago negli statuti associativi.<sup>22</sup> Se essi fossero pubblici, lo scioglimento dovrebbe essere regolato nella stessa maniera che per gli istituti di vita consacrata (cfr. c. 686-704; 726-730; 742-746). Se fossero privati, invece, la dispensa sarebbe regolata dal canone 1196, ma, dato che questa comporterebbe anche la separazione dell'associazione o movimenti, potrebbe essere disposto negli statuti che la dispensa non avrebbe valore, se non ci fosse l'accordo dei moderatori dell'associazione o movimento.<sup>23</sup>

In conclusione, per evitare ambiguità, riguardo all'assunzione dei consigli evangelici nei movimenti, come in ogni altra associazione di fedeli, sarebbe meglio parlare di "consacrazione di vita", "oblazione della vita", "impegno".

### *La materia degli impegni con cui vengono assunti i consigli evangelici*

In generale è da dire che la materia degli impegni riguardo ai consigli evangelici dev'essere chiaramente espressa negli statuti, che vengono

<sup>22</sup> Cfr. B. ZADRA, *I movimenti ecclesiali*, cit., 132-134.

<sup>23</sup> Cfr. J. BEYER, *Vita associativa e corresponsabilità ecclesiale*, "Vita Consacrata" 26 (1990), 935.

approvati dall'autorità ecclesiastica, e non semplicemente nei regolamenti interni. Questo per una maggiore garanzia della coscienza, specialmente se i consigli fossero assunti con voto.

Una problematica particolare si apre riguardo all'assunzione dei consigli evangelici da parte dei coniugati.

Nel numero 62 della esortazione apostolica *Vita consecrata* viene fatta, lo dice espressamente il Papa, una «precisazione doverosa», cioè che «non possono essere comprese nella specifica categoria della vita consacrata quelle pur lodevoli forme di impegno che alcuni coniugi cristiani assumono in associazioni o movimenti ecclesiali, quando, nell'intento di portare alla perfezione della carità il loro amore, già "come consacrato" nel sacramento del matrimonio, confermano con voto il dovere della castità propria della vita coniugale e, senza trascurare i loro doveri verso i figli, professano la povertà e l'obbedienza». Questo in quanto manca almeno un elemento, che dalla *Vita consecrata* è stimato essenziale: la «castità perfetta, a buon diritto considerata la "porta" di tutta la vita consacrata». <sup>24</sup> Ciò, tuttavia, «non intende sottovalutare questo particolare cammino di santificazione», vale a dire la conferma con voto del dovere della castità coniugale, «a cui non è certo estranea l'azione dello Spirito Santo, infinitamente ricco nei suoi doni e nelle sue ispirazioni». <sup>25</sup>

Il contesto è quello del discernimento riguardo alle nuove forme di vita consacrata, ma la precisazione vale anche per quella "consacrazione di vita" dei laici, che l'assunzione dei tre classici consigli evangelici comporta e che può considerarsi in una certa misura analoga alla vita consacrata come stato di vita consacrata nella Chiesa. <sup>26</sup>

La castità coniugale, in quanto coniugale, è un dovere-diritto scaturente dallo stesso sacramento del matrimonio, quindi il confermarlo anche con un voto o altro sacro legame, sebbene manifesti e sostenga un dinamismo spirituale certamente opera dello Spirito, non con-

<sup>24</sup> Cfr. n. 62.

<sup>25</sup> *Ibid.*

<sup>26</sup> Cfr. *Lumen gentium*, n. 43.

figura una nuova consacrazione rispetto a quella battesimale e a quella “quasi consacrazione” ricevuta nello stesso sacramento del matrimonio.<sup>27</sup>

Fa parte del dovere della castità coniugale l’astinenza periodica esigita dalla regolamentazione delle nascite secondo i metodi naturali. Un consiglio è, invece, quello dell’astinenza periodica per dedicarsi, come dice san Paolo, alla preghiera (cfr. *1 Cor* 7, 5), specialmente in connessione con particolari periodi liturgici. Tuttavia, si tratta di un consiglio diverso da quello della castità celibataria, che comporta la perfetta e perpetua continenza (cfr. c. 599). Anche il caso di due sposi che, dopo anni di matrimonio, per ispirazione dello Spirito, dovessero assumere con voto o altro vincolo l’impegno di vivere fra di loro una vita di relazione fraterna, a mio parere, non costituirebbe veramente quella “consacrazione di vita”, che abbiamo individuato, in quanto anche questa condizione non sarebbe la stessa che quella di una castità celibataria, sebbene, bisogna riconoscerlo, si avvicinerrebbe in una qualche misura ad essa.

Sempre riguardo ai coniugati è preziosa anche la precisazione, ugualmente contenuta nel numero 62 della *Vita consecrata*, che nel professare la povertà e l’obbedienza i genitori non debbano trascurare i loro doveri verso i figli. Infatti i genitori hanno l’obbligo di rispettare la libertà dei loro figli nelle scelte fondamentali della loro vita. Sarebbe molto prudente non permettere un vincolo di povertà e di obbedienza di coniugi finché i figli non saranno maggiorenni. Infatti un vincolo di povertà, fino alla rinuncia talvolta di tutti i beni, sembra violare il diritto dei figli ad una certa stabilità economica in ordine al loro futuro e così condizionarli nelle loro scelte di vita; un voto di obbedienza, che comporti la mobilità missionaria, sembra violare il diritto dei figli ad una stabilità di relazioni sociali ed affettive, necessaria per il loro armonico sviluppo umano.

I coniugi debbono ricercare e conseguire la loro santità nell’adempimento amoroso di tutti i loro doveri coniugali e parentali, a cui sono

<sup>27</sup> Cfr. *Gaudium et spes*, n. 48; *Codex Iuris Canonici*, c. 1134.

già “corroborati o come consacrati” dallo stesso sacramento del matrimonio, vivendo quei valori di castità coniugale, povertà e obbedienza reciproca e alla Chiesa, che scaturiscono dalla loro vita cristiana.

### III. MOVIMENTI ECUMENICI

Alcuni movimenti si dicono ecumenici. Per evitare equivoci circa il senso di questa denominazione si deve tener presente quanto troviamo nell'esortazione apostolica *Christifideles laici*: «Il Pontificio Consiglio per i Laici è incaricato [...] di definire, insieme al Segretariato per l'Unione dei Cristiani, le condizioni in base alle quali può essere approvata un'associazione ecumenica in cui la maggioranza sia cattolica e una minoranza non cattolica, stabilendo anche in quali casi non si può dare un giudizio positivo».<sup>28</sup>

La denominazione *associazione ecumenica*, quindi anche *movimento ecumenico*, è ambigua, perché può essere adattata a diverse specie di associazioni.

1) Può essere chiamato movimento ecumenico un movimento interconfessionale, costituito da membri di varie confessioni religiose, con gli stessi diritti e obblighi. Un movimento di questo tipo non sottosta all'autorità ecclesiastica cattolica, perché non è un'associazione nella Chiesa cattolica. I cattolici, a ragione dell'esercizio del diritto di libera associazione, possono essere membri di questi movimenti. Il gruppo cattolico potrà esprimere la propria comunione con la Chiesa cattolica con un legame più o meno istituzionale con l'autorità ecclesiastica locale.

2) Se un movimento ecclesiale, approvato come associazione privata o pubblica, fa parte di un movimento ecumenico interconfessionale, sottosta all'autorità ecclesiastica. Dal momento che si tratta di un'associazione di fedeli ha competenza generale il Pontificio Consiglio per i Laici a motivo della materia; esso tuttavia, secondo la costituzione

<sup>28</sup> N. 31.

apostolica *Pastor Bonus*,<sup>29</sup> deve agire insieme al Pontificio Consiglio per l'Unità dei Cristiani, che gode di competenza a motivo del fine.

3) Secondo la *Christifideles laici*<sup>30</sup> possiamo considerare movimenti ecclesiali ecumenici solo quelli che, a norma dei loro statuti, ammettono dei battezzati non cattolici e chiedono l'approvazione nella Chiesa cattolica. Infatti, da questo documento deduciamo innanzitutto che non si tratta di movimenti nei quali sono ammessi come membri dei non battezzati, poiché questi, in quanto non sono membri della Chiesa di Cristo, non possono essere membri di un'associazione ecclesiale. Inoltre, se i battezzati non cattolici diventassero la maggioranza, il movimento ecumenico muterebbe la propria natura e si trasformerebbe in un movimento interconfessionale con le relative conseguenze giuridiche.

Il Codice non dice niente circa l'ammissione dei battezzati non cattolici come membri di un'associazione sia privata sia pubblica.

Come si può vedere dall'iter di formazione dei canoni sia del *Codex Iuris Canonici* sia del *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*, le due commissioni di riforma intendevano proibire l'iscrizione a pieno diritto dei non cattolici ad un'associazione sia privata sia pubblica, tuttavia il silenzio dei due Codici e i motivi addotti dai gruppi di studio, secondo la mente del legislatore, si possono interpretare nel senso che, a norma degli statuti approvati dall'autorità ecclesiastica, i non cattolici possono essere iscritti come membri non a pieno diritto, senza cioè che godano gli stessi diritti e siano tenuti agli stessi doveri dei membri cattolici. Questa interpretazione della mente del canone sembra confermata dalla *Christifideles laici*,<sup>31</sup> dove si tratta delle associazioni nelle quali anche i non cattolici sono considerati membri, ma non debbono costituire la maggioranza.

I non cattolici saranno retti da un particolare statuto, approvato a norma degli statuti generali del movimento. Comunque non potranno mai governare il movimento.

<sup>29</sup> Cfr. art. 21, § 1.

<sup>30</sup> Cfr. n. 31.

<sup>31</sup> Cfr. *ibid.*

A mio giudizio i non cattolici possono partecipare alle assemblee solo con voto consultivo. Infatti, nella commissione di riforma del Codice era presente il timore che se i non cattolici diventassero molto numerosi potrebbero influire su cambiamenti sostanziali degli statuti, mettendo in pericolo la natura del movimento stesso.<sup>32</sup> Invece, se formano un gruppo particolare dentro il movimento, essi possono essere nominati moderatori di questo gruppo. È, poi, assai opportuno che il consigliere spirituale (c. 324, § 2) o cappellano o assistente ecclesiastico (c. 317, § 1) del gruppo dei non cattolici sia un ministro non cattolico.

Nei movimenti ecclesiali nei quali ci sono membri che assumono i consigli evangelici con un vincolo, a mio parere i non cattolici possono emettere solo privatamente promessa o voto di castità, povertà e obbedienza, il cui contenuto va determinato da uno statuto particolare. La promessa o voto vanno emessi sotto condizione, così che se il non cattolico lascia l'associazione o il movimento, cessano gli obblighi che ne sono sorti. In tal modo non sono implicati l'autorità o il ministro cattolico nello scioglimento del vincolo di coscienza.

L'obbedienza, poi, sarebbe solo in riferimento all'osservanza degli statuti generali dell'associazione, in ciò che non si oppone alla fede non cattolica, e all'osservanza degli statuti particolari.

#### IV. FACOLTÀ DI FORMARE I CANDIDATI AGLI ORDINI SACRI E DI INCARDINARE I CHIERICI NELL'ASSOCIAZIONE

Vari sono i movimenti ecclesiali o altri tipi di associazioni che hanno un buon numero di candidati agli ordini sacri, i quali, però, hanno talvolta difficoltà di integrazione in un seminario diocesano o interdiocesano.

L'esortazione apostolica *Pastores dabo vobis* affronta il problema e afferma: «Anche le associazioni e i movimenti giovanili, segno e conferma della vitalità che lo Spirito assicura alla Chiesa, possono e devo-

<sup>32</sup> Cfr. "Communicationes" 16 (1986), 290; 15 (1983), 84-85; "Nuntia" 13 (1981), 91; 21 (1985), 32-33.

no contribuire alla formazione dei candidati al sacerdozio, in particolare di quelli che escono dall'esperienza cristiana, spirituale e apostolica di queste realtà aggregative. I giovani che hanno ricevuto la loro formazione di base in tali aggregazioni e che si riferiscono ad esse per la loro esperienza di Chiesa, non dovranno sentirsi invitati a sradicarsi dal loro passato e ad interrompere le relazioni con l'ambiente che ha contribuito al determinarsi della loro vocazione, né dovranno cancellare i tratti caratteristici della spiritualità che là hanno imparato e vissuto, in tutto ciò che di buono, edificante e arricchente essi contengono».<sup>33</sup>

Quanto qui affermato va collegato con il canone 246, § 4, che dà la libertà all'alunno di scegliere un «*moderator suae vitae spiritualis*» anche al di fuori dello «*spiritus director*» o degli «*spiritus directores*», o anche degli altri sacerdoti predisposti dal vescovo nel seminario, a norma del canone 239, § 2. In base a questo canone, proprio per dare concreta attuazione a quanto affermato nel passo citato della *Pastores dabo vobis*, il rettore del seminario non dovrebbe opporsi a che un seminarista abbia come «*moderator suae vitae spiritualis*» un membro del movimento da cui proviene e al quale rimane spiritualmente legato, a meno che il rettore non abbia delle fondate riserve circa la persona del «*moderator*» scelto e non sul fatto che faccia parte di tale movimento. Infatti, se la Chiesa ha approvato il movimento, ne ha approvato il metodo pastorale e la spiritualità.

Tuttavia, la *Pastores dabo vobis* aggiunge: «È quindi necessario che, nella nuova comunità del seminario nella quale sono riuniti dal vescovo, i giovani provenienti da associazioni e da movimenti ecclesiali imparino “il rispetto delle altre vie spirituali e lo spirito di dialogo e di cooperazione”, si riferiscano con coerenza e cordialità alle indicazioni formative del vescovo e agli educatori del seminario, affidandosi con schietta fiducia alla loro guida e alle loro valutazioni. Questo atteggiamento, infatti, prepara e in qualche modo anticipa la genuina scelta presbiterale al servizio all'intero popolo di Dio, nella comunione fraterna del presbiterio e in obbedienza al vescovo».<sup>34</sup>

<sup>33</sup> N. 68.

<sup>34</sup> *Ibid.*

Infatti, si deve tener presente che proprio per mantenere viva quella spiritualità che è stata all'origine della vocazione ed è ancora un fruttuoso alimento spirituale, i seminaristi provenienti da un movimento che ha una forte connotazione carismatica tendono spontaneamente a costituire nel seminario un gruppo a sé, con un certo danno della comunità di vita con gli altri seminaristi.

Allora, per mantenere vivo il carisma a cui sono chiamati a partecipare ed evitare nello stesso tempo le tensioni all'interno del seminario diocesano o interdiocesano, in alcuni casi è stata adottata la soluzione di concedere la facoltà al movimento di formare i propri membri agli ordini sacri in un seminario proprio, che sia però sotto la responsabilità e la vigilanza dell'ordinario del luogo, al quale spetterà, di stabilire, alla luce di chiari criteri, l'idoneità dei candidati e di ammetterli agli ordini sacri.<sup>35</sup>

È importante, però, tener presente anche i pericoli soggiacenti a questa soluzione. Infatti una formazione distinta da quella degli altri candidati al ministero sacro potrebbe semplicemente spostare il problema al momento dell'inserimento nel presbiterio e nel pieno dell'attività pastorale nella diocesi.

A mio parere la soluzione di permettere che un movimento abbia un seminario proprio dev'essere considerata in una prospettiva più ampia, in relazione, cioè, alla natura e alla finalità del movimento in questione e al problema dell'incardinazione. Se il movimento ha l'approvazione pontificia come associazione pubblica ed ha una finalità non strettamente diocesana, ma piuttosto missionaria, oltre la facoltà di avere seminari propri potrebbe ottenere anche quella di incardinare.

Il Codice non permette l'incardinazione nelle associazioni;<sup>36</sup> quindi l'incardinazione dei membri chierici di un movimento è fatta da un vescovo benevolo nella propria diocesi, ma con una convenzione con i

<sup>35</sup> Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Vita consecrata*, n. 62.

<sup>36</sup> Per un approfondimento su questo punto cfr. G. GHIRLANDA, *Questioni irrisolte sulle associazioni di fedeli*, cit., 91-96.

moderatori del movimento a norma degli statuti approvati, per il servizio del movimento stesso. La difficoltà sorge se, cambiando il vescovo diocesano, il nuovo vescovo, non benevolo verso il movimento, non tenesse conto della convenzione fatta tra il suo predecessore e il movimento, così che volesse disporre liberamente dei chierici incardinati nella sua diocesi, con danno sia alla vita personale di tali chierici, sia allo stesso servizio del movimento ecclesiale nella diocesi, il quale servizio può essere autentico ed efficace soltanto se corrisponde al carisma proprio del movimento.

Il *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*, nei canoni 579 e 351, § 1, permette che un chierico venga ascritto ad un'associazione per speciale concessione data dalla Sede Apostolica o, se si tratta di un'associazione patriarcale o metropolitana, di cui al canone 575, § 1, comma 2, per concessione del patriarca, col consenso del Sinodo permanente.

La statuizione dell'incardinazione all'associazione è introdotta nel *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium* senza discussione e pacificamente.

Coloro che si oppongono all'incardinazione in un movimento o altro tipo di associazione ritengono che la concessione di questa facoltà sia contro la costituzione della Chiesa, contro l'autorità del vescovo e la sua libertà e responsabilità verso l'amministrazione dei sacramenti, l'annuncio della Parola di Dio e l'azione pastorale.

Queste motivazioni sono assai deboli, perché secondo questo ragionamento anche gli istituti religiosi non dovrebbero godere della facoltà di incardinare, con danno pastorale e apostolico di tutta la Chiesa.

Dobbiamo fermarci su una considerazione di carattere generale. Un'angusta visione ecclesiologica concepisce l'azione pastorale, apostolica e missionaria solo in relazione ai sacerdoti diocesani incardinati nel territorio. La natura stessa della Chiesa fa sì che la vita di essa non venga espressa soltanto dalla Chiesa particolare, infatti, è compresa soltanto in relazione alla Chiesa universale, all'immagine della quale è formata.<sup>37</sup>

<sup>37</sup> Cfr. *Lumen gentium*, n. 23.

Molti movimenti ecclesiali nei quali si fa professione dei consigli evangelici, pur tenuto conto della natura diversa, hanno delle note proprie simili a quelle degli istituti di vita consacrata, quali l'universalità e un carisma collettivo che va rispettato fedelmente da parte di tutti.

Se il carisma di un movimento ecclesiale ha una nota di diocesanità, l'incardinazione nella Chiesa particolare esprime meglio il legame con l'ordinario del luogo e la dipendenza da questi, soprattutto nell'attività pastorale. Al contrario, un movimento ecclesiale il cui carisma ha come nota propria l'universalità e l'attività missionaria, riconosciuta e approvata con l'erezione ad associazione pubblica dalla Santa Sede, dovrebbe ottenere la facoltà di incardinare i propri chierici, per un miglior servizio apostolico e missionario a favore di tutta la Chiesa di Cristo, sia universale, sia particolare. Questa possibilità, ammessa dal relatore durante la Plenaria tenuta nel 1981 dalla commissione di riforma del Codice,<sup>38</sup> è ora sostenuta dal *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium* promulgato dalla Suprema Autorità nel 1990.

L'approvazione come associazioni pubbliche a norma del canone 301, § 1 sarebbe giustificata dal canone 782, che dichiara che la suprema direzione e coordinamento delle iniziative e delle attività missionarie compete al Romano Pontefice e al Collegio dei Vescovi.

Infine, altri sacerdoti, ascritti a una diocesi, possono essere collaboratori del movimento ecclesiale.

<sup>38</sup> Cfr. "Communicationes" 15 (1983), 86.

# I movimenti come luogo di una umanità trasfigurata

Mons. ALBERT-MARIE DE MONLÉON, O.P.

Il titolo che mi è stato proposto per questa conferenza è allo stesso tempo una constatazione e una speranza. In effetti, i movimenti ecclesiali che rappresentate a questo congresso mondiale testimoniano la realtà di una umanità trasfigurata, di una umanità nuova. Questa tuttavia rimane in attesa di uno splendore e di una realizzazione maggiori. Giovanni Paolo II a proposito dei movimenti ecclesiali parla di una fioritura nella Chiesa. Cito: «Uno dei doni dello Spirito al nostro tempo è certamente la fioritura dei *movimenti ecclesiali*, che sin dall'inizio del mio pontificato continuo a indicare come motivo di speranza per la Chiesa e per gli uomini. Essi [...] rappresentano una sicura novità».<sup>1</sup> Ora, la fioritura è una sorta di trasfigurazione delle piante e della natura. Di più, i fiori, nella loro fragile bellezza, portano anche la speranza di futuri abbondanti frutti. La fioritura, anche se attesa, preparata, sperata, ha sempre un carattere di novità.

I movimenti, nella loro grandissima varietà di espressioni e di forme spirituali, hanno generato nuovi stili di vita e di impegno cristiano. La loro prima comparsa nella Chiesa avvenne dopo la seconda guerra mondiale e soprattutto sulla spinta del Concilio. Molti nella

Nato a Parigi nel 1937, domenicano, ha partecipato alla nascita del Rinnovamento carismatico in Francia ed è assistente episcopale della Fraternità Cattolica, associazione internazionale di diritto pontificio che accoglie diverse comunità del Rinnovamento carismatico cattolico. Dal 1988 al 1999 è stato vescovo di Pamiers. Recentemente è stato nominato vescovo di Meaux. Fra le sue pubblicazioni: *Jésus-Christ est Seigneur* (1995), *Charismes et ministères* (1995), *Rendez témoignage* (1998).

<sup>1</sup> *Omelia della Veglia di Pentecoste*, "Insegnamenti di Giovanni Paolo II" XIX, 1 (1996), 1373; cfr. *Discorso agli aderenti al Cammino Neocatecumenale*, "L'Osservatore Romano", 25 gennaio 1997, 4.

Chiesa e nel mondo, sono rimasti sorpresi dalla loro novità che non ci si aspettava veramente e si sono domandati che cosa potesse significare.

Come sottolineava il cardinale Joseph Ratzinger nel suo colloquio con Vittorio Messori, con parole spesso citate: «Ciò che apre alla speranza a livello di Chiesa *universale* – e ciò avviene proprio nel cuore della crisi della Chiesa nel mondo *occidentale* – è il sorgere di nuovi movimenti, che nessuno ha progettato, ma che sono scaturiti spontaneamente dalla vitalità interiore della fede stessa. Si manifesta in essi – per quanto sommessamente – qualcosa come una stagione di pentecoste nella Chiesa [...]. Mi riferisco al Movimento carismatico, ai Cursillos, al Movimento dei Focolari, alle Comunità Neocatecumenali, a Comunione e Liberazione ecc.»<sup>2</sup>

È per questo carattere di novità nella vita cristiana, di vitalità interiore che vorrei affrontare i movimenti come fioritura che promette nuovi frutti.

Nella loro grande diversità i movimenti hanno punti in comune, degli aspetti simili nei quali essi si rivelano luoghi di umanità trasfigurata. Evidenzierò sei di questi ambiti che mi paiono luoghi essenziali e attivi di umanità nuova, in attesa di un compimento che si deve ancora realizzare: non c'è novità e trasfigurazione se non in Cristo e nell'incontro con lui; la vita nuova trasfigurata ha la sua sorgente nel Battesimo; essa si esprime nella ricerca della radicalità del Vangelo; la vita nuova si approfondisce nella condivisione fraterna; si manifesta nella testimonianza e coopera al rinnovamento della società; non c'è vita trasfigurata se non per opera dello Spirito Santo.

È chiaro che ciascuna di queste dimensioni è vitalmente legata a tutte le altre. Non c'è incontro con Cristo senza lo Spirito Santo, né testimonianza senza la radicalità del Vangelo ecc.

<sup>2</sup> V. MESSORI-J. RATZINGER, *Rapporto sulla fede*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo 1985, 41.

## I. L'INCONTRO DI CRISTO

All'origine, all'inizio di ogni nuova vita, di ogni rinnovamento della persona c'è un incontro di Cristo, una relazione personale, nella fede, con il Figlio del Dio vivente. L'umanità trasfigurata può venire soltanto dal contatto con colui la cui Trasfigurazione è stata al principio di un nuovo cammino di vita. Gesù è la fonte vera e inesauribile di ogni novità.

Secondo le parole sempre mirabili di sant'Ireneo: « Sappiate che ha portato ogni novità portando sé stesso, che era stato annunciato. Infatti era stato preannunciato che sarebbe venuta la Novità per rinnovare e rivificare l'uomo ».<sup>3</sup>

Per molti l'incontro, nuovo o reso di nuovo attuale, sorprendente o atteso, del Signore come Signore si situa all'interno stesso dei movimenti in occasione di raduni o di incontri più personali oppure, sebbene sia avvenuto al di fuori di un movimento, ad esso ha condotto. Perché essere afferrati da Cristo ha spesso come conseguenza il desiderio di ritrovare dei fratelli. Vissuto in modi molto vari, l'incontro personale con Cristo, in cui ci si sente raggiunti, riconosciuti da lui, ha, come in occasione della Trasfigurazione, una dimensione trinitaria. È riscoperta del Padre nell'esperienza della sua misericordia, nella manifestazione del suo amore. È comunione con il Figlio diletto.

È infine presentimento luminoso, nello Spirito Santo, di un altro mondo, apertura a un progetto di Dio. La riscoperta di Cristo Signore si accompagna anche, per chi la compie, a una presa di coscienza dei propri limiti, delle proprie incapacità, del proprio peccato e del bisogno di aiuto e perdono. In altri termini, è una conversione che cambia non solo lo sguardo, orienta di nuovo la vita, ma trasforma anche l'aspetto esterno. Come dice il salmo: « Guardate a lui e sarete raggianti » (*Sal* 34, 6).

Lo sguardo rivolto verso il Signore nella conversione è anche e soprattutto, in primo luogo, lo sguardo del Signore che si rivolge verso

<sup>3</sup> *Adversus haereses* IV, 34, 1, a cura di A. Rousseau et al., Cerf, Paris 1965 (*Sources chrétiennes*, 100), 846.

colui che egli chiama. San Giovanni ci riferisce che Gesù voltandosi vide i due discepoli che lo seguivano e « disse: “Che cercate?”. Gli risposero: “Rabbi dove abiti?”. Disse loro: “Venite e vedete” » (Gv 1, 38-39). Voltando il suo viso verso i discepoli Gesù li illumina ed essi sono trasformati, trasfigurati.

Anche quando Andrea si recò da suo fratello Simone e gli disse: « Abbiamo trovato il Messia » (Gv 1, 41) doveva avere nello sguardo e sul volto qualcosa di luminoso, di stupito che avrà colpito suo fratello. Ecco perché l'espressione “ i movimenti luogo di una umanità trasfigurata ” non è solo una metafora pia. Molto spesso infatti si constata che i membri dei movimenti ecclesiali hanno qualcosa di luminoso. Noi forse non lo percepiamo più perché vi siamo abituati, ma le persone estranee lo notano rapidamente e questo le coinvolge, le attrae. Non bisogna sorprendersi che l'incontro con il Signore abbia un riflesso sul volto e sul comportamento di coloro che l'hanno vissuto. La comunione con Cristo vivente non è solo una realtà spirituale e puramente interiore, si riflette in tutta la persona, si vede, si nota.

Vorrei proporvene due esempi tratti dal mondo dei mezzi di comunicazione. Esaminando le fotografie che settimanali e riviste, cristiani e non, scelgono quando vogliono dare un'immagine positiva della Chiesa – talvolta succede – ho notato, almeno in Francia, che, nella maggioranza dei casi, queste fotografie erano scattate in occasione di raduni o incontri di movimenti. Vengono scelte queste immagini perché i volti riflettono un'interiorità placata, luminosa, gioiosa, perché mostrano celebrazioni, attività, gruppi che hanno qualcosa di felice, di bello, di splendente.

Secondo esempio: mi hanno raccontato recentemente la storia di un operatore televisivo recatosi a filmare una Messa per la sua emittente. Concluse le riprese, si rivolse alla giovane donna, appartenente a una nuova comunità, che dirigeva il canto dell'assemblea: « Riprendo molte trasmissioni di varietà in cui si inquadrano di preferenza le belle stelline: bene, loro sorridono soltanto quando si accorgono che è accesa la spia rossa di registrazione della telecamera. Lei invece aveva sempre un viso dolce e sorridente, anche quando era fuori campo! ».

Senza esagerare la portata di questi segni valeva la pena richiamarli visto che parliamo di una umanità trasfigurata.

Ripetiamolo: la novità della vita e dell'impegno che si incontrano nei movimenti ha fundamentalmente la sua fonte e la sua ragione d'essere nell'incontro nuovo con Cristo, con la novità di Cristo. Se i movimenti ecclesiali costituiscono la «sicura novità» di cui parla il Santo Padre, questa si fonda su tale incontro, sulla conversione e l'unione a Cristo.

## II. LA GRAZIA BATTESIMALE

### *La novità del Battesimo*

La novità di vita, fonte di trasfigurazione, si basa sulla riscoperta dei sacramenti dell'iniziazione cristiana e, in particolare, del Battesimo e della grazia battesimale. «Ma non c'è nuova umanità – dice Paolo VI nella *Evangelii nuntiandi* –, se prima non ci sono uomini nuovi, della novità del Battesimo e della vita secondo il Vangelo». <sup>4</sup> Da parte sua Giovanni Paolo II afferma: «Non è esagerato dire che l'intera esistenza del fedele laico ha lo scopo di portarlo a conoscere la radicale novità cristiana che deriva dal Battesimo, sacramento della fede, perché possa viverne gli impegni secondo la vocazione ricevuta da Dio». <sup>5</sup>

Unendoci a Cristo, morto e risuscitato, il Battesimo fa di noi delle creature nuove: «Se uno è in Cristo, è una creatura nuova» (2 Cor 5, 17). La liturgia del tempo pasquale ci ha appena ricordato questa novità che Cristo dona ai credenti liberandoli dalla vecchiaia del peccato. Questa novità data dal Battesimo si traduce in modi diversi.

In primo luogo, il battezzato è solitamente condotto a una rinnovata frequentazione dei sacramenti in generale e in particolare dell'Eucarestia «perché è nei sacramenti – ci ricorda la *Catechesi*

<sup>4</sup> N. 18.

<sup>5</sup> *Christifideles laici*, n. 10.

*tradendae* – e, soprattutto, nell'Eucarestia che Gesù Cristo agisce in pienezza per la trasformazione degli uomini». <sup>6</sup>

La conversione a Cristo e la vita sacramentale portano generalmente ai fedeli: una nuova fiducia nel contenuto del mistero cristiano e della fede, nella Chiesa; una rafforzata sicurezza d'essere amati da Dio, di essere figli, Figli del Padre; uno sguardo nuovo, più misericordioso, più più fiducioso su di sé e sugli altri. Con la carità, una libertà nuova è data o ritrovata, libertà che viene dalla fiducia, ma anche dall'umiltà, da una esperienza di misericordia, per sé, per il mondo. Non ci si lascia più imprigionare negli stereotipi, nelle mode, nelle ideologie.

### *La Croce*

La vita nuova in Cristo ha origine nella sua Croce. La Trasfigurazione del Signore sul Tabor annuncia e prepara "l'esodo" della Croce. Ecco il motivo per cui i movimenti come luogo di una umanità trasfigurata sono anche luogo del mistero della Croce.

La gioia di avere incontrato il Signore e la vita nuova che ne deriva si accompagnano sempre a una comunione con il Cristo crocifisso. La novità evangelica non è senza rinunce, senza purificazioni, senza il mistero della Croce, altrimenti sarebbe poco cristiana e illusoria. Non solo perché la Croce, con i suoi fallimenti, le sue sofferenze, le sue incomprensioni, è al centro del mistero cristiano, ma anche perché la vita battesimale porta, mi sembra, una sensibilità e una compassione nuove per il mistero del male e delle sue conseguenze distruttive per l'umanità. La vita battesimale porta una compassione nuova di fronte alla sofferenza. Il Battesimo e gli altri sacramenti, la vita cristiana in generale, se sono vissuti in unione a Gesù, ci uniscono alla sua passione di cui una delle conseguenze è quella di dare a coloro che hanno sofferto una sensibilità particolare per gli effetti distruttivi del peccato e del male. La sofferenza – ed essa è ben presente al cuore del mondo moderno – può produrre due tipi contrari di effetti: il ripiegamento e

<sup>6</sup> N. 23.

l'aggressività, una sensibilità amara, oppure, se è unita alla passione di Cristo, una sensibilità e una vulnerabilità ancora maggiori verso Dio, il prossimo e il mistero della salvezza. La prova produce una sorta di delicatezza attenta, come una tenerezza, che si trova in Cristo risuscitato nei confronti degli apostoli, inquieti, confusi.

Sottolineiamo quanto l'incontro con Cristo vivo, la grazia battesimale e il mistero della Croce diano un cuore misericordioso. Vivere e testimoniare la misericordia – appello incalzante per i movimenti ecclesiali – è una delle fonti essenziali di un rinnovamento, di una trasfigurazione dell'umanità.

### *La Parola di Dio*

La riscoperta della grazia battesimale e della sua novità di vita comporta una riscoperta della Parola di Dio. Incontrare Cristo, consegnarsi a lui, essere immersi con lui nella sua morte e risurrezione, è anche consegnarsi alla Parola di Dio come « sorgente pura e perenne [della] vita spirituale ». <sup>7</sup> Nella Trasfigurazione il Padre fa udire la propria parola e la visione di Cristo trasfigurato dona a questa parola una profondità inesauribile e rende gli apostoli partecipi, nello Spirito, di questa trasfigurazione.

L'ascolto assiduo della Parola di Dio è una delle caratteristiche generali dei movimenti ecclesiali. Si frequenta, si studia la Scrittura. A questo proposito si può riferire quanto il Santo Padre diceva nel suo discorso del 29 settembre 1984 a Comunione e Liberazione: « È significativo a questo proposito, e occorre notarlo, come lo Spirito, per continuare con l'uomo d'oggi quel dialogo iniziato da Dio in Cristo e proseguito nel corso di tutta la storia cristiana, abbia suscitato nella Chiesa contemporanea molteplici movimenti ecclesiali ». <sup>8</sup> Questo passo che del resto precede immediatamente la frase ripresa dal Santo Padre nella sua omelia della Veglia di Pentecoste sulla fioritura dei movimenti

<sup>7</sup> *Dei verbum*, n. 21.

<sup>8</sup> "Insegnamenti di Giovanni Paolo II" VII, 2 (1984), 696.

ecclesiali nella loro varietà di forme, può applicarsi in modo particolare al dialogo che Dio continua a mantenere con l'umanità nella sua Parola, tramite la sua Chiesa, attraverso i movimenti e ciascuno dei loro membri.

Consegnandosi alla verità della Scrittura, i fedeli ne ricevono una nuova energia per crescere nella fede, essere illuminati negli aspetti molteplici della vita quotidiana e dei loro impegni, per attingere alla fonte divina della carità: «Non ci ardeva forse il cuore nel petto mentre conversava con noi lungo il cammino, quando ci spiegava le Scritture?» (Lc 24, 32). C'è un modo di ascoltare le Scritture col cuore che trasfigura chi le medita.

### III. LA RADICALITÀ DEL VANGELO

Un altro punto comune, evidente nei movimenti quali luogo di una umanità nuova, è il desiderio di ritrovare la radicalità del Vangelo e di impegnarsi in esso pienamente, in particolare con una vita più povera, più fraterna, una vita di condivisione, di disponibilità, di dono, di libertà, di gioia, e anche di entusiasmo. Il bisogno di comunione e la comunione fraterna vissuta realmente non significano che non ci siano disaccordi e a volte anche discordie, ma il ricorso sincero alla radicalità del Vangelo, appunto, aiuta a superarli.

Questo desiderio di radicalità, cioè di andare alla radice della vita nuova, si fonda evidentemente sulla conversione a Cristo, nel desiderio di seguirlo più completamente. Certo, si potrebbe dire che ritrovare la radicalità del Vangelo non è una cosa nuova nella Chiesa, ma è inevitabile constatare che quando la si ritrova e la si mette in opera diviene fonte fresca di una autentica novità. Il Vangelo vissuto è sempre nuovo, novità ben antica e tuttavia sempre nuova, per parafrasare sant'Agostino. È uno dei motivi dell'attrattiva che esercitano le comunità e i nuovi movimenti: molti hanno sete di dedicarsi all'ideale che il Vangelo propone.

#### IV. L'INCONTRO CON I FRATELLI

La comunione fraterna caratteristica dei movimenti, nel desiderio della radicalità evangelica del “vedete come si amano”, è anch’essa una dimensione importante di una umanità trasfigurata. Trasfigurata non significa ideale né cambiamento d’umanità, si tratta certamente degli stessi uomini e donne con il loro carattere e le loro debolezze, ma la vita fraterna fa apparire una umanità diversa, aperta, premurosa, amica. Una comunità che vive la comunione fraterna esercita un’attrattiva naturale soprattutto sui giovani, perché fa risplendere qualcosa della presenza di Cristo.

Certamente questa necessità di ritrovare dei fratelli si fonda sulla natura sociale dell’uomo, sempre in cerca dei suoi fratelli, fossero pure a lui ostili, come successe a Giuseppe quando andò in cerca dei suoi fratelli: «Mentr’egli andava errando per la campagna [l’uomo senza i suoi fratelli è sempre un errante], lo trovò un uomo, che gli domandò: “Che cerchi?”. Rispose: “Cerco i miei fratelli. Indicami dove si trovano a pascolare”» (*Gn 37, 15-16*).

Ebbene, la vita nuova in Cristo chiede prima di tutto, ha bisogno, del sostegno spirituale e fraterno. Si vede bene quanto sia difficile in un mondo secolarizzato, in una società frazionata e mobile, vivere da soli la vita cristiana. I fedeli provano un bisogno accresciuto di un sostegno reciproco, di luoghi di confronto e di approfondimento, di condivisione di uno stesso ideale di vita fondato su Cristo. Ecco perché il Papa ama dire: «Possiamo parlare di *una nuova stagione aggregativa* dei fedeli laici. Infatti, “accanto all’associazionismo tradizionale, e talvolta alle sue stesse radici, sono germogliati movimenti e sodalizi nuovi, con fisionomia e finalità specifiche: tanta è la ricchezza e la versatilità delle risorse che lo Spirito alimenta nel tessuto ecclesiale, e tanta è pure la capacità d’iniziativa e la generosità del nostro laicato”».<sup>9</sup>

Questa comunione fraterna, scoperta o ritrovata, trasforma gli uomini, li libera, dà loro una nuova fiducia, li rasserena, li purifica

<sup>9</sup> GIOVANNI PAOLO II, *Christifideles laici*, n. 29.

anche, poiché la vita fraterna non è priva di divergenze e neppure di opposizioni. Questo è il motivo per cui presuppone il perdono reciproco: settanta volte sette! L'incontro dei fratelli presuppone ugualmente l'impegno reciproco. La vita fraterna, qualunque essa sia, comporta un impegno comunitario. Si trova alla base di tutti i movimenti, malgrado la diversità delle forme di esistenza, un impegno, senza il quale l'associazione si scioglierebbe molto rapidamente o sarebbe soltanto un incontro occasionale. Questo impegno si vive sotto forme molteplici, nella ricerca di legami più profondi e più frequenti tra battezzati. Non c'è vita comunitaria senza impegno, senza un certo patto di alleanza. I movimenti e le comunità sono caratterizzati, nella loro diversità, da alcune esigenze fondamentali alle quali si impegnano le persone per diventare membri del gruppo.

Un'altra caratteristica, specifica dei movimenti ecclesiali come luogo di umanità nuova, nel quadro della fraternità ritrovata, è la comparsa di un gran numero di vocazioni sacerdotali o alla vita consacrata, con questo carattere comune di essere associate ai laici. Queste vocazioni sono un frutto particolarmente significativo dello Spirito Santo, maturato grazie al Concilio e dal Concilio illuminato. Nel corso dell'udienza generale del 5 ottobre 1994, svoltasi durante il Sinodo sulla vita consacrata, il Papa sottolineava la novità del tipo di vita consacrata nei movimenti o associazioni ecclesiali: «Questi "movimenti" o "aggregazioni", pur formandosi tra laici, orientano spesso i loro membri – o una parte dei loro membri – verso la pratica dei consigli evangelici [...]. È importante riconoscere in essi un segno dei carismi accordati dallo Spirito Santo alla Chiesa in forme sempre nuove, a volte imprevedibili [...]. È pure di notevole importanza e interesse la visione ecclesiale dei movimenti, nei quali si manifesta una decisa volontà di vivere la vita della Chiesa intera, come comunità di seguaci di Cristo, e di rifletterla nella profonda unione e collaborazione tra laici, religiosi e sacerdoti nelle scelte personali e nell'apostolato».<sup>10</sup>

<sup>10</sup> "Insegnamenti di Giovanni Paolo II" XVII, 2 (1994), 441-442; cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Vita consacrata*, n. 3-4.

La novità di vita si manifesta nei movimenti con la ricchezza, la varietà, la complementarità delle vocazioni. Di più, si trova all'interno stesso di ciascuna di queste vocazioni una diversità di espressioni, le une più contemplative, le altre più apostoliche o volte all'insegnamento... Diversità di vocazioni che deriva essenzialmente dalla varietà della chiamata di Dio, la grazia multiforme (*poikiles*) di cui parla la *Prima lettera di Pietro* (4, 10) e che costituisce la veste dai riflessi molteplici (cfr. *Sal* 45, 14; *Gn* 37, 3, nella traduzione greca dei Settanta) della tunica senza cuciture della Chiesa. Una diversità che corrisponde ugualmente ai bisogni apostolici estremamente diversi e spesso complessi del mondo moderno.

Sì, l'incontro con i fratelli risponde al bisogno della missione, dell'evangelizzazione. Come sottolinea il Santo Padre nella *Christifideles laici*, la «trasformazione dell'ambiente e della società può realizzarsi solo con l'opera non tanto dei singoli quanto di un "soggetto sociale", ossia di un gruppo, di una comunità, di un'associazione, di un movimento. Ciò è particolarmente vero nel contesto della società pluralistica e frantumata – com'è quella attuale in tante parti del mondo – e di fronte a problemi divenuti enormemente complessi e difficili».<sup>11</sup> La *Christifideles laici* sottolinea inoltre che i diversi motivi che spingono i fedeli a unirsi in gruppi – sostegno reciproco per una vita cristiana fervente in un mondo secolarizzato, necessità apostoliche ecc. – si radicano in una ragione più profonda di ordine ecclesiologicalo. Cioè che «la vita fraterna, intesa come vita condivisa nell'amore, è segno eloquente della comunione ecclesiale».<sup>12</sup>

La *Christifideles laici* si rifà al Concilio, che parlando dell'apostolato associato, lo definisce un «segno della comunione e dell'unità della Chiesa in Cristo».<sup>13</sup> La comunione a Cristo suscita la comunione alla Chiesa e viceversa – comunione che si iscrive e si manifesta nella vita dei movimenti e delle associazioni di fedeli quando rispondono ai cri-

<sup>11</sup> N. 29.

<sup>12</sup> GIOVANNI PAOLO II, *Vita consecrata*, n. 42.

<sup>13</sup> *Apostolicam actuositatem*, n. 18, citato in: GIOVANNI PAOLO II, *Christifideles laici*, n. 29.

teri di ecclesialità richiamati dalla stessa *Christifideles laici*.<sup>14</sup> La comunione ecclesiale, già presente e operante nell'azione di ogni individuo, trova un'espressione specifica nell'azione comunitaria dei fedeli laici, cioè in un'azione solidale condotta in una partecipazione responsabile alla vita e alla missione della Chiesa. Perché «solo all'interno del mistero della Chiesa come mistero di comunione si rivela l'«identità» dei fedeli laici, la loro originale dignità». <sup>15</sup>

Proprio da questa dignità originale, inscritta nel cuore della comunione ecclesiale, può nascere un'umanità nuova, trasfigurata, e fonte di trasformazione per la società.

## V. LA CHIAMATA ALL'EVANGELIZZAZIONE

A questo punto vorrei accennare, in modo sintetico poiché la cosa è largamente riconosciuta, alla dimensione evangelizzatrice dei movimenti ecclesiali. L'evangelizzazione – diceva il Papa a un convegno internazionale del movimento “Umanità Nuova”, sezione del Movimento dei Focolari – ha lo scopo di dilatare l'amore vivificante che viene dal Padre celeste manifestato in Cristo «a dimensione universale per coinvolgere tutta l'umanità in una nuova creazione». <sup>16</sup>

I movimenti hanno, più o meno tutti, un desiderio di inserirsi nel mondo e di trasformarlo, evangelizzando, come dice Paolo VI: «non in maniera decorativa a somiglianza di vernice superficiale, ma in modo vitale, in profondità e fino alle radici – la cultura e le culture dell'uomo, nel senso ricco ed esteso che questi termini hanno nella costituzione *Gaudium et spes*, partendo sempre dalla persona e tornando sempre ai rapporti delle persone tra loro e con Dio». <sup>17</sup> Poco prima, Paolo VI aveva definito l'evangelizzazione nel modo seguente: «Evangelizzare, per la Chiesa, è portare la Buona Novella in tutti gli strati dell'umanità e, col

<sup>14</sup> Cfr. n. 30.

<sup>15</sup> *Christifideles laici*, n. 8.

<sup>16</sup> “Insegnamenti di Giovanni Paolo II” VI, 1 (1983), 775.

<sup>17</sup> *Evangelii nuntiandi*, n. 20.

suo influsso, trasformare dal di dentro, rendere nuova l'umanità stessa: "Ecco io faccio nuove tutte le cose" (Ap 21, 5)». <sup>18</sup> È proprio questa la vocazione dei movimenti. Essi cercano, tramite la preghiera, di evangelizzare la famiglia, i giovani, la cultura, la vita professionale, la vita politica, con un accento più specifico sulla compassione, la preoccupazione per quanti hanno meno mezzi. Questa dimensione, veramente in sintonia con il desiderio di radicalità evangelica, non consente di chiudersi nella propria cerchia ristretta. È una chiamata all'universalità di cui ha parlato stamani il cardinale Joseph Ratzinger. Questa evangelizzazione è una delle linee di convergenza profonda di tutti i movimenti al di là della loro grandissima varietà di forme. Consentitemi di citare nuovamente la *Christifideles laici*: «Queste aggregazioni di laici si presentano spesso *assai diverse* le une dalle altre in vari aspetti, come la configurazione esteriore, i cammini e metodi educativi, e i campi operativi. Trovano però le linee di un'ampia e *profonda convergenza* nella finalità che le anima: quella di partecipare responsabilmente alla missione della Chiesa di portare il Vangelo di Cristo come fonte di speranza per l'uomo e di rinnovamento per la società». <sup>19</sup> E in un'altra occasione il Papa affermava che «nel cuore stesso delle società più secolarizzate, sorge una *nuova generazione di credenti*; [essi] parlano in maniera credibile all'uomo secolarizzato d'oggi, di un'altra luce differente dallo splendore delle cose visibili, di un'altra gioia diversa da quella della felicità terrena». <sup>20</sup>

## VI. LA NOVITÀ DELLO SPIRITO SANTO

Ultimo motivo, ma non di scarsa importanza, per cui i movimenti si manifestano come luogo di umanità trasfigurata è perché sono certamente, come dice il Santo Padre, "uno dei doni dello Spirito al nostro tempo".

<sup>18</sup> *Ibid.*, n. 18.

<sup>19</sup> N. 29.

<sup>20</sup> *Discorso ai partecipanti all'Assemblea Plenaria del Segretariato per i Non Credenti*, "Insegnamenti di Giovanni Paolo II" XI, 1 (1988), 564-565.

Non c'è vera novità, né vita trasformata, né trasfigurazione senza lo Spirito di Cristo. Se Gesù, venendo nel mondo, porta ogni novità è perché porta con sé lo Spirito di Amore, lo Spirito Santo che è egli stesso novità e che può e vuole rinnovare tutto. Ma il primo effetto dell'azione dello Spirito Santo, attirando a Cristo, è quello di suscitare nei discepoli il desiderio della santità, cioè dell'appartenenza totale, completa a Dio. Un'esistenza trasfigurata è la chiamata alla santità; l'umanità trasfigurata è l'umanità santificata, cioè l'opera dello Spirito Santo. Non si può riassumere la vocazione dei movimenti nella Chiesa e nel mondo attuali se non come vocazione alla santità, in risposta alla vocazione universale alla santità del Concilio Vaticano II.

Perché ad attrarre nelle nuove comunità sono il primato della radicalità evangelica e le sue esigenze? Perché quella così descritta è la via alla santità e la santità risplende e attrae. Questa non è in prima istanza una perfezione morale e il risultato di un'ascesi programmata, ma l'appartenenza completa e colma d'amore a Dio, che accoglie noi peccatori per farne dei figli dilette. «La vocazione alla santità dev'essere percepita e vissuta dai fedeli laici, prima che come obbligo esigente e irrinunciabile, come segno luminoso dell'infinito amore del Padre che li ha rigenerati alla sua vita di santità. Tale vocazione, allora deve dirsi una *componente essenziale e inseparabile della nuova vita battesimale*, e pertanto un elemento costitutivo della loro dignità».<sup>21</sup> Questa vocazione alla santità è inoltre «*intimamente connessa con la missione*».<sup>22</sup>

## CONCLUSIONE

In conclusione vorrei riprendere le magnifiche parole di Sant'Ireneo, sempre attuali, sempre nuove: « Appunto per questo [lo Spirito] discese anche sul Figlio di Dio, divenuto figlio dell'uomo: con lui si abitua-

<sup>21</sup> GIOVANNI PAOLO II, *Christifideles laici*, n. 17.

<sup>22</sup> *Ibid.*

va ad abitare nel genere umano e a riposare sugli uomini e ad abitare nella creatura di Dio; realizzava in essi la volontà di Dio e li rinnovava facendoli passare dall'antichità alla novità di Cristo».<sup>23</sup>

La novità dello Spirito, portata dallo Spirito venuto da Dio, è l'uomo trasfigurato a immagine di Cristo (cfr. 2 Cor 3, 18) e, attraverso questo uomo trasfigurato e in quest'uomo, sono le primizie della trasfigurazione dell'umanità e, un giorno, del cosmo stesso.

<sup>23</sup> *Adversus haereses* III, 17, 1, a cura di A. Rousseau e L. Doutreleau, Cerf, Paris 1974 (Sources chrétiennes, 211), 330.

### **III**

## **La missione dei movimenti ecclesiali. Tavola rotonda**

## Un nuovo slancio missionario

BRIAN SMITH

Quando consideriamo i movimenti presenti oggi nella Chiesa e riflettiamo su un nuovo slancio missionario, potrebbe essere opportuno richiamare lo straordinario racconto della vicenda del grande Saulo, che poi sarebbe diventato Paolo, l'Apostolo dei Gentili che compì la più grandiosa missione apostolica nell'ambito delle prime comunità cristiane.

Nato a Townsville (Queensland, Australia) nel 1931, è Presidente della Catholic Fraternity of Charismatic Covenant Communities and Fellowships ed è membro del Pontificio Consiglio per i Laici.

L'incontro di Paolo con Cristo non mutò solo il suo modo di pensare e comprendere Dio, ma cambiò la sua vita intera. Trovata questa nuova relazione con Cristo, si aprì davanti a lui, in conseguenza di questa, una missione incredibile di azione apostolica. Era chiamato non solo alla relazione con Cristo, ma anche alla missione di Cristo. Paolo oggi è considerato uno dei migliori teologi che la Chiesa abbia mai avuto.

Il suo viaggio, che ha inizio con una vita da fariseo devoto (cfr. *Gal* 1, 11-14), arriva a un vertice sorprendente nell'incontro con Gesù sulla via di Damasco.

«Io sono Gesù, che tu perseguiti» (*At* 9, 5). Questa rivelazione avrebbe dato a Paolo una intelligenza straordinaria dell'unione tra Cristo e le sue membra. Questa intelligenza avrebbe improntato tutto il suo insegnamento futuro, ma c'era ancora altro che Paolo doveva sperimentare e apprendere. L'incontro con Cristo lo portò alla cecità finché arrivò un discepolo, Anania, il quale lo guarì imponendogli le mani, lo battezzò (cfr. *At* 9, 17-18) e gli offrì una parola di sapienza a proposito della sua chiamata e della sua missione futura. A Gerusalemme Barnaba presentò Paolo agli apostoli ed egli divenne testimone con loro nella città (cfr. *At* 9, 27).

Questa è stata l'esperienza anche all'interno del Rinnovamento Carismatico Cattolico e delle comunità carismatiche. Per quanto l'esperienza del cosiddetto «battesimo nello Spirito» o «effusione dello Spirito» sia meravigliosa, occorre che gli apostoli portino essi stessi la vita rigeneratrice dei sacramenti al nuovo discepolo, occorre apprendere la sapienza dal cammino di fede della Chiesa, camminare in compagnia cristiana con altri che abbiano lo stesso spirito e lo stesso cuore (cfr. At 2, 42-47), e operare in armonia con l'apostolo locale (il vescovo) e il Pastore universale.

Nel Rinnovamento Carismatico e nelle comunità di alleanza troviamo questi stessi elementi del percorso di san Paolo verso la fede che possono essere riassunti nel modo seguente.

*Incontro con Cristo:* un incontro e una relazione personali; una ricerca di Dio che continua nella vita quotidiana; un senso di chiamata e missione che sgorga dal Battesimo.

*Rinnovamento nello Spirito Santo* ed effusione dei carismi che non devono essere considerati come trofei o ricompense, ma come mezzi di incoraggiamento, consolazione e costruzione del Corpo di Cristo.

*I sacramenti,* specialmente il sacramento della guarigione, la Riconciliazione e l'Eucaristia.

*Compagnia e comunione:* senso di appartenenza; comunità come dono dello Spirito in cui persone non sposate, vita familiare, stato consacrato e vocazione al sacerdozio possono essere alimentati e sostenuti.

*Il senso della missione:* il bisogno di dire ad altri quello che Dio opera nella nostra vita invitandoli a sperimentare lo stesso; è nel contesto di una comunità che si può impartire la formazione cristiana e che si può coltivare in chi si è da poco convertito al Signore la mentalità di fede della Chiesa.

Questo nuovo slancio missionario, perché continui a essere efficace, deve sorgere da un tale incontro con Dio attraverso Gesù Cristo. Ha bisogno del fondamento di una comunità che possa sostenere il ministero in un lungo periodo e in circostanze difficili. Deve operare in armonia e comunione con il vescovo locale e con il Pastore universale.

La chiamata alla missione deve rimanere in unione con Gesù e in una condizione di apertura al suo Spirito in modo dinamico, se intendiamo adempiere alla nostra responsabilità battesimale, e così compiere il nostro destino in Gesù.

Queste grazie del Rinnovamento non sono date solamente per il rinnovamento della Chiesa, ma perché la Chiesa stessa possa diventare testimone autentica di fronte al mondo. Il mondo oggi sente il richiamo di molte voci, vede molti messia e conosce tante promesse non mantenute. Se noi cristiani vogliamo proclamare il lieto annuncio di Gesù Cristo, dobbiamo dimostrarci suoi testimoni autentici con la qualità della vita che viviamo. È l'autenticità di una vita vissuta per Dio a fare sì che il mondo torni a riflettere e si domandi come questo potrebbe essere possibile senza la potente presenza di Dio.

Gesù ci ricorda: «Se rimanete in me e le mie parole rimangono in voi, chiedete quel che volete e vi sarà dato. In questo è glorificato il Padre mio: che portiate molto frutto e diventiate miei discepoli» (*Gv* 15, 7-8).

Il mondo desidera ardentemente incontrare il suo Salvatore Gesù Cristo. Allo stesso tempo ricordiamo che Cristo ha affidato la sua missione alla Chiesa. È tempo che prendiamo sul serio la responsabilità di essere strumenti di Gesù così che il mondo possa sperimentare il suo amore, la sua compassione e la sua salvezza.

## Il compito di educare

GIANCARLO CESANA

Per parlare di questo tema non posso fare a meno di citare tre punti attraverso cui don Giussani riassume la problematica inerente il compito educativo nel suo libro *Il rischio educativo*, in particolar modo nell'introduzione.<sup>1</sup> Però vorrei fare prima una premessa: qualche tempo fa, essendo io un medico del lavoro e occupandomi di ricerche sullo stress da lavoro, sono stato invitato a parlare del lavoro degli educatori a un gruppo di studenti e laureati dell'Università Cattolica di Milano.

Nato a Carate Brianza (Milano) nel 1948, professore di Medicina del lavoro presso l'Università statale di Milano-Bicocca, è membro del Consiglio nazionale e dell'Esecutivo della Fraternità di Comunione e Liberazione.

Mentre discutevamo, mi è venuto di fare una domanda: «Qual è secondo voi la differenza tra lavoro educativo e lavoro psicologico, qual è la differenza tra gli psicologi e gli educatori?». Non ho avuto risposta. E ho cominciato lì ad avere conferma del perché i fallimenti educativi finiscano dallo psicologo e del perché così facilmente gli educatori si facciano coordinare dagli psicologi; nonché del disastro che è, per la società moderna, intendere l'educazione come una forma minore di psicologia e il ritenere che siano i discorsi, le analisi a convincere.

In un altro suo libro, don Giussani fa un'osservazione che secondo me è fondamentale, cioè dice (cito a senso): «A quanti è capitato nel rapporto coi giovani di dire loro "Hai capito quello che dico?". E loro rispondono: "Sì". "Hai obiezioni a quello che dico?". E loro rispondono: "No". "Allora fa quello che dico". E loro rispondono: "No"».<sup>2</sup> È frequentissimo, soprattutto nei figli nei confronti dei genitori. Perché

<sup>1</sup> Cfr. L. GIUSSANI, *Il rischio educativo. Come creazione di personalità e di storia*, Società Editrice Internazionale, Torino 1995, XIII-XXV.

<sup>2</sup> Cfr. Id., *Porta la speranza*, Marietti, Genova 1997, 56.

questo? Perché, dice don Giussani, l'educazione deve rivolgersi a qualcosa di più fondamentale nell'esperienza esistenziale che non semplicemente la capacità intellettuale del giovane. L'educazione deve rivolgersi a una dimensione essenziale, quasi biologica della persona: la libertà. La persona è una, e agisce tenendo tutto insieme, biologia, psiche e quant'altro, ma dentro questa nostra unità emerge l'anima, cioè emerge la libertà. L'educazione si rivolge alla libertà, per evocare la libertà è necessario proporre la verità. E da questo punto di vista comprendiamo quanto l'educazione sia importante. È importante proprio perché non sostituisce la libertà, ma la fa venir fuori, accende la sensibilità, la approfondisce, mette la persona di fronte alla necessità di aderire, di partecipare, di essere con. In secondo luogo l'educazione è importante, perché l'educazione è il futuro. Il compito educativo riguarda il futuro, riguarda i giovani, riguarda ciò che sarà dopo di noi. Qui affronto i tre punti di don Giussani.

Il primo. Se è la verità che evoca la libertà, e quindi se l'educazione è una ricerca di verità è impossibile non partire dalla tradizione, perché se educando comunico la verità, è implicito che io comunichi qualcosa che è più grande di me, non qualcosa che ho inventato io, ma qualcosa che mi è stato consegnato, qualcosa che mi è stato dato, a cui io stesso obbedisco. Infatti il fattore fondamentale dell'educazione è invitare il giovane a seguire qualcosa che io seguo, perché l'educando deve avere la possibilità di verificare la proposta dell'educatore. Altrimenti non è educazione: è plagio o tentativo di rendere schiavi, di impossessarsi dei giovani. Inoltre che si parta dalla tradizione è molto importante praticamente. Mi ricordo che la prima volta che ho sentito don Giussani, e l'ho sentito da un registratore, faceva grosso modo questo discorso: «Molti abbandonano la Chiesa, la fede cristiana semplicemente perché non la conoscono. Però molti continuano ad avere il problema della verità. Ma come fanno, ma come fare a cercare la verità? Vi mettete a studiare tutte le ipotesi culturali, tutte le ipotesi religiose? Non vi basta la vita. Per cercare la verità cominciate dalla tradizione nella quale siete stati inseriti, cominciate da quello che vi è stato dato, da quello che avete davanti come realtà prossima, vicina e da lì partite per affrontare

tutto il resto. Il vostro cuore e la vostra intelligenza vi diranno se quello che fate è giusto o sbagliato». Io non avevo mai sentito proporre la tradizione in questi termini.

Infatti (secondo punto, che mi sembra estremamente rilevante) la tradizione, per poter essere incontrata, riconosciuta, per poter essere vissuta, deve essere all'interno di un vissuto presente. Cioè, la tradizione non è semplicemente un passato, qualcosa di accaduto, che mi è stato dato e che adesso non vive più. Come diceva monsignor Scola ieri, la tradizione è qualcosa che vive adesso, che è presente adesso. Perché uno possa interessarsi al passato deve incontrare il passato nel presente, in qualcosa che c'è adesso, in qualcosa che appunto interessa, nasce solo da un avvenimento, da qualcosa che colpisce la libertà, da un essere provocati. E infatti l'educazione, secondo me, è innanzitutto una forma di provocazione della libertà ad aderire al vero. Questo a me risulta in termini quanto mai evidenti dall'esperienza che ho fatto. Io sono stato educato cristianamente, in modo anche abbastanza sistematico e severo, negli anni '50. Sono cresciuto in una zona del nord di Milano, la Brianza, che è chiamata la Vandea d'Italia, dove c'era un sistema educativo con gli oratori, le suore ecc. A quattordici anni ho lasciato la fede cattolica. L'ho lasciata perché era fatta di una serie di principi che non capivo, di dogmi, e di una morale che non riuscivo a vivere. Fino a che ho incontrato il movimento. Che cosa ha voluto dire incontrare il movimento? Ha voluto dire che io, quella stessa fede che mi era stata data dai miei genitori, alla quale ero stato educato, che avevo smarrito perché non avevo capito, l'ho rivista, l'ho rincontrata in modo più adeguato a me. Infatti che cos'è il carisma (non dico teologicamente, dico secondo la mia esperienza)? È qualcuno che ti spiega le cose nel modo più adatto a te per capirle. Per me l'incontro col movimento è stato l'incontro col cristianesimo, attraverso una modalità estremamente corrispondente a quello che io cercavo. E che cosa cercavo io? Cercavo che la mia personalità venisse valorizzata nella sua totalità, cioè come capacità di rapporto con la realtà, come ragionevolezza, come affezione. Soprattutto la ragionevolezza: per essere cristiani non bisogna sacrificare l'intelligenza, anzi bisogna usarla. Mi pare

fosse stato Paolo VI a domandarsi se ai cattolici l'intelligenza era stata data per usarla o per farne olocausto. L'essere cristiani è rapporto più adeguato col reale, come abbiamo sentito anche ieri sera nell'ultimo intervento, è un'umanità più vera, più corrispondente a ciò che gli uomini desiderano essere. Perché la verità è quello per cui siamo fatti ed è quello che ci rende più corrispondenti al come siamo fatti.

Terzo punto, e finisco. L'educazione dev'essere un'educazione alla critica, a una capacità critica. Qui c'è proprio un chiarimento da fare nelle parole, perché la parola *critica* ha oggi assunto una connotazione eminentemente di tipo negativo, di tipo distruttivo, esattamente come la parola *problema* è fatta coincidere con la parola *dubbio*. Mentre la critica è come sbucciare un frutto spinoso: è tirar via le cose che non vanno bene per far emergere il positivo. Questa è la critica, perché non serve a niente vedere le cose che non vanno. Si vive per ciò che esiste, per ciò che positivamente esiste, non per ciò che non c'è. Così il fatto che la vita sia problematica vuol dire che la vita pone continue domande, non che l'approccio alla vita è determinato dalla dubbiosità. Il dubbio non muove nulla, il dubbio paralizza. Quindi, l'educazione, se è una provocazione alla critica, è una provocazione a fare esperienza, cioè non solo a provare, ma a giudicare ciò che si prova, cioè a valutare la positività o la negatività di ciò che si prova. Dentro ogni uomo esiste un principio del buono, del bello, del vero, che inevitabilmente lo porta a valutare, a giudicare, a verificare tutto quello che incontra. Ed è caratteristico dell'uomo dire: «Questo è giusto, questo è sbagliato». Ed è caratteristico dell'uomo cercare in tutto ciò che incontra il senso, il significato. Che cos'è il significato delle cose? Il rapporto che le cose hanno fra di loro. Il rapporto che le cose hanno con la totalità, con l'Essere. E uno sguardo umano è uno sguardo che suggerisce un senso, che suggerisce un rapporto. Il mio cane non ha uno sguardo così. Perciò se guardo a me (e questo è anche un grandissimo principio ecumenico perché cos'è l'ecumenismo se non la valorizzazione di questa terra comune in cui gli uomini sono stati posti, che è il riconoscimento di questa unica tensione a Dio?), devo riconoscere che attraverso un vissuto presente, un qualcosa di presente in cui mi sono imbattuto, ho

ricevuto un messaggio che viene da lontano nel tempo: sono stato invitato a metterlo davanti agli occhi, a guardarlo, a paragonarlo col mio cuore, con come sono fatto io, valutarne la ragionevolezza e la proporzione con la realtà, la corrispondenza con la realtà e a riconoscerne la verità, cioè a riconoscere che le cose stanno così e quindi ad aderire. Con l'aiuto di una compagnia, con una comunionalità, con un'amicizia, senza la quale sarei abbandonato alle tempeste del mio animo, alla mia fragilità. Abbiamo bisogno di amici per compiere così la nostra fisionomia di uomini, come coscienza personale e come posizione che abbiamo davanti a tutti. Termino con una frase di don Giussani che mi sembra particolarmente significativa del fatto che l'educazione è un fattore di apertura, di ragionevolezza ed è una provocazione della libertà. Dice don Giussani: «Fin dalla prima ora di scuola ho sempre detto: "Non sono qui perché voi riteniate come vostre le idee che vi do io, ma per insegnarvi un metodo vero per giudicare le cose che io vi dirò. E le cose che io vi dirò sono un'esperienza che è l'esito di un lungo passato: duemila anni"».<sup>3</sup> Cioè l'educazione non è una sostituzione della libertà, ma è una proposta alla libertà di verificare un'ipotesi di lavoro circa la verità.

<sup>3</sup> Id., *Il rischio educativo*, cit., XV.

## La costruzione di un mondo più umano: cultura e lavoro

LUIS FERNANDO FIGARI

**F**in da quando, nel passato decennio, si svolsero i primi convegni dei movimenti ecclesiali mi fu chiaro che era fondamentale che noi – benedetti dal dono dello Spirito Santo nell’essere stati convocati a far parte di questa ricchezza della Chiesa di oggi che sono i movimenti ecclesiali – ci incontrassimo, ciascuno con il carisma da lui ricevuto, per approfondire, in spirito di preghiera e comunione fraterna, la responsabilità al servizio dell’evangelizzazione che Dio presenta ad ogni movimento nel suo piano divino, nella comunione al servizio della missione della Chiesa. I carismi hanno una dimensione feconda per l’edificazione di tutta la Chiesa. Credo fermamente che ogni dono – per il quale dobbiamo rallegrarci ed essere riconoscenti – porta con sé una responsabilità ecclesiale che con la grazia di Dio dobbiamo, con tutta umiltà, sforzarci di accogliere e mettere a frutto. I segni dei tempi sembrano suggerire che l’Altissimo nel suo piano conti su una risposta libera di ciascuno, nella comunione ecclesiale, al suo dono di amore ai diversi membri dei movimenti. Questo è il pensiero del Santo Padre e il grande Incontro con il quale si concluderanno queste giornate lo manifesta in modo molto chiaro.

Nato a Lima (Perù) nel 1947, è fondatore del Movimento de Vida Cristiana e del Sodalitium Christianae Vitae, società di vita aposolica che raduna chierici e laici consacrati.

### *L’“anticultura”*

Come Giovanni Paolo II ha detto più di una volta, è un dato di fatto che oggi viviamo immersi in una “anticultura” o “cultura di morte”, situazione che certamente non risponde al disegno divino per l’uomo e

per la sua convivenza sociale. Già nel suo tempo, Paolo VI, osservando il panorama mondiale, si chiedeva: «L'Oceano della incredulità, della indifferenza, della ostilità, dove oggi non arriva?». <sup>1</sup>

Circa ventuno anni dopo Giovanni Paolo II farà riferimento a quella che chiama «diaspora culturale dei cattolici», <sup>2</sup> descrivendola come una propensione a «ritenere ogni idea o visione del mondo compatibile con la fede», o anche come «facile adesione a forze politiche e sociali che si oppongano, o non prestino sufficiente attenzione ai principi della dottrina sociale della Chiesa sulla persona e sul rispetto della vita umana, sulla famiglia, sulla libertà [...], la solidarietà, la promozione della giustizia e della pace». <sup>3</sup> L'agnosticismo funzionale, il relativismo galoppante, la gravissima crisi della verità, l'atteggiamento "light" o "debole", l'adesione a teorie e ideologie che conducono alla costruzione dell'"anticultura" di un mondo che voltando le spalle a Dio diventa una minaccia per la realizzazione dell'uomo, non sono argomenti di fronte ai quali si possa fuggire nella fallace illusione di proteggersi emarginandosi dalla società in una specie di ghetto o bunker, credendo che così scompaia la grave sfida di quel "mondo" e di quella "diaspora culturale". Questa tragica realtà parla invece con forza del necessario rinnovamento della vita cristiana e costituisce un energico appello che allontana ogni facile ottimismo, ogni trionfalismo con cui si prenda di occultare quanto sta avvenendo. Piuttosto tale situazione riporta alla mente le parole che, ispirandosi all'Apostolo delle Genti, il papa Paolo rivolgeva al Sinodo dei Vescovi nel 1974: «Evangelizzare non è per noi invito facoltativo, ma è dovere stringente». <sup>4</sup>

<sup>1</sup> *Discorso inaugurale della terza Assemblea generale del Sinodo dei Vescovi*, "Insegnamenti di Paolo VI", XII (1974), 985.

<sup>2</sup> *Alla Chiesa italiana riunita a Palermo per il terzo Convegno ecclesiale*, "Insegnamenti di Giovanni Paolo II" XVIII, 2 (1995), 1204-1205.

<sup>3</sup> *Ibid.*

<sup>4</sup> *Discorso inaugurale della terza Assemblea generale del Sinodo dei Vescovi*, cit., 984.

### *Il piano di Dio*

Dio che è Vita, Libertà, Amore, è anche Dio della vita, della libertà e dell'amore. Egli ci dà queste dimensioni dell'essere, ci concede il dono della fede che illumina il cammino umano, e ci invita a condividere la gioiosa esperienza di incontrarci con il Signore Gesù nella Chiesa. Dunque l'uomo è stato creato per partecipare dell'amore della Trinità<sup>5</sup> e per riflettere tale amore nella sua vita intima, nei suoi rapporti con gli altri e nel suo essere e agire nel mondo.

Il grande progetto di Dio, radicato nella dinamica della comunione, della riconciliazione e della partecipazione, alla quale rispondono i dinamismi fondamentali della sua creatura prediletta, vuole per l'uomo una cultura di vita, di libertà, di amore, che lo porti alla propria realizzazione come persona. Una sana teologia della creazione esprime una dinamica positiva in cui l'uomo si trasforma nel cooperatore fondamentale di Dio.

Dio crea tutto, gratuitamente, a partire da una suprema abbondanza di amore, e tutto ciò che crea è buono, come si legge all'inizio della Sacra Scrittura. Lì, con immagini suggestive ci viene detto che la pace, l'armonia e la gioia erano connaturati alla razza umana, la quale cooperava con Dio nel portare avanti la creazione. Lo stesso lavoro nell'Eden ha questo senso di cooperazione. Ma, facendo cattivo uso della sua libertà, l'uomo pecca, si allontana da Dio negando il piano divino e introduce così la dinamica del peccato, delle lacerazioni, in sé stesso e in tutta la creazione, nella propria manifestazione culturale, così come nella ricerca di senso che dal fondo del suo essere<sup>6</sup> invoca una risposta di infinito. L'orizzonte dei doni meravigliosi di Dio appare oscurato dalla dinamica del peccato, dalla nebbia della morte, dal libertinaggio e dalla schiavitù, dall'odio, dall'ingiustizia, dalla mancata riconciliazione, in una parola, dall'anti-

<sup>5</sup> Cfr. Quarta Conferenza generale dell'episcopato latino-americano (Santo Domingo, 12-18 ottobre 1992), n. 121.

<sup>6</sup> *Mismidad* nell'originale spagnolo (N. d. T.).

amore. Tuttavia non scompare, rimane vitale nel profondo. Dalle origini della storia, il « mistero dell'iniquità » agisce sull'uomo (cfr. 2 Ts 2, 7-12), cercando di distorcere la libertà umana – che dovrebbe rivolgersi verso la verità, il bene e la bellezza, verso Dio –, per allontanare la vita di ciascun uomo, delle società e della cultura dalla via voluta da colui che è il Signore della storia. Così oggi, dice il Santo Padre, assistiamo con tristezza alla « perplessità di un uomo che spesso non sa chi è, donde viene e dove va ».<sup>7</sup>

L'Annunciazione e l'Incarnazione del Verbo eterno di Dio nel seno immacolato della sempre Vergine Maria e quanto ne è seguito, i misteri della sua Vita, Passione, Morte, Risurrezione e Ascensione ci distolgono da una prospettiva che potrebbe tingersi di pessimismo per situarci in un orizzonte pasquale pieno di speranza nel quale, per mezzo della forza della grazia, che ci chiama alla cooperazione, aderiamo vitalmente al Signore Gesù in un dinamismo ascensionale che trasforma il senso dell'agire e ci conduce alla vita piena.

### *L'uomo, artefice di cultura*

Già a partire dalla seconda narrazione della *Genesi*, e anche prima del peccato fontale, l'essere umano appare come un autentico creatore di cultura. Il Creatore presenta all'uomo un universo innominato affinché questi, mediante la designazione del nome (cfr. *Gen* 2, 19), vada umanizzando il suo ambiente naturale e, così facendo, la sua dimora culturale.

Vediamo qui come l'uomo sia invitato ad esprimersi tramite codici mentali e a divenire così partecipe dell'atto creativo.

Dio stesso appare come colui che lo invita affinché con la sua azione, cooperando con il Creatore, egli forgi il mondo dell'uomo, impregnando la terra e tutto l'universo della cultura delle fattezze interiori che egli stesso ha ricevuto nell'essere stato creato a "immagine e somiglianza" di Dio. In questo manifestarsi, al quale è invitato dall'Altissi-

<sup>7</sup> GIOVANNI PAOLO II, *Veritatis splendor*, n. 84.

mo, l'uomo si introduce in un orizzonte nel quale si proietta e allo stesso tempo aumenta lo svelarsi della realtà intrinseca della persona, con una teologicità che non può essere cancellata.<sup>8</sup> L'azione umana forgia l'ambito della cultura dove appare prima di tutto come "chi è" l'uomo per poi irradiarsi, a partire da questo suo ovvio primato, tanto verso sé stesso come verso il mondo delle cose che fabbrica e mette al suo personale servizio e al servizio degli altri mediante il lavoro, che, come afferma il Papa, «costituisce una dimensione fondamentale dell'esistenza umana sulla terra».<sup>9</sup> Così la cultura che l'uomo in quanto soggetto crea con la propria azione è allo stesso tempo espressione e ambito dell'essere umano. In questo processo, tramite il manifestarsi del suo essere più profondo, egli realizza anche sé stesso. Inoltre, con l'azione rettamente orientata, l'uomo coopera con Dio nella dinamica del manifestarsi della creazione. E la coscienza nella vita quotidiana di questa realtà di sintonia con il compiersi del piano di Dio offre un'occasione per il compiersi dell'umano e della sua natura, mentre proiettandosi nel cosmo, lo umanizza. In tutte le sue grandi realizzazioni, la persona impara a scoprire che esse «sono segno della grandezza di Dio e frutto del suo ineffabile disegno».<sup>10</sup>

Poco più di un anno prima della sua elevazione al soglio pontificio, il cardinale Karol Wojtyła indicava che l'uomo come artefice di cultura nell'agire e nel generare effetti o prodotti, esprime sé stesso, in certa misura si realizza e anche in un certo senso "crea" sé stesso, attualizzandosi, portando a un certo compimento le sue inerenti potenzialità.<sup>11</sup>

La vocazione dell'uomo come "artefice di cultura" ci mette in guardia contro l'idea che la persona si riduca alle varie azioni del processo lavorativo o al prodotto del suo lavoro, tanto intellettuale che materia-

<sup>8</sup> Per questa riflessione ho tratto alcuni spunti da K. WOJTYŁA, *Person and community. Selected Essays*, Peter Lang, New York 1993, specialmente dal saggio: *The problem of the constitution of culture through human praxis*, 263-275.

<sup>9</sup> GIOVANNI PAOLO II, *Laborem exercens*, n. 4.

<sup>10</sup> *Gaudium et spes*, n. 34.

<sup>11</sup> Cfr. K. WOJTYŁA, *The problem of the constitution of culture through human praxis*, cit., 266.

le. Nel manifestarsi dell'uomo, non bisogna mai prescindere dal primato ontologico e prassiologico della persona come tale, come creatura di Dio che ne riflette l'immagine. Così nella sua vita quotidiana l'orizzonte ultimo sarà quel senso oltre il quale non può esserci un senso ulteriore. Allora, nella misura in cui il manifestarsi dell'uomo nel quotidiano risponde alla sua originaria densità ontologica e alla tensione verso l'orizzonte religioso – nel quale il rapporto con Dio costituisce il nucleo –, il processo umanizzante che viene dal manifestarsi dell'uomo e del suo lavoro si proietta sulla realtà, umanizzando la società e imprimendo l'orma dell'uomo nell'universo.

Proprio questa dimensione di portatore di senso e di valori con cui l'uomo assume sé stesso liberamente e dinamicamente e si inserisce nel mondo, si accentua in certe realtà, disegnando il suo mondo in termini di valore o disvalore. Di qui l'enorme importanza di tener conto del peccato, la cui presenza costituisce un ostacolo per il retto dispiegarsi umanizzante dell'uomo nel lavoro e nell'edificazione della cultura e sconvolge – e non poco – lo spazio che sulla terra gli era destinato per vivere l'amore e la comunione, uno spazio di realizzazione e non un campo di battaglia dominato dalle divisioni.<sup>12</sup> Proprio per questo Giovanni Paolo II segnala la possibilità che gli effetti, i frutti del lavoro indirettamente si ritorcano contro l'uomo stesso.<sup>13</sup> Di qui deriva anche l'importanza fondamentale dell'adesione alla fede della Chiesa che con la sua luce illumina il retto sentiero, e nella quale si procede all'incontro configurante con il Signore Gesù, che, mentre redime, riconcilia e trasforma l'uomo, gli mostra la sua identità<sup>14</sup> e la direzione affinché il dispiegarsi della sua azione e la sua opera di artefice di cultura siano realmente fruttuosi e umanizzanti.

La presenza e l'azione dell'uomo, il suo ontologico manifestarsi, stabiliscono una situazione relazionale dinamica, nella quale egli diviene

<sup>12</sup> Cfr. Terza Conferenza generale dell'episcopato latino-americano (Puebla 27 gennaio-13 febbraio 1979), n. 184 e 281.

<sup>13</sup> Cfr. *Redemptor hominis*, n. 15.

<sup>14</sup> Cfr. *Gaudium et spes*, n. 22.

responsabile della gerarchia dei valori assunta nel rapporto uomo-mondo. Esiste un universo culturale strutturato secondo valori fondamentali che in ultima istanza rispondono o si oppongono alla natura dell'uomo come è stata creata da Dio. Questo universo, nella sua retta gerarchia di valori non può essere alterato, e di conseguenza degradato, senza che si producano gravi effetti contrari alla realizzazione dell'uomo. La corrispondenza a un retto manifestarsi conferisce senso al lavoro che imprime la sua orma nella straordinaria dimensione dell'umanizzazione. Disattendere il retto manifestarsi conduce al mondo della "cultura di morte", in cui l'influsso di tale dimensione negativa si fa pagare in termini di offesa alla dignità e ai diritti dell'uomo, di un possedere in eccesso a prezzo dell'ingiustizia verso gli altri, del manifestarsi di una ricerca di piacere illecito (che sprofonda la persona e chi le è vicino in dimensioni che attentano alla sua dignità), di potere per il potere, di violenza; insomma, di un processo di degradazione dell'umano.

Già Pio XII, nell'esortazione che è stata chiamata *Per un mondo migliore*, diceva: «È tutto un mondo, che occorre rifare dalle fondamenta, che bisogna trasformare da selvatico in umano, da umano in divino, vale a dire secondo il cuore di Dio».<sup>15</sup> Analogamente Paolo VI, nella sua straordinaria enciclica *Populorum progressio* invita gli uomini – oggi a distanza di più di trent'anni, con la dolcezza e la corposità del vino invecchiato – a trovare sé stessi e a assumere i valori superiori seminati da Dio nel loro essere più profondo,<sup>16</sup> aperti in umana fraternità al servizio dei fratelli, a passare, mediante il proprio attivo manifestarsi, da condizioni meno umane a condizioni sempre più umane, fino a raggiungere, mediante il loro manifestarsi nell'agire e creando cultura, la dimensione con cui l'indimenticabile Pontefice fa culminare il suo incoraggiante elenco programmatico: «la fede, dono di Dio accolto dalla buona volontà dell'uomo, e l'unità nella carità del Cristo, che ci chiama tutti a partecipare in qualità di figli alla vita del Dio vivente,

<sup>15</sup> *Esortazione ai fedeli di Roma* (10 febbraio 1952), in: *Discorsi e radiomessaggi di Sua Santità Pio XII*, vol. 13, 471.

<sup>16</sup> *Mismidad*, nell'originale spagnolo (N. d. T.).

Padre di tutti gli uomini». <sup>17</sup> Tutto ciò significa costruire un mondo più umano, vivendo quotidianamente secondo la verità che il Signore Gesù ci manifesta sulla persona e sulla convivenza sociale.

Nella prospettiva della fede che si affaccia al terzo millennio, possiamo affermare che è tempo di vivere la speranza, di manifestarsi uniti al Signore Gesù e alla verità che egli ci mostra nella Chiesa, affinché con la grazia dello Spirito Santo, guardando a Maria, Stella della Nuova Evangelizzazione, lavoriamo come instancabili artigiani della tanto agognata civiltà dell'amore.

<sup>17</sup> N. 21; cfr. anche n. 20.

## Carità e giustizia: sfide per i movimenti

ANDREA RICCARDI

Come i movimenti possono vivere la missione della Chiesa alle soglie del terzo millennio? Come possono farlo nel mondo del prossimo secolo, che si profila come globalizzato ma, allo stesso tempo, segnato da rinascite di senso identitario, da fratture, da conflitti tra differenti aree culturali e religiose? Come i movimenti possono vivere la missione della Chiesa di fronte alle grandi povertà che persistono e si allargano in un mondo che, per altro verso, conosce i punti più alti di sviluppo e di accumulazione della tecnologia e delle ricchezze in tutta la storia dell'umanità?

Nato a Roma nel 1950, fondatore della Comunità di Sant'Egidio, è ordinario di Storia del cristianesimo all'Università di Roma III.

Sono domande che la Chiesa si pone costantemente sulla sua missione lungo la sua storia bimillenaria; ma oggi acquistano una dimensione nuova di fronte a scenari inediti. D'altronde – ed è il fatto nuovo – oggi l'informazione ci porta a contatto diretto e personale, in tempo reale, con molte grandi miserie e tante contraddizioni del nostro mondo. È il villaggio globale. I mass media frugano ovunque. Milioni di telespettatori vedono le povertà e le ingiustizie di tante parti del mondo. Spesso questa visione diviene un quotidiano rito dell'impotenza. Vedendo immagini di guerra e di violenza, ci si chiede: che cosa posso fare? Oggi vedere provoca sempre meno indignazione morale e senso di responsabilità. C'è un processo di assuefazione a livello di massa che si inquadra nell'abbassamento del senso di responsabilità sociale e morale. C'è, quindi, una nuova responsabilità da costruire tra milioni di persone: come è possibile non amare quel fratello che vedo, pur a distanza, soffrire? Come è possibile restare inerti e impotenti di fronte alla sua immagine?

*Una fraternità cristiana senza confini*

I movimenti – a mio avviso – hanno una grande responsabilità nell'educare a non nutrirsi di quelle dosi di impotenza e di disinteresse che abitualmente ci vengono somministrate. I movimenti si caratterizzano, come diceva nella sua relazione il cardinale Joseph Ratzinger, per la loro apertura universale. Guardano a tutto il mondo, anche se non sono presenti ovunque. I problemi del mondo e delle Chiese rimbalzano, seppur sommariamente, nella loro vita. Nessuno e niente può essere considerato estraneo alla loro vita. Anzi spesso quello che è lontano diviene un interrogativo, se non una chiamata, per i movimenti.

Nella loro stessa realtà, i movimenti rappresentano un reticolo di fraternità cristiana universale attraverso la partecipazione di gente dalle diverse origini nazionali. Questo reticolo va al di là delle frontiere etniche e culturali, ma anche degli orizzonti chiusi, locali, dietro a cui il cristiano è tentato di vivere. L'esperienza dei movimenti, come altre nella storia della Chiesa, mostra in maniera evidente che la fede e la vita ecclesiale rendono il cristiano un cittadino del nostro mondo, grande e contraddittorio, e un fratello di tanti fratelli. L'anonimo autore della *Lettera a Diogneto* mette bene in luce questa condizione dei cristiani, che è frutto di una vita concepita come missione: «Ogni terra straniera è la loro patria e ogni patria è terra straniera».<sup>1</sup>

Per questo, i movimenti vivono il senso di una comunanza di destino tra genti diverse. Ciò avviene per la missione che li caratterizza, quindi per la tensione verso tutti, *ad gentes*; ma anche perché al loro interno rappresentano una fraternità di persone dall'origine diversa, strette in un comune senso di appartenenza e in uno slancio missionario. Nella vita dei movimenti, in misure e prospettive differenti, si percepisce che ciò che è lontano, non è estraneo, ma anzi interpella in maniera profonda. Povertà e sofferenze lontane sono per il cristiano una domanda non eludibile.

<sup>1</sup> *A Diogneto* V, 5, a cura di H.I. Marrou, Cerf, Paris 1951 (Sources chrétiennes, 33), 62.

L'uomo e la donna del 2000 saranno sempre più costretti a vivere in mezzo a gente diversa da un punto di vista etnico, culturale e religioso. Questa condizione di coabitazione, come già si vede in alcune parti del mondo, li sfiderà in maniera crescente alla comprensione o al conflitto. Il cristiano del 2000 è chiamato a vivere tra la mescolanza delle genti, la facilità dei contatti, l'esposizione a ogni informazione. La sua vita è sempre una missione: lo è nella testimonianza del Vangelo, lo è nel servizio ai poveri, lo è nel dialogo nella carità con tutte le genti con cui vive.

### *Dall'adolescenza alla maturità*

I movimenti conoscono la frontiera universale dell'uomo del 2000 e ne fanno esperienza nella loro realtà senza confini. Questa è un'esperienza spirituale e storica su cui bisogna riflettere, perché appartiene a tutta la Chiesa. Quando parlo dei movimenti, sono veramente consapevole di quanto siano diversi tra loro, ma in fondo iscritti in un grande disegno missionario, di cui dobbiamo cogliere meglio i tratti in vista del prossimo secolo. È quello che Giovanni Paolo II ha colto fin dall'inizio del suo pontificato: il carattere missionario dei movimenti e il loro rapporto con il Concilio Vaticano II.

Per molti anni, spesso in una fase di costruzione, i movimenti hanno insistito sulla loro identità. In fondo anche le comunità ecclesiali, come gli esseri umani, hanno una loro adolescenza in cui si mettono in luce i carismi e le proprie personalità. L'adolescenza dei movimenti può essere una stagione più o meno lunga: chi non è stato adolescente? Spero tutti. L'adolescenza, talvolta, è caratterizzata da un certo messianismo di gruppo; ma poi si scopre che uno solo è il Messia e noi siamo tutti umili servitori delle promesse messianiche. Viene così l'età della maturità in cui non si rinuncia alla propria personalità ecclesiale, ma si comprende meglio il dono degli altri carismi e delle altre personalità. Si scopre l'unità profonda nella comunione della Chiesa, ma anche si coglie meglio il carattere missionario, apostolico e universale, che fa la vita di un movimento. La maturità si accompagna alla stima per gli altri movimenti e le altre espressioni della vita ecclesiale. La stima è un

atteggiamento importante per l'apostolo Paolo che ai cristiani di Roma insegna: « Amatevi gli uni gli altri con affetto fraterno, garegiate nello stimarvi a vicenda » (Rm 12, 10).

Questo convegno dei movimenti, voluto dal Pontificio Consiglio per i Laici, offre a tutti l'occasione per imparare a stimare la fatica degli altri come servitori dell'unico Messia, al di fuori di un messianismo di gruppo. Infatti spesso un movimento, come è giusto, cerca un riconoscimento, ma in maniera adolescenziale non si accorge anche che deve riconoscere le altre personalità ecclesiali. Questo riconoscimento fraterno si attua nella stima, nell'amicizia, ma soprattutto nel comprendere la missione della Chiesa. È il tempo dell'uscita dall'adolescenza per giungere a una maturità, più responsabile di fronte ai grandi bisogni della missione. Anche se la stagione dell'adolescenza è stata un tempo ricco e benedetto di frutti.

### *La "forza debole" della carità*

I movimenti vivono sulle frontiere complesse e diversificate del mondo. Sanno che cosa significa vivere le sfide di un mondo grande e senza confini. Non è solo questione di coscienza, ma soprattutto è questione di carità. Senza la carità non è possibile realizzare un confronto con le grandi frontiere del mondo contemporaneo, con le sue miserie, con le ingiustizie, con l'assenza di pace. La carità forza i sistemi di valori chiusi, quelli di conoscenza dell'altro angusti e pieni di pregiudizi, quelli di una vita ridotta al perseguimento dell'interesse individuale e di gruppo.

Nella storia degli ultimi decenni, abbiamo compreso meglio la "forza debole" della carità. Il Rinnovamento nello Spirito, dopo il Vaticano II, ha avuto il grande merito di richiamarci – come ha scritto il cardinal Congar – a un fatto che sapevamo, ma poco vivevamo: la presenza dello Spirito. La carità è effusa nei nostri cuori mediante lo Spirito che ci è dato, così insegna l'apostolo. La carità di un cristiano adulto e di un movimento cristiano maturo si può misurare a partire dai poveri. L'espressione sapienziale di Giovanni XXIII (« la Chiesa di tutti

e soprattutto dei poveri») ha una sua verifica pratica, verifica della carità: se non si appartiene ai poveri prima di tutto, se non si vive la carità con i poveri, se i poveri non sono nostri amici, non si riesce a essere veramente di tutti, cioè universali. Si finisce per essere chiusi in un gruppo, in un settore, in una specializzazione, in un'etnia. La carità non finisce con il mondo dei poveri: di quanta carità c'è bisogno ovunque! Eppure i poveri sono il banco di prova per la nostra carità.

Quando parlo dei poveri e della povertà non intendo una categoria sociologica. È qui la grande funzione sapienziale della carità: una vita senza la carità è insipiente. La carità stimola a comprendere, a riconoscere i poveri, cioè a leggere nella storia concreta della vita la parabola del buon Samaritano e del povero Lazzaro a fronte del ricco epulone. Si scoprono così una povertà geograficamente vicina e una povertà più lontana; ma si scopre pure che la carità verso i poveri nel mondo contemporaneo deve accettare costantemente di misurarsi con il povero sotto casa e, allo stesso tempo, con quei poveri che il villaggio globale ci porta vicino anche se vivono lontano.

*Tutti possono fare la guerra, ma tutti possono fare la pace*

Una grande povertà di questo nostro mondo che, dopo l'89, non ha colto la sfida di una ricostruzione su nuove basi, è la guerra, madre di tutte le povertà. Questa guerra è quasi sempre lontana dal nostro mondo ricco, ma ci tocca e ci coinvolge. Il nostro Novecento si chiude con impressionanti venti di guerra. Il nostro è stato il secolo con un numero di caduti in guerra forse più alto che in ogni altro. Proprio per questo lo Spirito ha condotto la Chiesa a considerare sempre di più il messaggio di pace che scaturisce dal Vangelo. È impressionante la crescita, nel Novecento, del magistero dei Papi sulla guerra e la pace, che rappresenta un'eredità per tutti i cristiani del 2000.

La guerra è la madre di tutte le povertà e di tutte le ingiustizie. Eppure, in questo periodo, con una circolazione di armi terribile, con l'incomprensione tra popoli, etnie, culture, si fa tanto facilmente ricorso alla guerra. Molti possono far la guerra e destabilizzare la situazione

di un paese: etnie, gruppi, nazioni, mafie... ricorrono facilmente alla violenza e alle armi. Ma la nostra esperienza cristiana ci dice che i cristiani hanno una forza di pace. Se tutti possono fare la guerra, molti possono lavorare per la pace. La nostra esperienza come Comunità di Sant'Egidio, cresciuta in questi trent'anni nell'ascolto della Parola di Dio e nel servizio ai poveri, è avere scoperto che i cristiani hanno una forza di pace. Penso alla nostra esperienza della pace tra governo mozambicano e guerriglieri conclusa a Sant'Egidio nell'ottobre 1992, al termine di una guerra che aveva prodotto un milione di morti. Cito questa esperienza con umiltà, per dire come i cristiani possono scoprire una forza di pace.

La carità verso i poveri è innanzi tutto vivere in maniera impegnata la beatitudine che riguarda gli operatori di pace. Non è un caso che un movimento come quello dei Focolari sia nato germinalmente proprio nel cuore della seconda guerra mondiale e della distruzione, quando tante speranze si erano dissipate. Così racconta la mia amica Chiara Lubich, che ha portato avanti quell'intuizione in tempi di guerra combattuta e di guerra fredda, quando l'Europa era divisa in due. Ebbene quel movimento ha la ricerca dell'unità come vocazione precipua per costruire la pace. Si vede, ancora una volta, come l'esperienza di un movimento richiami alla Chiesa tutto il valore di un aspetto del vivere cristiano, dimenticato, messo da parte, ridotto a teoria. Perché queste esperienze divengono così un dono di testimonianza e di memoria a tutta la Chiesa, pur nella loro parzialità.

### *Carità e giustizia*

La guerra madre di tutte le povertà. Dovrei parlare di tante altre povertà, ma il tempo non me lo consente. Debbo solo dire che in tempi di globalizzazione non c'è unità, ma avvengono inevitabilmente grandi separazioni: tra ricchi e poveri nella stessa società, tra paesi ricchi e paesi poveri, tra mondi culturali e civiltà differenti, tra universi religiosi... I movimenti cristiani sono chiamati a vivere la carità come incontro e alleanza con i poveri. Amo dire: l'alleanza tra gli

umili e i poveri, parafrasando Sofonia che dice: «Farò restare in mezzo a te un popolo umile e povero» (*Sof* 3, 12). I movimenti sono chiamati a vivere la carità come ponte di dialogo tra universi in conflitto o semplicemente distanziati tanto da ignorarsi. Anche il dialogo, in tutte le sue valenze molteplici (da quelle più informali a quelle più teoriche), si radica per i cristiani nella carità, non in un'opportunità politica o ecclesiastica, non in un *politically correct*. Mi sembra che la cultura della carità possa essere la risposta alle logiche dell'esclusione, dell'ignoranza e del conflitto che dominano il mondo contemporaneo. Una cultura senza la carità è come «un bronzo che risuona o come un cembalo che tintinna» (*1 Cor* 13, 1). È quella carità che si radica nel richiamo al Signore Gesù, che si fece povero, amico dei poveri, amico degli stranieri e dei diversi.

Ma questa carità – penso ai tanti membri dei movimenti – dev'essere anche un richiamo all'esercizio della giustizia lungo la via della vita, nelle piccole e grandi responsabilità civili, professionali. In gran parte del mondo regna l'arbitrarietà: non c'è giustizia. La vita non è sicura. Non c'è certezza del diritto elementare. Questa è la vita in una parte del nostro pianeta: il Sud del mondo. Talvolta non c'è lo Stato. Bisogna richiamare a questa pratica della giustizia nella vita, dalla strada alle istituzioni, perché la giustizia è una base per una decenza di vita. Ed è la carità che ispira una vita capace di chiedere giustizia coraggiosamente e di esercitarla fedelmente. Credo che i laici, soprattutto nel Sud del mondo, debbano lavorare per costruire la convivenza civile sulla giustizia.

Basta la giustizia? Se lo chiede Giovanni Paolo II nell'enciclica *Dives in misericordia*. Alla luce della storia non è bastata in tante situazioni. Scrive il Papa: «L'esperienza del passato e del nostro tempo dimostra che la giustizia da sola non basta e che, anzi, può condurre alla negazione e all'annientamento di sé stessa, se non si consente a quella forza più profonda, che è l'amore, di plasmare la vita umana nelle sue varie dimensioni».<sup>2</sup>

<sup>2</sup> N. 12.

Un'antica icona bizantina, venerata soprattutto a Costantinopoli, mostra la Vergine su di una fontana, anzi come una fontana, a cui poveri, governanti, soldati, gente comune, vanno a attingere la misericordia, che guarisce i malati, richiama alla giustizia, consola i sofferenti. Il 2000 chiede ai movimenti di essere fonte di carità, perché da essi si possa irradiare amore verso tutti, ma soprattutto verso i poveri; perché si possa irradiare comprensione; perché si possa irradiare giustizia. In questo senso mi pare che l'atteggiamento giusto, quello della maturità dei movimenti, sia proprio quello della Pentecoste: essere insieme a pregare nello stesso luogo in unità, con stima, con grande disponibilità. Perché tutti abbiamo ancora molto da capire sul come servire meglio il Signore nel secolo che viene con le nostre povere forze. Siamo certi che lo Spirito ci illuminerà in maniera ancora più larga.

## Ecumenismo: dialogo e incontro

GABRIELLA FALLACARA

**H**o conosciuto il Movimento dei Focolari nel 1950 e allora il Movimento era sviluppato solamente tra i cattolici.

Fu nel 1961 che Chiara Lubich incontrò un gruppo di luterani in Germania.

Io ero a Roma e rimasi molto colpita da quello che era successo.

Dio-Amore, la sua volontà vissuta come nostra risposta soprattutto con il comandamento nuovo, la Parola del Nuovo Testamento e lo scambio delle esperienze di come era vissuta, avevano affascinato quei pastori luterani. Ne avevano poi voluto sapere di più, ne parlarono alle loro comunità.

Vennero più volte a Roma.

Noi li amavamo tutti vedendo in loro Gesù, amandoli per primi, facendo il primo passo, facendoci uno. In una delle loro visite a Roma li ospitammo nella nostra abitazione standoci in una di fortuna: tutta la casa era a loro disposizione.

Li accompagnavamo a vedere Roma – per loro era un avvenimento – e nei luoghi comuni, come il Colosseo e le Catacombe, dicevamo: «Questi monumenti sono anche vostri». C'era una condivisione spontanea, immediata dei beni spirituali e materiali con queste persone che fino a poco tempo prima erano degli sconosciuti. Ci sentivamo veramente tra fratelli e sorelle.

Si scoprì che si poteva meritare insieme l'attuazione della promessa di Gesù: «Dove sono due o tre riuniti nel mio nome, io sono in mezzo a loro» (*Mt* 18, 20).

Uniti nel suo amore.

Eravamo prima del Vaticano II. Ancora non erano state capite le

Nata a Reggio Emilia nel 1930, ha fatto parte del Segretariato per l'ecumenismo e il dialogo della Conferenza Episcopale Italiana ed è attualmente co-responsabile del Centro "UNO", la segreteria ecumenica del Movimento dei Focolari.

conseguenze del comune Battesimo, ma un vescovo ci confermò che potevamo vivere insieme questa e le altre frasi del Vangelo.

Fu una scoperta rivoluzionaria.

L'ecumenismo era vivere insieme tutto il Vangelo ma in particolare le linee portanti di una spiritualità dell'unità. Potevamo dividerne i punti cardine, non solo l'amore come elemento centrale del cristianesimo, la Parola di Dio, la presenza di Gesù tra i suoi, ma anche l'altro punto cardine della spiritualità che è Gesù crocifisso e abbandonato.

Egli è stata la chiave per ricomporre la fraternità tutte le volte che c'era qualche incomprensione, per costruire giorno dopo giorno tutta quella comunione fra noi che era possibile, per superare il dolore quando ci distingevamo per andare a ricevere l'Eucaristia ciascuno nella propria Chiesa.

Anche Maria, vista come cristiana perfetta, modello del vivere la Parola, soprattutto Madre di Dio, era accettata.

Ricordo una visita ad Assisi dove si scoprì quanto amavano Francesco, Chiara d'Assisi.

Si passava di scoperta in scoperta: anche della loro vita. Ci meravigliava la profondità della loro preghiera spontanea, l'amore appassionato per la Parola, la loro sincerità.

I contatti si facevano più frequenti: viaggi a Roma e viaggi in Germania. Era una comunità che si andava formando di evangelico-luterani e cattolici. Tanto che fu poi deciso di costruire in Germania (vicino ad Augsburg) una cittadella ove vivere insieme l'amore reciproco del Vangelo.

Il cardinal Bea, che sempre seguiva questi incontri, scrisse nel messaggio per l'inaugurazione, nel 1968: «Quanto più comprendiamo e viviamo il Vangelo, tanto più ci avviciniamo tra noi, perché diventiamo più simili a Cristo».

Era proprio l'esperienza che si andava facendo in una maniera vitale – e che si fa tuttora.

Il conoscersi di persona fa cadere – da parte nostra e loro – pregiudizi che abbiamo ereditato dai secoli.

Si valutano molte situazioni con più obiettività.

La vita personale e comunitaria si cambia.

Giovani e adulti tornano alla loro Chiesa.

Nascono vocazioni a Dio.

Si avverte un rinnovamento nelle Chiese.

In tutti c'è un desiderio e un impegno via via più forte per arrivare all'unità voluta da Gesù, come un lievito che fermenta.

E via via, seguendo da vicino i passi della Chiesa cattolica nel movimento ecumenico, quali sorprese di sintonia nel confrontare questa esperienza con il meraviglioso cammino che la Chiesa ci proponeva!

Oggi 47.000 cristiani di più di trecento Chiese e Comunità ecclesiali vivono in vario modo nelle loro comunità e parrocchie la spiritualità dell'unità. Diciannove cittadelle vivono secondo uno stile di vita ecumenico.

Questa spiritualità dell'unità è stata presentata alla seconda Assemblea ecumenica di Graz da Chiara Lubich, come spiritualità ecumenica, una spiritualità di riconciliazione fra le Chiese.

Si è sempre ritenuto importante che ognuno sia ben inserito nella propria Chiesa. Così come si sono sempre ritenuti indispensabili i contatti con l'autorità cattolica e con le rispettive autorità di altre Chiese.

Abbiamo visto anche quanto è di testimonianza il fatto che ognuno riceva l'Eucaristia e i sacramenti nella propria Chiesa, e importante che i cattolici seguano le norme cattoliche.

Questo vivere insieme il Vangelo ci ha fatto capire che per amarci meglio dovevamo – oltreché pregare intensamente insieme – anche conoscerci. Sono nate perciò Scuole di ecumenismo dove si premette sempre l'amore scambievole allo studio della storia, della liturgia, della comprensione che ogni Chiesa ha di sé stessa oggi.

C'è una sensibilizzazione maggiore tra i cattolici, una formazione ecumenica. E una accresciuta stima reciproca, un serio impegno contro il proselitismo.

A forza di vivere insieme, conoscendoci, rafforzando il nostro amore reciproco, abbiamo scoperto quanto siano grandi le ricchez-

ze del nostro patrimonio comune: il nostro comune Battesimo; il Nuovo e l'Antico Testamento, i dogmi dei primi Concili, lo stesso Credo (niceno-costantinopolitano), i Padri greci e latini, i martiri e i santi, e altro ancora come la vita della grazia e doni interiori dello Spirito Santo, ecc.

Tutto ciò ha consolidato e fatto emergere una realtà sorprendente, che si è andata evidenziando molto chiaramente in questi ultimi due anni: è il dialogo della vita.

Altre forme di dialogo, come quello della carità, quello teologico, il pregare insieme (in definitiva l'unità visibile è un dono di Dio), potranno venire così potenziate.

Il dialogo della vita di cui anche le nostre autorità sono al corrente, ha portato a un dialogo del popolo. Siamo già una famiglia, siamo già, si può dire, un popolo cristiano che ha la sua cultura dell'unità.

Il dialogo del popolo è scaturito dalla spiritualità dell'unità, perché la spiritualità dell'unità, perché la spiritualità comunitaria fa vivere insieme.

E scopriamo che non è neanche una spiritualità, ma è Cristo vivo – il Risorto – che ci unisce. È Gesù che ci lega: « Chi ci separerà [...] dall'amore di Cristo? » (*Rm* 8, 35).

In questa esperienza possiamo capire quale ruolo possono avere cristiani formati all'unità per il terzo millennio in modo che « al Grande Giubileo ci si possa presentare, se non del tutto uniti, *almeno molto più prossimi a superare le divisioni del secondo millennio* ».<sup>1</sup>

In conclusione, vorrei offrire ai vari movimenti degli spunti utili per la riflessione nei gruppi di lavoro sull'ecumenismo.

Mi sembra che da questa esperienza ecclesiale, si possano enucleare questi punti:

- la riscoperta della Bibbia e il vivere la Parola insieme, che dà una formidabile credibilità per l'evangelizzazione;
- la forza dell'amore reciproco vissuto (cfr. *Gv* 15, 12);
- la preghiera insieme « *si consenserint...* » (*Mt* 18, 19);

<sup>1</sup> GIOVANNI PAOLO II, *Tertio millennio adveniente*, n. 34.

- nelle difficoltà amare il Crocifisso, il nostro modello da cui sorge l'unità;
- la più stretta adesione ai consigli della Chiesa cattolica nei luoghi dove ci troviamo e al Papa;
- ricevere l'Eucaristia nelle proprie Chiese;
- avere conoscenza approfondita delle Chiese attraverso corsi di formazione adatti;
- collaborare insieme nelle opere sociali, di carità e di aiuto scambievoli;
- sostenere il lavoro teologico fra le Chiese;
- essere un popolo ecumenico.

## **IV**

### **Celebrazioni eucaristiche**

## Meditazione di S. Em. il card. James Francis Stafford

Mercoledì 27 maggio 1998

**I**niziamo il nostro incontro con la celebrazione della Pasqua di Cristo. Siamo nel pieno della grande novena di Pentecoste e ci avviciniamo a questa solennità pregando con intensità. Seguendo le indicazioni di papa Giovanni XXIII abbiamo implorato Dio per decenni perché vi fosse una nuova Pentecoste nella Chiesa. I nuovi movimenti e le nuove comunità dei laici sono uno dei segni più visibili del rinnovamento operato dallo Spirito Creatore.

Oggi è anche la memoria del grande evangelizzatore dell'Inghilterra, sant'Agostino di Canterbury. Inviato in Inghilterra da papa san Gregorio Magno nel 596 dal monastero di Sant'Andrea, a Roma, sul Celio, divenne un testimone della potenza dello Spirito Santo nei dieci anni di ministero come arcivescovo di Canterbury. Nella solennità di Pentecoste del 597 battezzò il re del Kent, che oggi conosciamo come sant'Etelberto.

Potremmo attribuire anche a Etelberto, un condottiero laico e santo, il medesimo titolo che la tradizione riconosce a un altro laico, un re d'Inghilterra, sant'Edoardo "il Confessore".

Seguendo in piena libertà l'esempio di Etelberto, migliaia di persone del suo popolo confessarono il desiderio della fede cristiana e furono iniziati all'evento della Pasqua di Cristo attraverso i sacramenti dell'iniziazione. La testimonianza della moglie cristiana di Etelberto, Berta, figlia unica di Cariberto, re di Parigi, fece una grande impressione su di lui. Notiamo in particolare che il suo battesimo avvenne il giorno di Pentecoste, quasi questo stesso giorno di 1401 anni fa. Abbiamo il privilegio di contemplare la gloria di Dio attraverso la proclamazione della Chiesa.

Il Vangelo di oggi è tratto dalla grande preghiera d'addio di Gesù tramandata da san Giovanni evangelista. Parlerò di tre elementi di questo passo.

Primo, nella sua preghiera Gesù rivela il mistero più profondo dell'amore cristiano. Colloca l'amore dei fratelli all'interno di un modello così nuovo da destare stupore: l'"io e tu" tra le Persone della Santissima Trinità funge da archetipo e legame definitivo nelle relazioni tra gli uomini. In Cristo e attraverso Cristo gli uomini sono uniti alla Santa Trinità e l'uno all'altro: «Padre santo, custodisci nel tuo nome coloro che mi hai dato, perché siano una cosa sola, come noi» (*Gv* 17, 11). La profondità dell'amore che i discepoli hanno l'uno per l'altro fino al sacrificio di sé, serve come criterio per discernere la genuinità della loro esperienza di Dio.

Secondo, nella sua preghiera di congedo Gesù aveva prima parlato della sua consacrazione nella verità. Nel Vangelo di oggi prega che anche i suoi discepoli siano consacrati. Il Vangelo rivela con assoluta chiarezza quale sia il modo in cui Gesù è reso santo dalla sua consacrazione nella verità. In effetti la sua consacrazione consiste nel suo soffrire e morire volontariamente sulla croce, obbedendo liberamente alla volontà del Padre.

La figura del Cristo crocifisso è la trasparenza della pienezza di Dio. Per quanto sia incredibile, la gloria di Dio, la sua bellezza divina, è rivelata nel mistero senza precedenti dell'amore fino allo spogliamento di sé da parte dell'Unigenito del Padre (cfr. *Fil* 2).

Gesù pregò anche che i suoi discepoli venissero consacrati nella verità. La preghiera per il dono della sapienza nel rito della Confermazione parla di questa stessa realtà. La sapienza dello Spirito Santo rende il credente capace di cogliere l'intuizione luminosa di san Giovanni. Sul Calvario Giovanni dichiarò solennemente di vedere la gloria di Dio rivelata nella morte di suo Figlio.

Così la grazia apre i sensi spirituali alla gloria di Dio rivelata nel cuore trafitto, aperto del Figlio eterno di Dio. Solo allora essi possono essere afferrati dal mistero dello spogliamento di sé da parte di Dio (cfr. *Fil* 2) quale sapienza ultima. Attraverso l'esperienza della fede cristiana sappiamo che la discesa è sapienza, l'inutilità è sapienza, che la debolezza e l'impotenza del fanciullo sono sapienza divina: «Per loro io consacro me stesso, perché siano anch'essi consa-

crati nella verità» (*Gv* 17, 19). La consacrazione di Gesù è l'archetipo e il modello. Una conferma impressionante di questo è la risposta di san Paolo allo scetticismo dei Corinzi che gli chiedevano di dimostrare la sua autorità apostolica: «Cercate una prova che Cristo parla in me, lui che non è debole, ma potente in mezzo a voi. Infatti egli fu crocifisso per la sua debolezza, ma vive per la potenza di Dio. E anche noi che siamo deboli in lui, saremo vivi con lui per la potenza di Dio nei vostri riguardi. Esaminate voi stessi se siete nella fede, mettetevi alla prova. Non riconoscete forse che Gesù Cristo abita in voi? A meno che la prova non sia contro di voi! Spero tuttavia che riconoscerete che essa non è contro di noi» (*2 Cor* 13, 3-6). La sua risposta individua la chiave per il discernimento cristiano in sé e negli altri: sappiamo veramente che il sigillo vivente del Crocifisso è impresso e vivo nel nostro cuore e nel cuore degli altri?

Terzo, la Pentecoste è spirito e fuoco, vento impetuoso e fiamme purificatrici. Lo spirito è fuoco e fuoco è lo spirito. Questi sono segni fondamentali. Accompagnarono la prima creazione. Preannunciano la nuova. La nuova creazione è la casa di Dio costruita con pietre vive dove la tolleranza reciproca è unita con l'amore e la speranza dell'unità con il vincolo della pace (cfr. *Ef* 4, 2-3). Dio ama dimorare in tale comunità come un padre nella sua casa. È in questo tempio vivo che lo Spirito insegna mediante il suo fuoco purificatore la sapienza dell'amore sacrificale.

Aspettando il vento impetuoso e le lingue di fuoco, incominciamo il nostro incontro che si svolge durante la grande novena prima di Pentecoste. Riuniti con Maria e i discepoli nel Cenacolo, imploriamo umilmente lo Spirito Santo di effondere le sue grazie, i suoi frutti e i suoi sette doni, specialmente lo spirito di sapienza, sulla faccia della terra tormentata. Affidiamo il nostro lavoro all'intercessione di Maria.

## Meditazione di S. Em. il card. Camillo Ruini

Giovedì 28 maggio 1998

Sono lieto di poter celebrare con voi, in questo Congresso mondiale dei movimenti ecclesiali, organizzato dal Pontificio Consiglio per i Laici, in questo anno che il Santo Padre ha voluto dedicare allo Spirito Santo, nel cammino di più vicina preparazione al Grande Giubileo. Siamo tutti in attesa del terzo millennio che ormai possiamo chiamare “imminente” e questo anima e conforta noi tutti.

Il Vangelo che abbiamo appena ascoltato è a questo proposito quanto mai forte e significativo. È, come tutti sappiamo, l'ultima parte della preghiera sacerdotale – della grande preghiera – che Gesù ha rivolto al Padre, immediatamente prima della sua Passione. E in questa preghiera, davvero fondamentale, noi troviamo l'appello, la supplica di Gesù, per l'unità, « perché tutti siano una cosa sola » (*Gv* 17, 21). Questo “essere uno” di tutti coloro che credono e che crederanno in lui ha un punto di riferimento trascendente. Dice il Signore Gesù « perché tutti siano una sola cosa », cioè in lui, « come tu, Padre, sei in me, e io in te ». Perché tutti rimangano in me, rimangano nel mio amore.

C'è qui questa parola tipica del *Vangelo di Giovanni*, la parola *rimanere*, il *rimanere* del Padre nel Figlio e del Figlio nel Padre. Il *rimanere* di tutti i credenti nella comunione, nell'unità del Padre e del Figlio e quindi nell'unità reciproca. Gesù aggiunge: « perché siano perfetti nell'unità » (*ibid.*, 23). L'unità che giunge a compimento fra noi manifesta così l'unità misteriosa e decisiva del Padre e del Figlio nel vincolo dello Spirito Santo. E Gesù aggiunge ancora: « perché il mondo creda » (*ibid.*, 21) oppure poco dopo: « perché [...] il mondo sappia che tu mi hai mandato » (*ibid.*, 23). Così si stabilisce un nesso intimo fra la comunione e la missione. E non solo che « il mondo sappia che tu mi hai mandato », ma che « li hai amati come hai amato me » (*ibid.*, 23). È questo, direi, il nucleo, non solo di questo brano del Vangelo, ma di tutto

il Vangelo di Cristo, è la forza, il contenuto fondamentale della missione di Gesù Cristo, in quanto rivelatore di Dio Padre, rivelatore dell'atteggiamento del Padre verso di noi, rivelatore dell'amore del Padre. E qui abbiamo anche un'apertura implicita allo Spirito Santo, sebbene in questo capitolo 17 Gesù non parli esplicitamente dello Spirito. Dice infatti: «l'amore con il quale mi hai amato sia in essi e io in loro» (*ibid.*, 26), ma sappiamo bene che questo amore con cui il Padre ha amato il Figlio è lo Spirito Santo. E ancora, c'è un'altra apertura molto chiara, in questa preghiera di Gesù: l'apertura che dal tempo, dalla nostra realtà storica, ci trasporta all'eternità. «Siano con me», dice infatti Gesù, domanda Gesù al Padre, «siano con me dove sono io perché contemplino la mia gloria» (*ibid.*, 24), siano cioè nel seno del Padre, nella gloria del Padre. È quello che noi tutti con supplice preghiera chiediamo oggi, mentre ci ralleghiamo per questo grande segno di comunione, questo grande segno di unità concreta nella Chiesa che è questo congresso dei movimenti ecclesiali.

È oltre che segno di comunione, segno di missione. Di missione che abbraccia tutta la Chiesa, e in particolare, i laici della Chiesa. Non per niente la Messa che celebriamo è la Messa per i fedeli laici. Tutti insieme partecipi dell'unica missione che Dio Padre ha affidato a Cristo e che, attraverso Cristo muove la Chiesa intera; dà il senso dell'esistenza della Chiesa intera. Abbiamo dunque qui le dimensioni piene della comunione, che è sempre la comunione con Dio, prima ancora che comunione fra noi. E abbiamo la forza missionaria della comunione, e per conseguenza abbiamo anche l'imperativo della comunione. La comunione, cioè, non solo come dono di Dio ma come compito affidato a noi, sotto la grazia dello Spirito. Compito che dobbiamo realizzare e adempiere, giorno per giorno, con generosità e pazienza che non si lascia stancare. E ancora, concretezza della comunione: Giovanni nel suo Vangelo, è sempre estremamente concreto. È il grande teologo dell'amore di Dio, ma di un amore egli dice, che deve manifestarsi e realizzarsi nel concreto della vita, nel concreto dell'osservanza della volontà di Dio. E da questa preghiera sacerdotale di Cristo, ben sappiamo, direi sappiamo anche troppo bene, rispetto ai nostri limiti e ai

nostri peccati, come la volontà di Dio sia la piena comunione, sia l'essere perfetti, l'essere consumati nell'unità. Questo riguarda tutti noi, dal più grande al più piccolo nella Chiesa. Siamo tutti membra di questa unica Chiesa, che è la Chiesa di Cristo, che è l'unico popolo dell'unico Dio, che è l'unico Corpo di quell'unico Capo che è Cristo, che è l'unico tempio dell'unico Spirito di Dio. E vorrei aggiungere che è l'unica Sposa, affidata a quello Sposo fedele che è Gesù Cristo.

Questo deve essere l'orientamento radicale della nostra vita: orientati a questa unità, orientati a essa come persone, come movimenti ecclesiali, come ogni altra realtà che è nella Chiesa viva. E qui abbiamo anche un criterio essenziale di discernimento dei carismi e degli spiriti, tutti i carismi e gli spiriti, se veramente sono spiriti di Cristo, carisma che viene dal Padre attraverso il dono dello Spirito, tendono a questa unità. Questa unità per la quale, in virtù della quale non facciamo centro su noi stessi. Nessuno di noi, nessuna persona, nessun gruppo, nessuna realtà ecclesiale, nessuna diocesi ha il suo centro in sé stessa, ma tutti abbiamo il nostro centro in Dio e in Gesù Cristo e quindi nella unica Chiesa di Cristo.

E a sua volta, questa unica Chiesa di Cristo non ha il suo centro in sé stessa, ha il centro in Dio e nell'umanità. È Chiesa-sacramento, come ci ha insegnato il Concilio Vaticano II. È Chiesa per sua natura, per sua essenza missionaria, e dunque Chiesa rivolta a Dio e rivolta all'umanità, in concreto, Chiesa che ha il suo centro in Dio, in quanto Dio, in Cristo, è l'unica salvezza dell'intero genere umano e anche del mondo, dell'universo, nel quale il genere umano abita. Questo, ricordiamo, umili e fiduciosi, in questa Eucaristia. Lo imploriamo per tutti noi, lo imploriamo per tutti i movimenti ecclesiali, lo imploriamo per tutti i laici che operano nella Chiesa, come per ogni altro stato o condizione nella Chiesa, lo imploriamo per la Chiesa stessa e per la sua missione nel mondo.

## Meditazione di S. E. mons. Stanisław Ryłko

Venerdì 29 maggio 1998

Cari amici, in questa breve meditazione vorrei condividere con voi alcuni pensieri sulla esaltante esperienza che abbiamo vissuto insieme.

Alla fine di questo congresso uno dei sentimenti più forti che ci invadono è il sentimento dello stupore, della meraviglia dinanzi alle “magnalia Dei” di cui siamo stati partecipi, dinanzi alle grandi opere che lo Spirito Santo suscita nella Chiesa dei nostri giorni mediante i movimenti ecclesiali. Un grande poeta polacco contemporaneo, padre Jan Twardowski, ha intitolato una delle sue opere: *Impara a stupirti nella Chiesa...* Sì, è estremamente importante imparare a stupirsi nella Chiesa. Credo che questo congresso sia stato per tutti noi una lezione in tal senso, alimentando il nostro stupore per l'altro, per la ricchezza dei suoi carismi, che ci consente di meglio cogliere l'identità del nostro movimento o della nostra comunità.

La Chiesa nella sua comunione e nella diversità dei suoi carismi è come un giardino rigoglioso di fiori, coltivato dallo Spirito Santo. Ogni fiore, anche il più piccolo, è importante perché contribuisce ad arricchire la policromia di questo stupendo mosaico.

Stupore... Lo stupore che scaturisce dalla fede non è un sentimento vago, superficiale. È un'esperienza forte che sconvolge e cambia radicalmente la vita delle persone, di tante persone! Un'esperienza che si comunica spontaneamente agli altri... Abbiamo sentito delle testimonianze... In questa Eucaristia preghiamo perché questo stupore rimanga in ciascuno di noi e dia una freschezza sempre nuova alla nostra vita cristiana, alla vita delle nostre comunità.

A impressionare durante questo congresso è stata certamente la presenza quasi palpabile di Cristo in mezzo a noi. Nella prima lettura, tratta dagli *Atti degli Apostoli*, gli accusatori di Paolo in tribunale par-

lano della questione, per loro insensata, di «un certo Gesù, morto, che Paolo sosteneva essere ancora in vita» (25, 19). Ecco il cuore dell'evento che ha cambiato la storia: Gesù Cristo, morto sulla croce, è vivo, è presente e per mezzo del suo Spirito opera meraviglie! È questo, in fondo il denominatore comune di tutte le testimonianze che abbiamo ascoltato.

In questi giorni, abbiamo toccato con mano la presenza operante di Cristo nella sua Chiesa. È stato lui la nostra guida, il nostro maestro. Questo congresso non è stato una “autocelebrazione” dei movimenti, ma una celebrazione della presenza di Gesù Cristo che rigenera la vita di chi lo incontra veramente, che rinnova la vita della Chiesa e del mondo.

In questo congresso abbiamo avvertito uno straordinario, personale richiamo a dar risposta all'amore di Dio. Nel brano del Vangelo di san Giovanni che abbiamo ascoltato, Cristo per tre volte interroga Pietro: «Simone di Giovanni, mi vuoi bene?». E Pietro per tre volte dà la stessa risposta: «Signore, tu lo sai che ti voglio bene» (Gv 21, 15-17).

In questo profondo dialogo tra il Maestro e Pietro si esprime l'essenza della vita cristiana. La questione cardine è sempre la stessa, l'amore. Il primo comandamento, il più grande. L'ultima e più attendibile verifica del nostro essere cristiani – sia come persone, sia come comunità e movimenti – è sempre quella dell'amore.

Alla fine del nostro congresso quel: «Mi ami tu?» Cristo lo rivolge a ciascuno di noi. La semplicità e l'immediatezza di questa domanda hanno della provocazione, della sfida. La complessità delle tante questioni affrontate in questi giorni si stempera nella essenzialità di quel: «Mi ami tu?». Perché a contare veramente è l'amore che si fa vita.

Questo congresso che volge al termine ha già delineato la nostra risposta: «Signore, tu lo sai che ti amo». In questi giorni l'abbiamo detto in modi diversi, in lingue diverse. Perché «ti amo» significa mi impegno, mi assumo le mie responsabilità per la Chiesa e per la sua

missione. Lo diremo con voce ancora più forte domani, durante l'incontro con il Santo Padre in Piazza San Pietro, dove ci attende il momento culminante di questa "testimonianza comune" dei movimenti ecclesiali e delle nuove comunità voluta dal Papa. Domani dobbiamo essere pronti, come il profeta: «Eccomi, [Signore,] manda me!» (*Is* 6, 8).

**V****Messaggio finale del Congresso**

Che cosa hanno rappresentato questi giorni passati, quale passo hanno costituito per noi e per le nostre comunità?

Innanzitutto lo stupore per il cambiamento vissuto da tanti uomini e donne, la cui vita è stata condotta a una consapevolezza, a una libertà, a una capacità di azione che prima non potevano immaginare. Siamo poi più consapevoli di che cosa significhi *movimento*: il dinamismo stesso della vita del cristiano nella sua sequela di Gesù e nel rapporto con la realtà.

Abbiamo vissuto una comunione vera, consapevoli delle nostre diversità, ma soprattutto del grande orizzonte missionario che si apre davanti a noi. Segno di questo sono state tra noi le persone del cardinale Joseph Ratzinger e degli altri vescovi. Motivo di particolare speranza è stata poi la presenza dei delegati fraterni di altre confessioni cristiane.

2. Ma soprattutto guardiamo a questi tre giorni che abbiamo passato assieme nella prospettiva dell'incontro che avverrà in Piazza San Pietro.

Così come questo nostro congresso si è svolto all'interno dell'anno di preparazione al Grande Giubileo dedicato in modo particolare allo Spirito Santo, allo stesso modo l'incontro di domani avviene alla vigilia della festa di Pentecoste.

Lo Spirito Santo, infatti, dono del Figlio di Dio fatto uomo, mandato dal Padre nel suo nome (cfr. *Gv* 14, 26) rappresenta il dono definitivo che Gesù fa di sé agli uomini di ogni tempo e di ogni latitudine. Egli è il fondamento della Chiesa nella sua realtà sacramentale, oggettiva, e nello stesso tempo suscita negli uomini che l'accolgono la recettività di tale dono.

Come è stato più volte ricordato in questi giorni, principio petrino e principio mariano si richiamano l'un l'altro e permettono a noi di vivere l'esperienza della Chiesa come avvenimento che ci supera e ci precede e nello stesso tempo come fatto che viene incontro a noi, proponendosi alla nostra libertà, mettendola in movimento.

3. Siamo stati convocati dal Papa non solo per l'incontro di Piazza San Pietro, ma anche per questi giorni di lavoro comune. Questo non è il primo incontro fra i movimenti; altri convegni lo hanno preceduto e soprattutto abbiamo avuto modo di conoscerci, di pregare, cantare e vivere assieme nelle Giornate Mondiali della Gioventù e in tante occasioni nelle nostre diocesi. Ma questa singolare convocazione, che si compie nel ventesimo anno di pontificato di Giovanni Paolo II, sta a significare un legame particolare tra la sua persona, soprattutto la sua ansia missionaria, e la realtà delle nostre persone e comunità. Di qui nasce un ringraziamento del tutto particolare dei diversi movimenti al Santo Padre. Egli ha incoraggiato e sostenuto i singoli movimenti ecclesiali, li ha voluti incontrare e conoscere da vicino, e non ha fatto mai mancare la sua parola e la sua benedizione.

Guardando a lui, tutti noi abbiamo imparato, in questi venti anni, che cosa vuole dire passione per la gloria di Cristo e per gli uomini con cui viviamo. In lui si è singolarmente manifestata e si manifesta una sintesi tra compito istituzionale ed espressione carismatica di esso che ha permesso a noi stessi di comprendere meglio la nostra vocazione.

4. Proprio nel suo magistero di questi anni troviamo le linee fondamentali di una sintesi anche di ciò che abbiamo ascoltato in questi giorni.

Nel messaggio autografo con il quale il Papa ha voluto rivolgersi a noi all'inizio dei nostri lavori, egli ha ripreso due espressioni da lui stesso usate in precedenti testi, che possono costituire le coordinate in cui raccogliere le parole che ci siamo dette e che abbiamo ascoltate. Tali espressioni oggi, però, dopo questi giorni, giungono a noi con una profondità nuova, rivelando la loro profetica ricchezza.

Ricordiamole insieme. «La Chiesa può dirsi in un certo senso essa stessa “movimento”» è la prima di queste espressioni. L'affermazione della coesistenzialità tra la dimensione istituzionale e la dimensione carismatica della Chiesa è la seconda.

Riflettendo su ciò che abbiamo ascoltato, comprendiamo ora meglio che il nostro volto è strettamente definito, anzi originato, da una sola parola, da una sola realtà, la missione di Gesù, missionario del Padre in mezzo agli uomini. «Come il Padre ha mandato me, così io mando voi» (Gv 20, 21). Non è questa la ragione del fascino che la persona di Gesù presente ha esercitato sui fondatori delle nostre comunità e nello stesso tempo la ragione del fascino che tali fondatori hanno esercitato su di noi? La parola *missione* non ha innanzi tutto per noi il significato di un dovere da compiere, né di una azione da organizzare; la missione innanzi tutto è l'esperienza di Cristo, presente qui e ora, che giunge a noi attraverso il dono di uomini che il suo Spirito ha scelto rendendo la loro vita significativa e affascinante, riflesso di quel fascino inesauribile che la persona di Cristo ha per l'uomo che lo riconosce e lo accoglie.

5. È alla luce della missione della Chiesa che comprendiamo il nostro oggi e la storia passata. Comprendiamo come la Parola, il Sacramento e l'Apostolicità si siano resi soggettivamente persuasivi attraverso doni carismatici che hanno rinnovato la vita di tante Chiese e della Chiesa; secondo la felice espressione che abbiamo ascoltato: «hanno reso evento la presenza di Cristo» nella comunione vissuta.

Non c'è dunque nella Chiesa una dialettica tra dimensione oggettiva e soggettiva, ma un rapporto organico, una unità pluriforme che costituiscono il volto della Chiesa nella storia.

L'evento di Cristo si propone alla nostra libertà come evento nell'oggi della nostra vita: «L'amicizia che lui ha annodato intorno a sé si è propagata fisicamente nel tempo e nello spazio giungendo sino a noi». Questa è la Tradizione della Chiesa (*traditio*), come un fiume di vita nella storia del mondo, che ci ha raggiunti per raggiungere altri uomini attraverso di noi.

6. Nello spirito della nuova Pentecoste che ci è donata in questo tempo, sentiamo più forte quella unità che nasce tra i discepoli nell'essere un cuore solo e un'anima sola. Questa concordia è una forza per i movimenti che lo Spirito chiama a essere testimoni in un mondo così diviso e segnato dalla violenza.

7. Ognuno di noi, pur nella diversità dei nostri carismi e perciò nella varietà delle loro espressioni, sente su di sé una responsabilità totale che impedisce alla sua esistenza di chiudersi in un compito settoriale.

Sentiamo come primaria la responsabilità dell'educazione, cioè della vicinanza agli altri uomini perché dall'interno delle loro esistenze, delle loro esigenze più profonde, siano introdotti all'incontro con la realtà e con il suo significato, sperimentandolo nelle responsabilità quotidiane.

Qui trova la sua origine anche una educazione al lavoro come luogo dell'espressività primaria dell'uomo, della sua responsabilità verso i fratelli e della sua partecipazione all'opera del Creatore.

8. La nostra vita è stata spalancata fino agli estremi orizzonti del mondo. «L'amore di Cristo ci spinge, al pensiero che uno è morto per tutti [...] perché quelli che vivono non vivano più per sé stessi, ma per colui che è morto e risuscitato» (2 Cor 5, 14-15).

Così sentiamo la nostra vita definita dalle beatitudini: «Beati i poveri in spirito» (Mt 5, 3), beati quelli che non pongono resistenza all'opera di Dio nella loro vita. E ancora: «Beati gli operatori di pace», coloro che amano la giustizia, quella vera che nasce dalla carità. È lo Spirito di carità che ci spinge ad aprire il nostro cuore a ogni uomo e a percorrere insieme la strada verso la verità e l'unità, perché il Vangelo del Risorto sia annunciato e testimoniato con forza nel nuovo millennio.

*Appendice*

**Discorso di Sua Santità Giovanni Paolo II  
in occasione dell'Incontro  
con i Movimenti Ecclesiali e le Nuove Comunità**

*Roma, 30 maggio 1998*

Venne all'improvviso dal cielo un rombo, come di vento che si abbatte gagliardo, e riempì tutta la casa dove si trovavano. Apparvero loro lingue come di fuoco che si dividevano e si posarono su ciascuno di loro; ed essi furono tutti pieni di Spirito Santo (*At 2, 2-3*).

Carissimi fratelli e sorelle!

Con queste parole gli *Atti degli Apostoli* ci introducono nel cuore dell'evento della Pentecoste; ci presentano i discepoli che, riuniti con Maria nel Cenacolo, ricevono il dono dello Spirito. Si realizza così la promessa di Gesù ed inizia il tempo della Chiesa. Da quel momento il vento dello Spirito porterà i discepoli di Cristo sino agli estremi confini della terra. Li porterà fino al martirio per l'intrepida testimonianza del Vangelo.

Quel che accadde a Gerusalemme duemila anni or sono, è come se questa sera si rinnovasse in questa Piazza, centro del mondo cristiano. Come allora gli apostoli, anche noi ci troviamo raccolti in un grande cenacolo di Pentecoste, anelando all'effusione dello Spirito. Qui noi vogliamo professare con tutta la Chiesa che «uno solo è lo Spirito [...], uno solo il Signore [...], uno solo è Dio che opera tutto in tutti» (*1 Cor 12, 4-6*). Questo è il clima che intendiamo rivivere, implorando i doni dello Spirito Santo per ciascuno di noi e per l'intero popolo dei battezzati.

2. Saluto e ringrazio il cardinale James Francis Stafford, presidente del Pontificio Consiglio per i Laici, per le parole che ha voluto rivolgermi, anche a nome vostro, all'inizio di questo incontro. Con lui

saluto i signori cardinali e i vescovi presenti. Rivolgo un pensiero di particolare gratitudine a Chiara Lubich, Kiko Argüello, Jean Vanier, monsignor Luigi Giussani per le loro commoventi testimonianze. Insieme a loro, saluto i fondatori e i responsabili delle nuove comunità e dei movimenti qui rappresentati. Mi è caro, infine, rivolgermi a ciascuno di voi, fratelli e sorelle appartenenti ai singoli movimenti ecclesiali. Voi avete accolto con prontezza ed entusiasmo l'invito che vi ho rivolto nella Pentecoste del 1996 e vi siete preparati accuratamente, sotto la guida del Pontificio Consiglio per i Laici, per questo straordinario incontro, che ci proietta verso il Grande Giubileo del 2000.

Quello di oggi è davvero un evento inedito: per la prima volta i movimenti e le nuove comunità ecclesiali si ritrovano, tutti insieme, con il Papa. È la grande « testimonianza comune » da me auspicata per l'anno che, nel cammino della Chiesa verso il Grande Giubileo, è dedicato allo Spirito Santo. Lo Spirito Santo è qui con noi! È lui l'anima di questo mirabile avvenimento di comunione ecclesiale. Davvero « Questo è il giorno fatto dal Signore: ralleghiamoci ed esultiamo in esso » (*Sal* 117, 24).

3. A Gerusalemme, quasi duemila anni fa, il giorno di Pentecoste, davanti ad una folla stupita ed irridente a motivo del cambiamento inspiegabile notato negli apostoli, Pietro proclama con coraggio: « Gesù di Nazaret, uomo accreditato da Dio presso di voi [...], voi l'avete inchiodato sulla croce per mano di empì e l'avete ucciso. Ma Dio lo ha risuscitato » (*At* 2, 22-24). Nelle parole di Pietro si manifesta l'autocoscienza della Chiesa, fondata sulla certezza che Gesù Cristo è vivo, opera nel presente e cambia la vita.

Lo Spirito Santo, già operante nella creazione del mondo e nell'Antica Alleanza, si rivela nell'Incarnazione e nella Pasqua del Figlio di Dio, e quasi "esplode" nella Pentecoste per prolungare nel tempo e nello spazio la missione di Cristo Signore. Lo Spirito costituisce così la Chiesa come flusso di vita nuova che scorre entro la storia degli uomini.

4. Alla Chiesa che, secondo i Padri, è il luogo «dove fiorisce lo Spirito»,<sup>1</sup> il Consolatore ha donato di recente con il Concilio Ecumenico Vaticano II una rinnovata Pentecoste, suscitando un dinamismo nuovo ed impreveduto.

Sempre, quando interviene, lo Spirito lascia stupefatti. Suscita eventi la cui novità sbalordisce; cambia radicalmente le persone e la storia. Questa è stata l'esperienza indimenticabile del Concilio Ecumenico Vaticano II, durante il quale, sotto la guida del medesimo Spirito, la Chiesa ha riscoperto come costitutiva di sé stessa la dimensione carismatica: «Lo Spirito Santo non si limita a santificare e a guidare il popolo di Dio per mezzo dei sacramenti e dei ministeri, e ad adornarlo di virtù, ma “distribuendo a ciascuno i propri doni come piace a lui” (1 Cor 12, 11), dispensa pure tra i fedeli di ogni ordine grazie speciali [...] utili al rinnovamento e alla maggiore espansione della Chiesa».<sup>2</sup>

L'aspetto istituzionale e quello carismatico sono quasi co-essenziali alla costituzione della Chiesa e concorrono, anche se in modo diverso, alla sua vita, al suo rinnovamento ed alla santificazione del popolo di Dio. È da questa provvidenziale riscoperta della dimensione carismatica della Chiesa che, prima e dopo il Concilio, si è affermata una singolare linea di sviluppo dei movimenti ecclesiali e delle nuove comunità.

5. Oggi la Chiesa gioisce nel constatare il rinnovato avverarsi delle parole del profeta Gioele, che poc' anzi abbiamo ascoltato: «Io effonderò il mio Spirito sopra ogni persona...» (At 2, 17). Voi qui presenti siete la prova tangibile di questa “effusione” dello Spirito. Ogni movimento differisce dall'altro, ma tutti sono uniti nella stessa comunione e per la stessa missione. Alcuni carismi suscitati dallo Spirito irrompono come vento impetuoso, che afferra e trascina le persone verso nuovi cammini di impegno missionario al servizio radicale del Vangelo, proclamando senza pausa le verità della fede, accogliendo come dono il flusso vivo della tradizione e suscitando in ciascuno l'ardente desiderio della san-

<sup>1</sup> *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 749.

<sup>2</sup> *Lumen gentium*, n. 12.

tità. Oggi, a tutti voi riuniti qui in Piazza San Pietro e a tutti i cristiani, voglio gridare: Apritevi con docilità ai doni dello Spirito! Accogliete con gratitudine e obbedienza i carismi che lo Spirito non cessa di elargire! Non dimenticate che ogni carisma è dato per il bene comune, cioè a beneficio di tutta la Chiesa!

6. Per loro natura, i carismi sono comunicativi e fanno nascere quell'«affinità spirituale tra le persone»<sup>3</sup> e quell'amicizia in Cristo che dà origine ai "movimenti". Il passaggio dal carisma originario al movimento avviene per la misteriosa attrattiva esercitata dal fondatore su quanti si lasciano coinvolgere nella sua esperienza spirituale. In tal modo i movimenti riconosciuti ufficialmente dall'autorità ecclesiastica si propongono come forme di autorealizzazione e riflessi dell'unica Chiesa. La loro nascita e diffusione ha recato nella vita della Chiesa una novità inattesa, e talora persino dirompente. Ciò non ha mancato di suscitare interrogativi, disagi e tensioni; talora ha comportato presunzioni ed intemperanze da un lato, e non pochi pregiudizi e riserve dall'altro. È stato un periodo di prova per la loro fedeltà, un'occasione importante per verificare la genuinità dei loro carismi. Oggi dinanzi a voi si apre una tappa nuova: quella della maturità ecclesiale. Ciò non vuol dire che tutti i problemi siano stati risolti. È, piuttosto, una sfida. Una via da percorrere. La Chiesa si aspetta da voi frutti "maturi" di comunione e di impegno.

7. Nel nostro mondo, spesso dominato da una cultura secolarizzata che fomenta e reclamizza modelli di vita senza Dio, la fede di tanti viene messa a dura prova e non di rado soffocata e spenta. Si avverte, quindi, con urgenza la necessità di un annuncio forte e di una solida ed approfondita formazione cristiana. Quale bisogno vi è oggi di personalità cristiane mature, consapevoli della propria identità battesimale, della propria vocazione e missione nella Chiesa e nel mondo! Quale bisogno di comunità cristiane vive! Ed ecco, allora, i movimenti e le nuove comunità ecclesiali: essi sono la risposta, suscitata dallo Spirito

<sup>3</sup> *Chistifideles laici*, n. 24.

Santo, a questa drammatica sfida di fine millennio. Voi siete questa risposta provvidenziale.

I veri carismi non possono che tendere all'incontro con Cristo nei sacramenti. Le realtà ecclesiali cui aderite vi hanno aiutato a riscoprire la vocazione battesimale, a valorizzare i doni dello Spirito ricevuti nella Cresima, ad affidarvi alla misericordia di Dio nel sacramento della Riconciliazione ed a riconoscere nell'Eucaristia la fonte e il culmine di tutta la vita cristiana. Come pure, grazie a tale forte esperienza ecclesiale, sono nate splendide famiglie cristiane aperte alla vita, vere "chiese domestiche", sono sbocciate molte vocazioni al sacerdozio ministeriale ed alla vita religiosa, nonché nuove forme di vita laicale ispirate ai consigli evangelici. Nei movimenti e nelle nuove comunità avete appreso che la fede non è discorso astratto, né vago sentimento religioso, ma vita nuova in Cristo suscitata dallo Spirito Santo.

8. Come custodire e garantire l'autenticità del carisma? È fondamentale, al riguardo, che ogni movimento si sottoponga al discernimento dell'Autorità ecclesiastica competente. Per questo nessun carisma dispensa dal riferimento e dalla sottomissione ai Pastori della Chiesa. Con chiare parole il Concilio scrive: « Il giudizio sulla loro [dei carismi] genuinità e sul loro esercizio ordinato appartiene a quelli che presiedono nella Chiesa, ai quali spetta specialmente, non di estinguere lo Spirito, ma di esaminare tutto e ritenere ciò che è buono (cfr. 1 Ts 5, 12; 19-21) ». <sup>4</sup> Questa è la necessaria garanzia che la strada che percorrete è quella giusta!

Nella confusione che regna nel mondo d'oggi è così facile sbagliare, cedere alle illusioni. Nella formazione cristiana curata dai movimenti non manchi mai l'elemento di questa fiduciosa obbedienza ai vescovi, successori degli apostoli, in comunione con il Successore di Pietro! Conoscete i criteri di ecclesialità delle aggregazioni laicali, presenti nell'esortazione apostolica *Christifideles laici*.<sup>5</sup>

<sup>4</sup> *Lumen gentium*, n. 12.

<sup>5</sup> Cfr. n. 30.

Vi chiedo di aderirvi sempre con generosità e umiltà inserendo le vostre esperienze nelle Chiese locali e nelle parrocchie, e sempre rimanendo in comunione con i pastori ed attenti alle loro indicazioni.

9. Gesù ha detto: « Sono venuto a portare il fuoco sulla terra; e come vorrei che fosse già acceso! » (*Lc* 12, 49). Mentre la Chiesa si prepara a varcare la soglia del terzo millennio, accogliamo l'invito del Signore, perché il suo fuoco divampi nel nostro cuore ed in quello dei fratelli.

Oggi, da questo cenacolo di Piazza San Pietro, s'innalza una grande preghiera: Vieni Spirito Santo, vieni e rinnova la faccia della terra! Vieni con i tuoi sette doni! Vieni Spirito di vita, Spirito di verità, Spirito di comunione e di amore! La Chiesa e il mondo hanno bisogno di Te. Vieni Spirito Santo e rendi sempre più fecondi i carismi che hai elargito. Dona nuova forza e slancio missionario a questi tuoi figli e figlie qui radunati. Dilata il loro cuore, ravviva il loro impegno cristiano nel mondo. Rendili coraggiosi messaggeri del Vangelo, testimoni di Gesù Cristo risorto, Redentore e Salvatore dell'uomo. Rafforza il loro amore e la loro fedeltà alla Chiesa.

A Maria, prima discepola di Cristo, Sposa dello Spirito Santo e Madre della Chiesa, che ha accompagnato gli apostoli nella prima Pentecoste, rivolgiamo il nostro sguardo perché ci aiuti ad imparare dal suo *fiat* la docilità alla voce dello Spirito.

Oggi, da questa Piazza, Cristo ripete a ciascuno di voi: « Andate in tutto il mondo e predicate il Vangelo ad ogni creatura » (*Mc* 16, 15). Egli conta su ciascuno di voi, la Chiesa conta su di voi. « Ecco – assicura il Signore – io sono con voi tutti i giorni, fino alla fine del mondo » (*Mt* 28, 20).

Sono con voi.

Amen!

## INDICE

Prefazione . . . . .	5
Nota editoriale . . . . .	9
I. MESSAGGIO DI SUA SANTITÀ GIOVANNI PAOLO II . . . . .	13
II. LA NATURA DEI MOVIMENTI ECCLESIALI. RELAZIONI . . . . .	21
I movimenti ecclesiali e la loro collocazione teologica, <i>Card. Joseph Ratzinger</i> . . . . .	23
Istituzione e carisma, <i>David L. Schindler</i> . . . . .	53
I movimenti ecclesiali, dono dello Spirito. Una riflessione teologica, <i>Piero Coda</i> . . . . .	77
La realtà dei movimenti nella Chiesa universale e nella Chiesa locale, <i>Mons. Angelo Scola</i> . . . . .	105
Carisma e statuto giuridico dei movimenti ecclesiali, <i>Gianfranco Ghirlanda, S.J.</i> . . . . .	129
I movimenti come luogo di una umanità trasfigurata, <i>Mons. Albert-Marie de Monléon, O.P.</i> . . . . .	147
III. LA MISSIONE DEI MOVIMENTI ECCLESIALI. TAVOLA ROTONDA . .	163
Un nuovo slancio missionario, <i>Brian Smith</i> . . . . .	165
Il compito di educare, <i>Giancarlo Cesana</i> . . . . .	169
La costruzione di un mondo più umano: cultura e lavoro, <i>Luis Fernando Figari</i> . . . . .	175
Carità e giustizia: sfide per i movimenti, <i>Andrea Riccardi</i> .	183
Ecumenismo: dialogo e incontro, <i>Gabriella Fallacara</i> . . .	191
	225

*Indice*

IV. CELEBRAZIONI EUCARISTICHE . . . . .	197
Meditazione del card. James Francis Stafford . . . . .	199
Meditazione del card. Camillo Ruini . . . . .	203
Meditazione di mons. Stanisław Rylko . . . . .	207
V. MESSAGGIO FINALE DEL CONGRESSO . . . . .	211
APPENDICE: Discorso di Sua Santità Giovanni Paolo II in occasione dell'Incontro con i Movimenti Ecclesiali e le Nuove Comunità. Roma, 30 maggio 1998 . . . . .	217

I volumi della collana LAICI OGGI e della collana GIOVANI, i DOCUMENTI e il NOTIZIARIO pubblicati dal Pontificio Consiglio per i Laici si possono ricevere versando una quota annuale complessiva di lire 60.000.

L'ordine può essere fatto direttamente presso i nostri uffici o tramite assegno bancario intestato al Pontificio Consiglio per i Laici.

Le pubblicazioni sono edite in italiano, francese, inglese e spagnolo.

PONTIFICIO CONSIGLIO PER I LAICI

Uffici: Piazza San Calisto, 16 (Trastevere) Roma

Tel. 06.698.87322 - Fax 06.698.87214

Indirizzo postale: Palazzo San Calisto

00120 Città del Vaticano

E-mail: [pcpl@laity.va](mailto:pcpl@laity.va)

Questo volume è commercializzato anche dalle

Edizioni Rinnovamento nello Spirito Santo s.c.r.l.

Via degli Olmi, 62 - 00172 Roma - Tel. 06.230.45.89 - Fax 06.230.4655

