

LA COLLOCAZIONE TEOLOGICA DEI MOVIMENTI NEL MAGISTERO DEI PONTEFICI. A VENTICINQUE ANNI DALL'INCONTRO MONDIALE DEL 1998

PAOLO PROSPERI, FSCB*

Sono passati ormai venticinque anni dal celebre incontro di san Giovanni Paolo II coi movimenti – incontro nel contesto del quale l'allora prefetto della Congregazione per la Dottrina della Fede, il cardinale Joseph Ratzinger, tenne una memorabile relazione, nella quale tracciò per la prima volta quelle che non è azzardato chiamare linee guida per una “teologia dei movimenti ecclesiali”. Molta acqua da allora è passata sotto i ponti. Di mezzo ci sono stati prima il papato dello stesso Ratzinger, nel frattempo divenuto Benedetto XVI, poi la stagione del pontificato di papa Francesco, nel corso della quale si sono avuti almeno due interventi magisteriali di peso in materia: il primo, di carattere teologico, è la lettera *Iuvenescit Ecclesia*, emanata nel 2016 dalla Congregazione per la Dottrina della Fede e approvata dal Romano Pontefice; il secondo, di natura più canonico-disciplinare, è il decreto *Le associazioni internazionali di fedeli*, emanato dal Dicastero per i Laici, la Famiglia e la Vita nel giugno del 2021, cui si possono aggiungere i molti discorsi rivolti da papa Francesco ai membri di svariati tra i movimenti qui rappresentati, non ultimo il discorso del 16 settembre 2021 ai partecipanti all'incontro organizzato dal Dicastero sul tema: “La responsabilità di governo nelle aggregazioni laicali. Un servizio ecclesiale”.

Molto è dunque successo dal '98 ad oggi. Tuttavia, le linee guida tracciate dall'allora Prefetto della Congregazione per la Dottrina della Fede

* Paolo Prosperi è sacerdote della Fraternità dei Missionari di San Carlo Borromeo. Specializzatosi in Teologia dogmatico-patristica al Pontificio Istituto Orientale, insegna Teologia presso il seminario della Fraternità, e in qualità di *visiting professor* presso il Pontificio Istituto Orientale e la Pontificia Università Santa Croce. È autore di numerosi articoli, studi e pubblicazioni.

non hanno perso validità. Anzi, si dimostrano oggi, alla luce del cammino di questi venticinque anni, con le sue luci e le sue ombre, più lungimiranti e preziose che mai, come il titolo stesso che il cardinale Farrell ha voluto dare a questo nostro incontro chiaramente suggerisce. L'idea che sia nella *dimensione apostolica della Chiesa* che va cercata la chiave per cogliere l'identità dei movimenti ecclesiali, è infatti l'intuizione madre, come noto, che governa la comprensione ratzingeriana sia del prezioso dono che i nuovi movimenti sono stati e sono per la Chiesa, sia della corretta collocazione teologica – per usare la sua espressione – di queste nuove realtà all'interno dell'organismo della Chiesa medesima.

In questa mia relazione, mi prefiggo un triplice scopo.

In un primo, più corposo momento, mi propongo di richiamare, in forma inevitabilmente concentrata, quelle che ritengo essere le linee guida della concezione ratzingeriana dei movimenti ecclesiali, integrando in tale presentazione la riflessione sul tema di *Iuvenescit Ecclesia*, che della visione teologica già espressa nel '98 da Ratzinger rappresenta, per molti versi, uno sviluppo e insieme un'incorporazione nel magistero autorevole della Chiesa.

In un secondo momento, cercherò di mettere brevemente a fuoco alcune delle più importanti preoccupazioni pastorali emergenti dal magistero di papa Francesco, a fronte di un contesto significativamente mutato, non da ultimo per il fatto che alcuni movimenti, i cui fondatori ancora erano tra noi nel '98, si sono trovati ad affrontare la delicata fase della transizione, che sempre consegue alla dipartita del fondatore.

Infine, mi permetterò di sottoporre alla vostra attenzione tre considerazioni, che mirano a suggerire possibili strade di affronto delle sfide messe in evidenza dal recente magistero del Santo Padre. Tali considerazioni, lo dico subito a scanso di equivoci, non hanno la pretesa di dare ricette o istruzioni. Piuttosto vorrebbero stimolare la riflessione, il dialogo e, perché no, il dibattito tra i presenti. Inoltre, in quanto strettamente connesse alla visione teologica abbozzata nella prima parte, di cui intendono suggerire vie di attuazione pratica, esse mi paiono fornire al discorso una consona conclusione.

I. L' APOSTOLICITÀ AL CUORE DELL' IDENTITÀ DEI MOVIMENTI ECCLESIALI: IL PENSIERO DI JOSEPH RATZINGER

Per cominciare, è utile richiamare la ben nota convinzione del già cardinale Ratzinger circa il ruolo storico dei nuovi movimenti nel turbolento periodo del post-Concilio: semplificando,¹ si può dire che Ratzinger li considerava, sulla scia di Giovanni Paolo II, come una imprevista modalità con cui lo Spirito Santo stesso si è incaricato di portare a compimento uno dei *desiderata* del Vaticano II: rimettere in evidenza la vocazione di tutti i battezzati alla santità (*Lumen gentium*, n. 4) e con ciò o *in questo senso*, restituire al laico il posto da “protagonista” che gli spetta nella vita e nella missione della Chiesa. Mentre tra i teologi imperversavano discussioni infinite sull'estensione dei “poteri” del laico nella Chiesa, ecco apparire queste nuove realtà, i cui membri, secondo Ratzinger, presentano due dominanti tratti: primo, la pura gioia di essere cristiani, ovvero la coscienza che proprio ciò che qualifica il laico come tale, cioè l'*ordinaria* fede battesimale, è in realtà *un dono straordinario*; secondo, e di conseguenza: il desiderio ardente di comunicare ad altri tale dono, ovvero un vivo impeto missionario.²

Notiamo già qui che il binomio “gioia della fede-slancio missionario”, che il Ratzinger *testimone oculare* riconosce come tratto *de facto* caratteristico dei membri dei movimenti, non è per il Ratzinger *teologo* un puro dato

¹ Cfr. J. RATZINGER, *Nuove irruzioni dello Spirito. I movimenti nella Chiesa*, Cinisello Balsamo 2006, 13 (d'ora in poi *Nuove irruzioni*). Oltre che in questa pubblicazione, alle cui pagine si fa qui riferimento, il testo della relazione ratzingeriana è reperibile in almeno altri due volumi: *I movimenti nella Chiesa*. Atti del Congresso mondiale dei movimenti ecclesiali, Roma, 27-29 maggio 1998, a cura del Pontificium Consilium pro Laicis, Città del Vaticano 1999, 23-51; J. RATZINGER, *Opera Omnia*, vol. VIII/1, *Chiesa: segno tra i popoli*, Città del Vaticano 2021, 398-443. Idee analoghe, ma argomentate sulla base di ricordi personali più distesamente raccontati, in: J. RATZINGER, *Rapporto sulla fede. Vittorio Messori a colloquio col cardinal Ratzinger*, Cinisello Balsamo 2005, 40-43.

² Cfr. *Nuove irruzioni*, 16. Verso la fine della sua relazione, egli tuttavia presenta, a onor del vero, una descrizione più articolata del profilo dei movimenti, che include anche altri elementi caratterizzanti: «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» (cfr. *ibid.*, 45).

di fatto. Esso costituisce piuttosto il riflesso fenomenologico della natura profonda dei movimenti. Vi torneremo più avanti.

Secondo rilievo preliminare: Ratzinger non manca di riconoscere che l'inserimento dei movimenti nella vita e nelle strutture ordinarie della Chiesa comporta «difficoltà [...] serie».³ Egli sottolinea che si tratta di difficoltà *prevalentemente* pratiche. Cionondimeno, è convinto che per affrontarle adeguatamente occorra scendere in profondità e farsi domande che hanno invece a che fare con l'identità ontologica di queste nuove realtà. La prassi, infatti, è sempre riflesso di una certa autocoscienza: se un organo non sa con precisione qual è la sua funzione, non potrà svolgere ordinatamente ed efficacemente il ruolo che ha nel corpo cui appartiene, finendo così per danneggiarne la vita. Dal lato opposto, si dà anche il pericolo che gli altri organi non riconoscano e perciò rigettino il contributo del suddetto organo, intralciandone a loro volta la benefica attività. Di qui l'intuizione madre di Ratzinger: per aiutare l'inserimento fecondo dei movimenti nella Chiesa, è necessario che si approfondisca la consapevolezza della loro essenza, cioè dello scopo per cui esistono e del *posto* che essi occupano nell'organismo vivente della Chiesa, quella Chiesa – si badi – che lo Spirito Santo vuole e edifica, non la Chiesa dei nostri umani progetti.

³ *Ibid.*, 14. «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 al loro livello e non, viceversa, che toccasse a loro lasciarsi incastonare in una compagine che talvolta era davvero piena di incrostazioni» (*ibid.*, 15). Più avanti, il cardinale sviluppa più distesamente il pensiero: «Vi è il rischio di unilateralità che porta a esagerare il mandato specifico che ha origine in un dato periodo o in forza d'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 quest'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 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» (*ibid.*, 47-48).

Ora, secondo Ratzinger è impossibile comprendere il posto dei nuovi movimenti nella Chiesa odierna, se non alla luce di una polarità più fondamentale che caratterizza da sempre la vita della Chiesa: quella tra strutture permanenti, che egli chiama anche «forma basilare della vita ecclesiale», e «irruzioni dello Spirito Santo, che rendono sempre viva e nuova la struttura della Chiesa». ⁴ Possiamo così entrare nel vivo della proposta ratzingeriana.

I.1. *Polarità, non dialettica*

In primo luogo, va sottolineato il fatto che, secondo Ratzinger, la suddetta polarità non solo si dà *di fatto*, ma si radica nell'essere più profondo del mistero ecclesiale. Il che vuol dire: non c'è Chiesa senza una certa polarità tra un principio garante di continuità e un altro più legato a rinnovamento e riforma. In questo senso, egli concede che la Chiesa sia animata da una sorta di salutare tensione tra almeno tre polarità, che poi non sono che la stessa vista sotto rispetti diversi: quella tra elemento istituzionale ed elemento carismatico, quella tra sacerdozio e profezia, e quella, di tutte la più profonda e importante, tra le due inseparabili missioni del Figlio e dello Spirito Santo nella Chiesa. ⁵ Ciò che egli rifiuta, è un'interpretazione dialettica di queste polarità, o anche solo “giustappositiva”, per dirla con *Iuvenescit Ecclesia*. ⁶ Termine col quale si intende: un'interpretazione in base alla quale istituzione e carisma sarebbero due principi paralleli che portano frutto *indipendentemente* (o quasi) l'uno dall'altro. ⁷ Non è così, né tantomeno è lecito concepire la cosiddetta Chiesa istituzionale come una sorta di corpo inerte, che *solo* grazie all'attività dell'elemento carismatico-

⁴ *Ibid.*, 15.

⁵ Cfr. CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Lettera *Iuvenescit Ecclesia*, nn. 11-12.

⁶ «I doni gerarchici e quelli carismatici – si legge al n. 10 di *Iuvenescit Ecclesia* – risultano in tal modo reciprocamente relazionati fin dalla loro origine. [...] In definitiva, è dunque possibile riconoscere una convergenza del recente magistero ecclesiale sulla coesenzialità tra doni gerarchici e carismatici. Una loro contrapposizione, come anche una loro giustapposizione, sarebbe sintomo di una erronea o insufficiente comprensione dell'azione dello Spirito Santo nella vita e nella missione della Chiesa».

⁷ *Ibid.*

profetico è mantenuto in vita. Una tale comprensione del rapporto tra istituzione e carisma è per Ratzinger inaccettabile per più ragioni, la più grave e profonda delle quali è il fatto che essa misconosce l'essenza di quel che davvero si intende per istituzione.

Un breve affondo su questo: qualora si insistesse (anche giustamente) che la Chiesa non è una *organizzazione* o una *struttura associativa*, che appesantisce con le sue regole e norme, bensì una *vita* suscitata dall'azione sempre imprevedibile dello Spirito, e si usasse questo argomento per sminuire l'importanza dell'elemento istituzionale nell'esperienza personale della fede, si dimostrerà, secondo Ratzinger, solo d'avere un concetto decisamente ridotto e anzi distorto del significato della parola *istituzione*. Prima che alla struttura gerarchica della Chiesa, infatti, il termine istituzione dice riferimento al sacramento e alla Parola di Dio, cioè alle vie che *il Signore Gesù stesso ha istituito* come irrinunciabili strade d'accesso a lui e alla vita nuova di cui egli è mediatore.⁸ L'autorità dei Dodici e dei loro successori ha la sua ragion d'essere qui: la sua funzione è consentire a ogni uomo, per così dire, di vedere il "vero" Gesù (*Gv* 12, 20) ed entrare in contatto col suo "vero" Corpo e Sangue. Ciò non significa ovviamente che la gerarchia abbia l'esclusiva della profezia, né che lo Spirito non possa soffiare dove e su chi vuole (*Gv* 3, 8; *1Cor* 12, 11). Vuole però dire che l'azione dello Spirito, se accolta con cuore puro, non può che sempre ricondurre alle fonti ordinarie e a tutti comuni della conoscenza di Cristo e dell'approfondirsi del rapporto con lui, cioè il sacramento e la Parola di Dio autorevolmente proclamata dalla Chiesa (Scrittura, tradizione, magistero).⁹

A ciò va aggiunta una seconda considerazione su cui Ratzinger pone, nella sua relazione del '98, particolare enfasi: l'opposizione dialettica istituzione-carisma è erronea *prima di tutto* per il semplice fatto che il ministero ordinato è esso stesso *carisma*. E ciò non tanto o non solo perché il ministro ordinato è abilitato a svolgere i suoi caratteristici compiti da un dono di grazia specifico; ma anche e prima di tutto perché la vocazione di un sacerdote è essa stessa *evento carismatico*: «Che l'unico elemento strut-

⁸ Cfr. CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Lettera *Iuvenescit Ecclesia*, n. 14.

⁹ Cfr. *ibid.*, n. 12.

turale 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».¹⁰

Si può dunque concludere, esplicitando quanto Ratzinger qui dice solo implicitamente: lo Spirito Santo gioca nella vita della Chiesa un almeno duplice ruolo. Da una parte, egli *crea continuamente l'istituzione*, rendendo possibile il permanente farsi presente di Cristo mediante il sacramento, la Parola di Dio proclamata, la gerarchia, il magistero ecclesiale, il diritto canonico, ecc. Von Balthasar parla in proposito felicemente di *Spirito oggettivo*.¹¹ D'altra parte, il Paraclito è anche Colui che illumina le menti e ispira i cuori dei credenti, così da permettere alla Chiesa, grazie all'apporto dell'esperienza personale dei singoli, di gustare e vedere dimensioni sempre nuove della verità e vita racchiuse nel *mistero* oggettivo dell'evento Cristo. Si può parlare qui, ancora con von Balthasar, di Spirito soggettivo – a indicare la sempre nuova e creativa azione ermeneutica che lo Spirito di verità esercita nella storia attraverso il vissuto carismatico dei santi (cfr. *Gv* 14, 25-26; *Gv* 15, 26-27; 16, 12-14).

Se non c'è opposizione e nemmeno giustapposizione tra istituzione e carisma, è dunque per il fatto che l'azione dello Spirito nei santi altro non è che una continua re-interpretazione o esegesi dell'unica divina Rivelazione già interamente compiutasi in Cristo – Rivelazione che è custodita e trasmessa alla Chiesa dal medesimo Spirito attraverso l'istituzione. Questa duplicità dell'azione dello Spirito Santo è ben rispecchiata nella terminologia di *Invenescit Ecclesia*, che parla non a caso di *doni gerarchici e doni carismatici*.¹²

¹⁰ *Nuove irruzioni*, 16-17.

¹¹ Circa la polarità Spirito oggettivo-Spirito soggettivo nel pensiero di questo autore, cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Teologica. Lo Spirito della Verità* (vol. 3), Milano 2010.

¹² Si apre qui un tema di riflessione su cui, per ragioni di spazio, non è possibile intrattenersi: come incarnare concretamente quella unità nella distinzione tra guida istituzionale e presenze carismatiche che, secondo quanto suggerito da *Invenescit Ecclesia*, n. 10, connota non solo la vita della Chiesa universale ma anche quella dei movimenti stessi al loro interno? Qual è la funzione dell'autorità *istituzionale* all'interno di un movimento ecclesiale, venuto meno il fondatore? È possibile tracciare delle indicazioni più o meno valide per tutti?

Torneremo a più riprese su queste importanti considerazioni, poiché esse fanno da sfondo a molto di quanto si dirà di qui in avanti.¹³ Per il momento, è sufficiente ribadire la centrale importanza dell'idea di fondo: per Ratzinger, ogni troppo netta contrapposizione tra elemento istituzionale-gerarchico, custode dell'immutabile, ed elemento carismatico-profetico, inteso invece come unica fonte del rinnovamento della Chiesa, è fuorviante per il semplice fatto che i due principi sono indissolubilmente interpenetrati, si alimentano a vicenda e operano insieme, così come inseparabili l'una dall'altra sono l'azione del Cristo e dello Spirito nella Chiesa.

In realtà è proprio qui, cioè in una retta comprensione dell'azione di Cristo e dello Spirito nella genesi della Chiesa, così come nella vita di ogni battezzato, che va trovata la chiave per impostare correttamente la questione del rapporto istituzione-carisma e perciò anche per rispondere alla domanda circa il posto dei nuovi movimenti nella Chiesa.

Stringendo all'osso, si può riassumere l'argomentazione di Ratzinger attorno a tre tesi, che passo a esporre.

I.2. *Prima tesi: lo Spirito rivela nel tempo i tesori di grazia e verità racchiusi in Cristo*

Innanzitutto, bisogna dire che se l'irripetibile evento di Cristo «non sprofonda nel già stato»,¹⁴ ciò è in forza dell'azione dello Spirito che da un lato lo rende «presente in tutti i luoghi e in tutti i tempi»,¹⁵ dall'altro dà alla Chiesa la capacità di ricomprenderne e annunciarne il Mistero in modi adatti a tali luoghi e tempi. Il che, come già sottolineato, vuole anche dire: l'azione rivelatrice dello Spirito non porta a «lasciarsi alle spalle»¹⁶ la carne del Gesù storico, ma piuttosto permette di percepirne la gloria (*Gn*

¹³ Cfr. soprattutto *infra*: I.2. *Prima tesi: Lo Spirito rivela nel tempo i tesori di grazia e verità racchiusi in Cristo*, e III.3. *Umiltà nei confronti del carisma*.

¹⁴ *Nuove irruzioni*, 23.

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ «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» (*ibid.*).

16, 12-14), svelando agli uomini d'ogni luogo e tempo la segreta ricchezza di quei segni concreti – Eucaristia e Parola di Dio – mediante cui la concretezza di tale carne si fa “gustare e vedere” fino alla fine dei tempi. La mutua interiorità di *istituzione e carismi* sempre nuovi, va dunque compresa alla luce della mutua interiorità di Cristologia e Pneumatologia nel mistero della Rivelazione e della salvezza. Discostandoci dal linguaggio di Ratzinger e rifacendoci a una intuizione di Hans Urs von Balthasar,¹⁷ ripresa anche da mons. Piero Coda nella sua relazione al convegno del '98,¹⁸ si può così forse azzardare una definizione dei carismi: essi sono *sguardi sempre nuovi* sulla sempre medesima Rivelazione. In essi prende forma e vita l'azione con cui lo Spirito aiuta la Chiesa ad approfondire la comprensione del Vangelo e insieme a “tradurlo” in linguaggi e forme adatti al mutare dei tempi.

I.3. *Seconda tesi: il ministero apostolico è il luogo di unità dei due aspetti: conservazione e approfondimento*

Da questo discorso deriva, se vedo bene, una seconda tesi, che della prima è conseguenza. La formulerei così: la testimonianza degli apostoli, e con ciò la nota dell'apostolicità, è per Ratzinger l'anello di congiunzione o il luogo concreto della saldatura tra attaccamento all'originario, cioè all'evento Gesù Cristo, e sempre nuova ritraduzione e attualizzazione

¹⁷ Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Sorelle nello Spirito. Teresa di Lisieux e Elisabetta di Digione*, Milano 1973, 20-21.

¹⁸ Cfr. P. CODA, *I movimenti ecclesiali, dono dello Spirito. Una riflessione teologica*, in: *I movimenti nella Chiesa*, cit., 85-86: «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. [...] 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».

ne del Vangelo sotto la guida dello Spirito. I Dodici sono infatti da una parte i testimoni oculari e unti dallo Spirito dell'Avvenimento originario. Dall'altra, sono anche coloro ai quali il Signore stesso affida la *missio ad gentes* e con ciò la "traduzione in tutte le lingue" del Vangelo, cui li abilita la discesa su di loro dello Spirito Santo (Pentecoste).¹⁹ È negli apostoli, a un tempo *proto-episcopi* (nel senso etimologico di custodi della vera fede) e *proto-missionari* (in quanto inviati in tutto il mondo ad annunciare il Vangelo), che si può vedere in atto l'indissolubilità tra fedeltà all'originario e creativo rinnovamento che caratterizza la Chiesa pellegrinante nella sua più intima natura.

I.4. *Terza tesi: i movimenti apostolici sono espressione dell'indole missionaria universale della Chiesa*

La terza tesi, che chiude il cerchio dell'argomentazione, muove da una riflessione storica.²⁰ Non è il caso di richiamarne i dettagli.²¹ Mi limito a metterne a fuoco i passaggi chiave e le conclusioni. Primo, non c'è 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" [...]. 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»:²² «quello

¹⁹ L'importanza che il racconto lucano della Pentecoste (*At* 2, 1-11) ha nella visione ecclesiologica di Ratzinger è cosa nota - né è qui opportuno soffermarvisi. Basti rammentare che per il nostro, una corretta esegesi del racconto lucano fa emergere il carattere primariamente universale (in senso sia ontologico che cronologico) della missione affidata agli apostoli. Si veda in proposito: J. RATZINGER, "L'ecclesiologia della Costituzione *Lumen gentium*", in: *La Comunione nella Chiesa*, Cinisello Balsamo 2004, 129-161.

²⁰ A proposito della rilevanza epistemologica della storia della Chiesa in ecclesiologia, Ratzinger fa un'osservazione degna di considerazione: «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'impostazione storica, che è coerente con la natura storica della fede e della Chiesa» (*Nuove irruzioni*, 25).

²¹ Cfr. *ibid.*, 25-41.

²² *Ibid.*, 26.

apostolico è un ministero universale, rivolto all'umanità intera, e pertanto all'intera unica Chiesa». ²³

Secondo, con la generazione sub-apostolica si ha il primo formarsi delle Chiese locali. Ai suoi responsabili, cioè ai successori degli apostoli, incombe un duplice obbligo: da una parte «garantire l'unità di fede [della Chiesa locale] con la Chiesa intera», ²⁴ oltre che plasmarne la vita interna; dall'altra stimolarne lo zelo missionario. Secondo Ratzinger, si sarebbero così venute delineando in modo spontaneo due differenti tipologie di ministero apostolico, entrambe da comprendersi come il naturale prolungamento del ministero dei Dodici: da una parte i responsabili delle Chiese locali, progenitori di ciò che poi diverrà l'episcopato locale; dall'altra un ministero di indole sovralocale e missionaria, erede del mandato universale ricevuto dagli apostoli. Questa seconda forma di ministero apostolico sarebbe in tempi relativamente brevi andata scomparendo, per ragioni non del tutto chiare, e avrebbe finito per essere riassorbita nell'episcopato locale non più tardi della fine del secondo secolo.

Terzo, rimane però chiaro, come emerge dagli scritti di Ireneo di Lione, che il concetto di successione apostolica include due elementi fondamentali: il compito di custodire (*epìskopos* significa appunto custode) «la continuità e l'unità della fede» ²⁵ e quello di farsi carico di recare il Vangelo fino ai confini della terra.

Quarto passaggio, tra i due aspetti della missione apostolica, quello episcopale e quello missionario, si sarebbe venuta a creare nei fatti una sorta di inevitabile tensione, poiché il forte legame del ministero episcopale con la Chiesa locale rischia per forza di cose di affievolirne l'apertura alla dimensione universale della missione.

Di qui l'iniziativa dello Spirito Santo che si incarica – per così dire – in prima persona di tener vivo il “secondo polmone” della missione apostolica, suscitando quelli che a questo punto Ratzinger denomina movimenti apostolici, ²⁶ categoria che include fenomeni assai diversi tra loro,

²³ *Ibid.*, 27.

²⁴ *Ibid.*

²⁵ *Ibid.*, 29.

²⁶ Come detto, non possiamo seguire qui nel dettaglio l'analisi storiografica mediante la quale il nostro si perita di dare concretezza alla sua tesi. Basti dire che egli individua

ma accomunati da un duplice comune denominatore: primo, il desiderio di vivere la radicalità del Vangelo; secondo, il desiderio di comunicarne la novità a tutti gli uomini.²⁷ I contemporanei movimenti ecclesiali, fatta salva la loro novità e specificità, legata alle peculiari circostanze storiche in cui la Chiesa è chiamata oggi a vivere la sua missione, possono essere rettammente compresi solo se li si iscrive nel più ampio quadro del fenomeno dei grandi movimenti apostolici che nella Chiesa non sono mai mancati e che anzi dell'apostolicità universale della Chiesa sono da sempre un polmone alimentare indispensabile.

Si addivene così a una risposta chiara al problema posto in partenza.

Si può dire che i nuovi movimenti ecclesiali incarnano nell'oggi quella che Ratzinger chiama la dimensione universale dell'apostolicità della Chiesa. Il che significa due cose: da un lato, radicamento nella fede e nell'esperienza di Cristo dei Dodici²⁸ e perciò attaccamento al magistero della Chiesa e in particolare del successore di Pietro.²⁹ Dall'altro, rife-

nella storia della Chiesa, dopo e a partire da quel prototipico movimento carismatico che fu nella Chiesa dei Padri il monachesimo, cinque grandi ondate: 1) il monachesimo missionario del VII-VIII secolo; 2) il movimento di riforma monastica di Cluny nel X secolo; 3) gli ordini mendicanti nel XIII secolo; 4) i movimenti d'evangelizzazione del Cinquecento, tra cui spiccano i gesuiti; 5) le congregazioni missionarie dell'Ottocento, nel cui contesto si distinguono l'apostolato femminile e il movimento mariano.

²⁷ *Nuove irruzioni*, 34.37.

²⁸ *Ibid.*, 42-43.

²⁹ «Il criterio essenziale [per discernere l'autenticità...] 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» o, per dirla in termini più concreti, «di stare con i successori degli apostoli e col successore di Pietro [...]. Se la collocazione, il luogo dei movimenti nella Chiesa è l'"apostolicità", ecco che per essi in tutte le epoche non può che esser basilare il volere la vita apostolica. Rinuncia a proprietà, a discendenza, a imporre la propria idea di Chiesa, cioè obbedienza nella sequela di Cristo» (*ibid.*, 45-46). Occorre d'altra parte evitare, mi permetto di suggerire, a mo' di corollario alle parole di Ratzinger, di ridurre i movimenti a un semplice "braccio" del Papa, ossia a meri esecutori di ciò che il Papa o i vescovi dicono. In questo senso, è giusto chiedersi se non sia opportuno valorizzare anche la nota della *cattolicità*, oltre a quella della apostolicità, nel descrivere la natura dei movimenti. Se l'apostolicità dice più chiaramente riferimento al Papa e ai vescovi, la nota della cattolicità, in quanto legata all'idea di *universalità*, pone in luce il fatto che questa missione consiste nel portare

rimento alla *missione*. Se lo Spirito suscita continuamente nuovi carismi nella Chiesa, è soprattutto per rendere il Vangelo attraente e comprensibile agli uomini di ogni tempo e cultura: «vita apostolica – continua Ratzinger – chiama azione apostolica: al primo posto [...] sta l’annuncio del Vangelo: l’elemento missionario».³⁰ Una parola, prima di passare al pontificato di Francesco, sul concetto di laicità, che specifica la nota distintiva degli *odierni* movimenti apostolici. Non c’è dubbio – credo su ciò si possa convenire senza bisogno di spendere parole in merito – che una delle cifre caratterizzanti del nostro tempo è la secolarizzazione. Ebbene, il genio dei nuovi movimenti è, per l’appunto, la missione *nel secolo* – il portare la luce e il lievito del Vangelo in ambienti ad esso oggi sempre più impermeabili. È sotto gli occhi di tutti la formidabile opera di *implantatio ecclesiae* che i movimenti hanno compiuto e compiono negli ambienti più disparati: dal mondo del lavoro a quello dell’università e della cultura; dal mondo dell’emarginazione e del degrado sociale, a quello della famiglia e della scuola (e l’elenco potrebbe continuare). Si comprende così il giudizio di Ratzinger: mentre il mondo soprattutto occidentale si chiude in un’auto-sufficienza che sembra rendere l’annuncio del Vangelo inutile, se non d’intralcio, le realtà dei movimenti testimoniano che la fede rende la vita “più Vita”, poiché rinnova e trasforma dal di dentro proprio quelle realtà che tramano l’esistenza dell’uomo comune, immerso nel secolo – lavoro, famiglia, cultura, rapporti umani, ecc.

II. IN DIFESA DELLA VOCAZIONE APOSTOLICA DEI MOVIMENTI: IL MAGISTERO PASTORALE DI PAPA FRANCESCO

Possiamo a questo punto passare al secondo nodo tematico di questa mia relazione. Non è mia intenzione fornire qui una presentazione a tutto tondo dell’insegnamento di papa Francesco ai movimenti.³¹ Mi limite-

il Vangelo alle genti di ogni razza e cultura (cfr. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, nn. 849-856) e valorizza così maggiormente la creatività con cui i movimenti, in forza dei doni loro propri, sono chiamati a svolgere il proprio compito.

³⁰ *Ibid.*, 46.

³¹ Rimando, sul tema, a: A. D’AURIA, *I carismi e la nuova evangelizzazione nel magistero di papa Francesco. Questioni problematiche aperte*, in: GRUPPO ITALIANO DOCENTI DI DIRITTO

rò a mettere a fuoco tre preoccupazioni pastorali che ricorrono nei suoi discorsi, non senza aver fatto due preliminari sottolineature. Primo, tali preoccupazioni non inficiano la fondamentale stima di papa Francesco per il grande dono che i movimenti rappresentano per la Chiesa. Piuttosto la esprimono. Un padre corregge, non solo conferma. Secondo, tali preoccupazioni, per essere adeguatamente comprese, devono essere lette sullo sfondo della visione teologica che abbiamo testé presentato – visione che il Papa ha dimostrato di condividere non da ultimo approvando la lettera della Congregazione per la Dottrina della Fede *Iuvenescit Ecclesia*. Esse sono dunque ordinate alla difesa e promozione di quella che abbiamo chiamato indole apostolica dei movimenti ecclesiali, e non a tarpare le ali ai movimenti medesimi.

II.1. *Autoreferenzialità*

La prima e direi centrale preoccupazione del Santo Padre Francesco ruota attorno alla parola “autoreferenzialità” – termine che è risuonato spesso nei discorsi che il Papa ha rivolto ai movimenti sia prima che dopo l’emanazione del decreto *Le associazioni internazionali di fedeli*.³² In realtà non si tratta d’una preoccupazione nuova. Lo stesso Ratzinger, nella succitata relazione, già parlava di rischi di esclusivismo, unilateralità,³³ difficoltà a percepirsi in funzione di una totalità più grande di sé.³⁴ Ciò che è nuovo, tanto da apparire «come un neologismo nel panorama teologico-giuridico attuale»,³⁵ è piuttosto il termine usato: cosa si intende con autoreferenzialità? In estrema sintesi, lo si può dire così: si dà autoreferenzialità quando un soggetto si riferisce solo a sé stesso, ossia, nel

CANONICO (ed.), *Evangelizzazione e missione nella riforma della Chiesa* (Quaderni della Mendola, 30), Milano 2023, 141-181. Ringrazio l’autore per avermi concesso di visionare il manoscritto.

³² Cfr. A. D’AURIA, *I carismi e la nuova evangelizzazione nel magistero di papa Francesco*, cit., 158.

³³ Cfr. *Nuove irruzioni*, 15.

³⁴ «Ai movimenti – scrive Ratzinger – 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» (*ibid.*, 48).

³⁵ Così si esprime ancora il D’Auria in: A. D’AURIA, *I carismi e la nuova evangelizzazione nel magistero di papa Francesco*, cit., 158.

caso di una realtà ecclesiale, si considera il depositario immediato di tutta la luce di grazia e di verità di cui abbisogna per vivere il rapporto con Dio, senza bisogno di abbeverarsi ad altre fonti che il proprio spirito illuminato. Potremmo dire che, nel nostro contesto, l'autoreferenzialità coincide con una sorta di elitarismo carismatico, tale per cui ci si ritiene depositari di una luce spirituale a tal punto eccezionale da rendere secondarie, se non proprio del tutto trascurabili, le mediazioni oggettive cui il Signore ha affidato l'accesso alla conoscenza e alla vita di Dio. Il *sentire soggettivo* del singolo, del gruppo o del leader del gruppo diventa il supremo criterio del vero e del bene, mentre il paragone con la roccia oggettiva della Parola di Dio, del dogma, del magistero della Chiesa, dei santi, vengono trascurati perché sentiti come riferimenti non decisivi ai fini dell'incremento della propria vita di fede. «Si tratta, in concreto – dettaglia papa Francesco – del chiudersi [...] con gli amici, nel movimento, con coloro con cui pensiamo le stesse cose».³⁶

In che senso questa prima patologia spirituale, per usare la terminologia del Santo Padre, contraddica e perciò inquina l'indole apostolica dei movimenti, è piuttosto chiaro. Ciò che qui tende ad assottigliarsi è il riferimento alla fede apostolica o cattolica (nel senso etimologico di totale) come a una fonte di sostentamento reale, cui s'attinge vita e luce. Essa non è negata, ma è di fatto relegata a sfondo lontano, senza incidenza sul concreto cammino di fede delle persone.

Si può dunque dire, rilegandoci all'idea ratzingeriana della natura apostolica dei movimenti, che l'autoreferenzialità, compresa nel senso descritto, tende a intralciare la nativa vocazione dei movimenti in quanto rema contro quello che abbiamo visto essere la prima dimensione costitutiva dell'apostolicità: il radicamento cordiale e limpido nella fede della "Grande Chiesa".

II.2. *Personalismi*

Una seconda tentazione da cui il Santo Padre ha severamente messo in guardia i movimenti è il personalismo, nelle sue diverse varianti

³⁶ Cfr. *ibid.*

(protagonismo, autoritarismo, attaccamento a cariche e ruoli di guida, ecc.). Poiché questo tema è stato già ampiamente sviscerato in occasione dell'incontro del 16 settembre 2021, alla presenza del Papa medesimo, non intendo qui soffermarmi sul tema *in recto*. Mi interessa piuttosto sollevare una domanda, gettandola un po' come un sasso nello stagno e proponendola alla vostra riflessione. Mi chiedo se la diffusione di ciò che il Papa chiama "personalismi" sia fenomeno da comprendersi solo attraverso categorie morali, ossia come dovuto a mancanza di vigilanza ascetica, o piuttosto sia da interpretarsi come una conseguenza in qualche modo coerente del primo e fondamentale problema messo in luce dal Papa, e cioè quello dell'autoreferenzialità. In altri termini, l'eccesso di enfasi sul ruolo delle persone alla guida – mi riferisco qui in particolare non alle realtà il cui fondatore è ancora in vita, ma a quelle che hanno già assistito alla sua dipartita – è semplicemente un problema morale o ha a che fare anche col modo con cui si concepisce la natura del carisma di cui si è responsabili? È problema di prassi soltanto o anche di concezione? Mi paiono interrogativi tutt'altro che banali.

Due anni fa il Papa ha, come noto, stigmatizzato come irricevibile l'idea che si dia una sorta di passaggio del carisma dal fondatore ai suoi successori al governo.³⁷ Invertendo il punto di vista, penso ci si debba anche chiedere perché mai tale idea abbia potuto diffondersi in diversi tra i movimenti ecclesiali a tal punto da richiedere un diretto pronunciamento in merito del Sommo Pontefice. In altri termini, al di là delle diverse teorie con cui si tenti di sostenere la possibilità che il carisma di un fondatore passi ai suoi successori alla guida, perché mai si sente l'esigenza di farlo? È qui, io credo, che il nesso tra autoreferenzialità e personalismo emerge in piena luce: laddove una realtà ecclesiale si concepisca, non in teoria ma nei fatti, come una micro-Chiesa quasi interamente auto-sussistente, sarà inevitabile che abbia bisogno di leader che godono di un carisma di "infallibilità" in qualche modo analogo a quello petrino – anzi, in un certo senso superiore ad esso, in quanto la figura del leader carismatico si

³⁷ Cfr. FRANCESCO, *Chiamati a servire e non a cercare il potere*, Discorso ai partecipanti all'incontro delle associazioni di fedeli, dei movimenti ecclesiali e delle nuove comunità organizzato dal Dicastero per i Laici, la Famiglia e la Vita, in: *L'Osservatore Romano*, 16 settembre 2021, 7-8.

riveste qui di un'aura di incontestabilità che non si limita, come nel caso del Papa, ai pronunciamenti *ex cathedra*, ma tende a estendersi a tutto ciò che insegna.

Una precisazione a proposito del rapporto tra carisma e persona del fondatore: non credo sia superfluo ricordare che lo stesso fondatore, benché detentore originario del carisma, non è infallibile in senso assoluto. Qui un'adeguata formazione sulla distinzione tra *gratia gratis data* e *gratia gratum faciens*, già presente in *nuce* nelle lettere paoline³⁸ e poi così ben formalizzata da Tommaso d'Aquino, ritengo possa fare del bene.³⁹ La dotazione di un carisma anche grande da parte di una o più persone, non solo non rende quella persona infallibile, ma nemmeno la rende necessariamente più santa di chi non ha ricevuto un tale carisma.⁴⁰ Parte del vertiginoso paradosso di quei doni divini che sono i carismi sta proprio in ciò: Dio non li dà o li toglie in base al grado di santità del loro portatore, così che si può dare il caso di portatori di carismi autentici e assai utili alla Chiesa che però non hanno raggiunto un alto grado di santità. Di qui una conseguenza che mi pare salutare e liberante comprendere e tenere presente: se è vero che il possesso di un grande carisma non rende il suo portatore *per ciò stesso* santo fino all'infallibilità e irreprensibilità, è d'altra parte vero – si tratta del rovescio della medaglia – che l'ammettere che il portatore di un carisma possa aver commesso errori, anche in materie importanti, non oscura né compromette in alcun modo la grandezza del carisma medesimo (a dire il vero, nemmeno contraddice la santità

³⁸ Cfr. soprattutto *1Cor* 12-14; *Rm* 12, 6-8; *Ef* 4, 7-11.

³⁹ Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, I-II, q. 111, aa. 1, 4, 5; II-II, qq. 171-189. Secondo san Tommaso, come noto, la *gratia gratum faciens*, che si identifica in ultima analisi con la *caritas*, è quella che rende santo chi ne è ricettacolo. La *gratia gratis data*, invece, è «ordinata a far sì che un uomo cooperi nel ricondurre a Dio un'altra persona» (I-II, q. 111, a. 4, resp.). Per una buona presentazione della dottrina neotestamentaria dei carismi, oltre che l'autorevole sintesi di *Invenescit Ecclesia*, nn. 4-8, si veda l'importante lavoro del cardinale A. VANHOYE, *I carismi nel Nuovo Testamento*, Analecta Biblica 191, Roma 2011.

⁴⁰ Si legge in *Invenescit Ecclesia*, n. 5: «Paolo osserva, in proposito, che, se manca la carità, anche i carismi più elevati non giovano alla persona che li riceve (cfr. *1Cor* 13, 1-3). Un passo severo del Vangelo di Matteo (cfr. *Mt* 7, 22-23) esprime la stessa realtà: l'esercizio di carismi vistosi (profezie, esorcismi, miracoli) può purtroppo coesistere con l'assenza di una relazione autentica con il Salvatore. Di conseguenza, tanto Pietro quanto Paolo insistono sulla necessità di orientare tutti i carismi alla carità».

del portatore). Piuttosto tale paradosso, quasi riflesso della paradossalità del mistero stesso della Chiesa, *nigra sed pulchra* (Ct 1, 5), implica che si debba discernere tra ciò che nelle parole e decisioni di un fondatore è espressione del carisma a lui da Dio donato e ciò che invece non lo è – discernimento che, come *Iuvenescit Ecclesia* spiega con chiarezza, è competenza dell'autorità ecclesiastica.⁴¹ Appellarsi agli *ipsissima verba* del fondatore o alle sue personali volontà come all'unico e insindacabile criterio per stabilire come una realtà carismatica debba proseguire nel tempo, oltre a essere problematico dal punto di vista empirico, a causa dell'inevitabile conflitto delle interpretazioni delle sue parole, è problematico per una assai più profonda e grave ragione: ciò significa, lo si voglia o meno, perpetuare una confusione tra carisma e persona del fondatore che da un lato presuppone e dall'altro esprime una sorta di “monofisismo carismatico”⁴² che la Chiesa non può né potrà mai accettare come

⁴¹ Si legge al n. 17 di *Iuvenescit Ecclesia*: «Riconoscere l'autenticità del carisma non è sempre un compito facile, ma è un servizio doveroso che i Pastori sono tenuti ad effettuare. I fedeli, infatti, hanno il “diritto di essere avvertiti dai Pastori sulla autenticità dei carismi e sulla affidabilità di coloro che si presentano come loro portatori” [...]. Si tratta di un processo che si protrae nel tempo e che richiede passaggi adeguati per la loro autenticazione, passando attraverso un serio discernimento fino al riconoscimento ecclesiale della loro genuinità. La realtà aggregativa che sorge da un carisma deve avere opportunamente un tempo di sperimentazione e di sedimentazione, che vada oltre l'entusiasmo degli inizi verso una configurazione stabile. In tutto l'itinerario di verifica, l'autorità della Chiesa deve accompagnare benevolmente la nuova realtà aggregativa. Si tratta di un accompagnamento da parte dei Pastori che non verrà mai meno, poiché non viene mai meno la paternità di coloro che nella Chiesa sono chiamati a essere i vicari di Colui che è il Buon Pastore, il cui amore sollecito non smette mai di accompagnare il suo gregge».

⁴² Con questa espressione intendo indicare la credenza, esplicita o implicita, che l'umanità del portatore di un certo carisma sia a tal punto penetrata dall'azione dello Spirito di Cristo in lui da renderlo infallibile in materia di fede e di morale. Il correlativo opposto di questo eccesso, per rimanere entro il quadro della suggerita analogia cristologica, sarebbe una sorta di “nestorianesimo carismatico”, tale per cui si cade nell'errore di separare eccessivamente il carisma dalla *concreta umanità* del suo portatore – un'umanità fatta di sensibilità, temperamento, genialità personale, ecc. Un carisma di fondazione è sempre non *solo dato a* ma anche *quodammodo incarnato* (senza confusione) *nel medium* concreto della personalità del fondatore – ragion per cui la conoscenza della vita e delle opere (oltre che degli scritti) di quest'ultimo, sono da considerarsi un *locus* fondamentale per la conoscenza del carisma stesso.

legittimo. Ciò ovviamente non vuol dire che la volontà e le parole del fondatore non debbano godere di una attenzione del tutto privilegiata da parte della Chiesa istituzionale, nel processo del discernimento di un carisma. Né che la Chiesa istituzionale possa permettersi di non tenere in serissima considerazione le intuizioni di chi un certo carisma ha ricevuto. Vuol però dire che le volontà di un fondatore, a prescindere dal grado di santità del suo portatore, devono sempre passare al vaglio del discernimento dell'autorità ecclesiale, la quale può ritenere che esse, in piccola o grande parte, debbano essere disattese, perché il carisma a lui dato continui a portare frutto nella storia. Il caso di san Francesco, carismatico per eccellenza, è qui paradigmatico. E, infatti, lo stesso Ratzinger non manca di additarlo come esempio tra tutti fulgido di un rapporto a tal punto “vergine” col carisma ricevuto, da rendere il suo portatore capace di sacrificare le proprie opinioni e convinzioni, pur di obbedire al giudizio della Chiesa. Le parole del Papa tedesco in merito, meritano d'essere qui citate per esteso:

«Francesco d'Assisi non fu propriamente il fondatore di un Ordine, quantomeno non lo volle essere. Sapeva che il compito che lo attendeva era molto più radicale: egli voleva raccogliere un *novus populus* che seguisse il Discorso della montagna *sine glossa*, trovando in esso la sua unica e immediata “regola” [...]. Egli si è sempre opposto appassionatamente a inserire il suo nuovo popolo nel già noto schema giuridico-ecclesiastico di un “Ordine”, facendone una variante del monachesimo esistente [...]. Il rifiuto delle forme esistenti di Chiesa, quella che oggi si chiamerebbe protesta profetica, non avrebbe potuto essere più radicale di quella di Francesco. [...] Ma questo “no” radicale alle forme concrete della cristianità occidentale coesistette con un “sì” alla Chiesa altrettanto radicale: fare tutto in obbedienza alla Chiesa romana rappresentò per Francesco un programma tanto radicale quanto quello di vivere unicamente nella più completa obbedienza alla lettera del Vangelo [...]. L'obbedienza al compito [*scil.*: assegnato da Dio] non è sminuita ma resa completa dall'obbediente stare nella Chiesa, perché solo questo conferma l'altra: l'autentico criterio del vero carismatico è l'abbandono di

sé; ovvero, detto in termini più radicali: il criterio del vero carisma è la croce, il lasciarsi dilaniare tra il compito e il luogo del suo adempimento per amore del compito stesso. Chi non è disposto a questo, chi preferisce l'incolumità dell'io all'adempimento del compito nel luogo che è proprio a esso [cioè la Chiesa], dimostra che in buona sostanza considera comunque il proprio io più importante del compito, distruggendo in questo modo il carisma». ⁴³

Si tocca qui uno dei paradossi a mio avviso più affascinanti che il tema della co-essenzialità di istituzione e carisma permette di contemplare: ⁴⁴ da un lato il carismatico è chiamato al sacrificio di affidare il giudizio definitivo sul "suo" dono e sul modo con cui esso ha da incastonarsi nella Chiesa *ad altri da sé*; dall'altro, l'autorità istituzionale ha la gravissima responsabilità di accogliere tale dono nella Chiesa e assicurarne la futura crescita e integrazione nel corpo mistico di Cristo mediante l'esercizio di un retto discernimento, pena lo spegnersi di un carisma (*IT* 5, 19) che altrimenti avrebbe potuto recare grandi frutti.

II.3. *Imbalsamazione o pietrificazione del carisma* ⁴⁵

Quest'ultimo rischio sembra soprattutto caratteristico di quelle realtà che, essendo venuto meno il fondatore, si trovano ad affrontare la fase successiva all'eroica era degli inizi. Subentra «la tentazione di accontentarsi, di irrigidirsi in schemi rassicuranti, ma sterili», «forme e metodi [...] diventano ideologici, lontani dalla realtà che è in continua evoluzione; chiusi alla novità dello Spirito Santo»; il carisma è ridotto a «un museo di ricordi, di decisioni prese, di norme di condotta». ⁴⁶ Se, nel caso dell'autoreferenzialità, ciò che rischiava di venir meno era il radicamento nel primo polo dell'apostolicità, si può dire che ciò che qui viene denunciato

⁴³ J. RATZINGER, *Operu omnia*, vol. VIII/1, *Chiesa: segno tra i popoli*, Città del Vaticano 2021, 391-395.

⁴⁴ Per l'importanza di questo concetto in *Iuvenescit Ecclesia*, cfr. *supra*: nota 6.

⁴⁵ Riferimenti puntuali in: G. FELICIANI, «*Voi potete essere braccia, mani, piedi, mente e cuore di una Chiesa in "uscita"*». *Papa Francesco e i movimenti ecclesiali*, in: https://d1vbbhq6ow083.cloudfront.net/contributi/Feliciani.M_voi_potete.pdf, 35 (accesso: 19 aprile 2024); cfr. anche: A. D'AURIA, *I carismi e la nuova evangelizzazione nel magistero di papa Francesco*, cit., 158.

⁴⁶ Cfr. G. FELICIANI, «*Voi potete essere...*», cit., 35.

è un indebolimento del secondo, ovvero dello slancio missionario. Slancio missionario, infatti, fa rima con umile ascolto delle nuove domande e sfide che continuamente insorgono col mutare dei tempi, e che chiedono una paziente e insieme audace disponibilità a trovare forme nuove e creative di annuncio, di presenza, di risposta. Ci si ricongiunge così a quanto osservato a proposito dell'autoreferenzialità, poiché in entrambi i casi ciò che si riduce è la capacità di ascolto dell'altro, la prontezza ad attingere *input* dall'esterno, per così dire. Con una significativa differenza, però: mentre nel caso dell'autoreferenzialità il problema sembra essere un eccesso di confidenza in sé stessi, qui la patologia risiede piuttosto in un eccesso di zelo, spesso dovuto a insicurezza, nei confronti delle *forme storiche* mediante cui il carisma si è manifestato all'inizio, soprattutto in quei casi in cui il fondatore non c'è più.

III. CONSIDERAZIONI CONCLUSIVE

In conclusione, vorrei fare tre brevi considerazioni orientate a segnalare altrettante possibili vie di affronto dei problemi descritti. Tali considerazioni, oltre a essere in un certo senso implicite in tutto quanto s'è detto finora, intendono invitare a riflettere sulla polisemica ricchezza di una parola che, se vedo bene, designa il tipo di postura che il Papa invita i movimenti ad assumere, al fine di portare sempre più frutto. La parola in questione è *umiltà*. Vorrei dunque ora provare a descrivere, in modo necessariamente sintetico, tre *forme di umiltà* che mi paiono offrire una via pratica per rimanere fedeli alla vocazione apostolica dei movimenti.

Innanzitutto dirò qualcosa a proposito di quella che chiamerei *umiltà nei confronti del Signore*, e più specificamente delle *vie comuni e ordinarie*, per così dire, attraverso cui egli si rivela e dona alla sua Chiesa; in secondo luogo, accennerò a una seconda forma di umiltà, questa volta avente per referente i destinatari dell'apostolato, ovvero *la donna e l'uomo del mondo di oggi*. Infine, parleremo di umiltà nei confronti del carisma – quel carisma che sempre *eccede la comprensione* che ne ha chi lo riceve, si tratti d'un discepolo dell'ultima ora o persino di un santo fondatore.

III.1. *Umiltà nei confronti del Signore Gesù*

Cominciamo dalla prima forma di umiltà – quella che ho chiamato umiltà nei confronti del Signore e delle vie che egli stesso ha istituite per entrare in contatto con lui. Se è vero, come s'è accennato sopra, facendo eco a von Balthasar, che i carismi sono sguardi particolari sull'unico Vangelo a tutti comune; allora significa che in realtà i carismi sono alla radice e per loro intima essenza *etero-referenziali*. Un carisma non è qualcosa di chiuso in sé e auto-sussistente, bensì, come ebbe a esprimersi con altre parole don Giussani, una «finestra attraverso cui si vede tutto lo spazio»,⁴⁷ una finestra che «introduce alla totalità del dogma»,⁴⁸ facendone percepire la luminosità e la pertinenza alla vita.

Come si spiega allora la tentazione di auto-referenzialità? Una possibile risposta di buon senso mi pare la seguente: anziché mettersi alla scuola del fondatore e guardare con lui o con gli occhi nuovi ricevuti da lui là dove egli guardava e invitava a guardare, cioè alla *totalità* – una totalità fatta di Scrittura, Tradizione, magistero della Chiesa, ecc. – si fa del carisma stesso, cioè della parola del fondatore o del proprio discorso interno, qualcosa di chiuso ermeticamente in sé e perciò di inevitabilmente esposto alla sclerotizzazione. Anziché, per esempio, concepire l'accento del carisma come una lente attraverso cui leggere la Parola di Dio, si fa della propria parola interna il sostituto della Parola di Dio.⁴⁹

⁴⁷ L. GIUSSANI – S. ALBERTO – J. PRADES, *Generare tracce nella storia del mondo*, Milano 1998, 109.

⁴⁸ *Ibid.* «Se il carisma – continua Giussani – è la modalità con cui lo Spirito ci fa percepire la Sua Presenza eccezionale, ci dà il potere di aderirvi con semplicità e amorosità, è vivendo il carisma che si illumina il contenuto oggettivo del dogma [...]. Il carisma è dunque la modalità con cui lo Spirito facilita e rende più consapevole e più fruttuosa la percezione del dogma, la percezione del contenuto totale dell'Avvenimento» (*ibid.*, 109-110, corsivi miei).

⁴⁹ «Questo è importante: saper discernere. Tante volte abbiamo visto in storia, e anche lo vediamo oggi, qualche movimento che predica il Vangelo con una modalità propria, alle volte con carismi veri, propri; ma poi esagera e riduce tutto il Vangelo al “movimento”. E questo non è il Vangelo di Cristo: questo è il Vangelo del fondatore, della fondatrice e questo sì, potrà aiutare all'inizio, ma alla fine non fa frutti perché non ha radici profonde. Per questo, la parola chiara e decisa di Paolo fu salutare per i Galati ed è salutare anche per noi. Il Vangelo è il dono di Cristo a noi, è lui stesso a rivelarlo. È questo che ci dà vita» (FRANCESCO, *Con la verità del Vangelo non si scende a compromessi*, Udienza generale, in: *L'Osservatore Romano*, 4 agosto 2021, 3).

Un “nota bene” su questo, che vorrebbe mitigare l'eccessiva severità con cui si può essere tentati di stigmatizzare il fenomeno descritto. La tendenza ad assolutizzare un particolare come fosse il Tutto – ovvero la tentazione dell'idolatria, per rifarci alla grammatica biblica – è un fatto che non deve scandalizzare, come la stessa storia sacra ci insegna. Si tratta infatti di una tentazione cui il popolo di Dio è sempre stato e sempre sarà esposto – e tanto più quanto più il particolare in questione (una personalità carismatica) è adorno di effettivo splendore. Il purismo di teologi e benpensanti che guardano con sospetto e a volte disprezzo al culto, magari eccessivo, che circonda figure di grandi santi e grandi carismatici, coglie certamente nel segno quando denuncia il rischio di personalismi para-idolatrici. D'altra parte, esso rischia di diventare “bestemmia contro lo Spirito Santo” (!), se mette in dubbio la bontà del movimento di fede che attraverso l'umanità di queste grandi figure il Signore stesso ha suscitato e suscita. Anziché scandalizzarsi del fenomeno e affrettarsi a lanciare anatemi, occorre piuttosto leggerlo attraverso la assai più realistica (e meno manichea) legge del processo con cui lo spirito umano, tanto a livello naturale quanto soprannaturale, si sviluppa e matura. Che un bimbo idealizzi fino all'eccesso il padre e la madre è del tutto naturale e comunque inevitabile, in una certa fase della sua crescita. L'importante è che il processo di maturazione del bimbo non si arresti e che egli sia aiutato a compiere il passaggio dal padre terrestre al celeste, ovvero a comprendere che la “finestra”, per tornare all'espressione di don Giussani, è *tramite* su una totalità *altra da e più grande di sé*.

Ora, se tutto ciò è corretto, si comprende una possibile via di maturazione: occorre che chi guida si premuri di educare i propri membri al gusto di una familiarità con la ricchezza integrale della fede ecclesiale. Se, per esempio, un membro di un certo movimento o associazione non è stato sufficientemente aiutato a percepire la Sacra Scrittura, il Catechismo, il magistero della Chiesa come fonti importanti di alimentazione della propria esperienza di fede, sarà difficile che possa accogliere con naturalezza correzioni e richiami dell'autorità ecclesiastica e facile che li percepisca invece come un'incomprensibile ingerenza. Il problema qui non è morale. La persona suddetta è in totale buona fede. Il problema è che non possiede le categorie interiori per aprirsi a eventuali correzioni,

perché in effetti tra ciò che egli è abituato a considerare esperienza di Cristo e l'insegnamento oggettivo della Chiesa, tra vita e dottrina, non vi è ai suoi occhi che una troppo debole intersezione. Di qui l'importanza di una formazione che renda normale la stima delle grandi fonti della conoscenza del mistero della fede, a partire dalla Scrittura, come raccomandava già von Balthasar,⁵⁰ passando per il Catechismo, la storia e il magistero della Chiesa, ecc. È la familiarità col Cristo "oggettivo", cioè il Cristo che giunge a noi attraverso la testimonianza degli apostoli autorevolmente mediata dalla Chiesa, che libera dalla tentazione del settarismo, oltre che dal rischio di costruirsi (magari in buona fede) un Cristo tagliato "a propria misura".

Vuol tutto ciò dire togliere spazio al carisma? Niente affatto, se è vero che ogni carisma è finestra non su sé stesso ma su Cristo. Vuol piuttosto dire permettere al carisma di continuare a essere ciò che in radice è. Di più: vuol dire permettergli di sprigionare sempre di più il suo potenziale di rilettura globale del mistero della fede, sporgendo lo sguardo anche su aspetti di esso su cui il fondatore magari non ha esplicitamente riflettuto, ma che il mutare dei tempi rende invece di vitale attualità.

III.2. *Umiltà nei confronti dei lontani cui si è mandati*

Vengo così a parlare della seconda umiltà, quella nei confronti – si vorrebbe dire – del "mondo", ma è forse meglio dire dell'uomo e della donna contemporanei. Se è vero che lo scopo per cui lo Spirito Santo ha suscitato i movimenti è quello di portare il Vangelo all'uomo e alla don-

⁵⁰ «Una più grande familiarità con la Bibbia avrà per effetto di evitare il pericolo già evocato, di assolutizzare il carisma particolare del movimento al punto tale che il suo ruolo di parte all'interno del grande insieme del Cattolicesimo non sia più percepito in modo sufficiente. [...] Un tale sguardo è necessario pure per il laico, se non si vuole che la sua preghiera rimanga rinchiusa nel soggettivo, spesso anche nell'infantile. Lo spirito dell'infanzia nel senso evangelico – una qualità fondamentale della vera preghiera – non ha nulla a che vedere con ciò che si chiama infantilismo. Questo è uno scadimento della relazione figlio-padre, un bloccarsi su punti di vista e su aspirazioni egoiste, mentre il vero figlio di Dio non cessa di avere davanti agli occhi tutta la grandezza dell'amore rivelato e manifestato dal Dio trinitario» (H.U. VON BALTHASAR, "Riflessioni per un lavoro sui movimenti laicali nella Chiesa", in: I. BIFFI *et al.*, *I laici e la missione della Chiesa*, Milano 1987, 96-97).

na del nostro tempo, allora si comprende come un altro naturale argine all'autoreferenzialità, e più ancora alla tentazione di pietrificare il carisma, è quello di porsi in ascolto delle sempre nuove domande, inquietudini e sfide che il cambiare del contesto culturale porta con sé, per ri-forgiare la propria proposta in modo tale che essa, pur nascendo dall'esperienza del carisma di fondazione, non sia semplicemente la ripetizione del sempre medesimo discorso o delle sempre medesime forme, ma rinasca dal dialogo attento e coraggioso con gli uomini e le donne cui si è mandati, dall'attiva immersione in quelle "periferie esistenziali" che dei movimenti costituiscono il naturale terreno di impegno. I nuovi movimenti ecclesiali, s'è detto, si sono distinti e si distinguono per la capacità di portare il Vangelo negli ambienti ad esso oggi più refrattari. Ebbene, se tale è il DNA dei movimenti, allora l'ascolto a un tempo empatico e prudente delle sempre nuove "grida" che, a seconda dei contesti, si levano dal cuore dei cosiddetti lontani, non può che essere uno dei primari compiti dei movimenti stessi, se essi vogliono rimanere fedeli alla loro natura.

III.3. *Umiltà nei confronti del carisma*

Di qui, a chiudere il cerchio, la terza umiltà, quella nei confronti del carisma stesso.

Un altro punto importante su cui il Papa ha insistito, per esempio nel discorso a Comunione e Liberazione del 15 ottobre 2022,⁵¹ è il fatto che ogni carisma, in analogia con l'approfondirsi del dogma nella storia, è sempre più grande e ricco della comprensione che di esso hanno coloro che ne beneficiano, fondatore incluso. Ciò richiede che chi ne è investito,

⁵¹ «Anzitutto, è importante ricordare che non è il carisma a dover cambiare: esso va sempre nuovamente accolto e fatto fruttificare nell'oggi. I carismi crescono come crescono le verità del dogma, della morale: crescono in pienezza. [...] La potenzialità del vostro carisma è ancora in gran parte da scoprire, ancora c'è gran parte da scoprire; vi invito perciò a rifuggire da ogni ripiegamento su voi stessi, dalla paura – la paura non ti porterà mai a un buon porto – e dalla stanchezza spirituale, che ti porta alla pigrizia spirituale. Vi incoraggio a trovare i modi e i linguaggi adatti perché il carisma che don Giussani vi ha consegnato raggiunga nuove persone e nuovi ambienti, perché sappia parlare al mondo di oggi, che è cambiato rispetto agli inizi del vostro movimento" (FRANCESCO, *Con il Papa nella profetia per la pace*, Udienza a Comunione e Liberazione, in: *L'Osservatore Romano*, 15 ottobre 2022, 10-11.

da un lato sempre resista alla tentazione di presumere di aver interamente compreso il dono ricevuto, dall'altro si dimostri attivamente desideroso di scoprirne dimensioni ancora latenti e inesplorate. Due semplici strade per fare ciò le si è già suggerite nei due punti precedenti. Aggiungo ora la preziosità del dialogo e del confronto con altre realtà carismatiche diverse dalla propria. Si comprende e si apprezza la peculiarità dello sguardo giovanneo sul mistero di Cristo, se si legge il *Vangelo di Giovanni* in dialogo con gli altri vangeli – non se si legge soltanto il *Vangelo di Giovanni*. Così, si capirà tanto meglio la peculiarità dell'accento di don Giussani o di Chiara Lubich nel modo di sentire e concepire certi aspetti della vita cristiana, quanto più se ne conoscono anche altri.

Quanto appena detto, mi introduce all'ultima osservazione che vorrei fare. Non presumere di aver già compreso tutto di un carisma, non vuol dire che non vi debba essere qualcosa di chiaro e preciso in cui invece si ha il dovere di rimanere fedelmente e saldamente radicati. Il contrario è vero: la chiarezza del nucleo essenziale di un carisma è la pre-condizione necessaria di un vero sviluppo, di una flessibilità nelle traduzioni, di una capacità di creativo adattamento alle sempre nuove situazioni: se non so cosa è irrinunciabile, non sarò nemmeno libero di rinunciare a ciò che non lo è, né sarò capace di ri-tradurre quel nucleo in un linguaggio nuovo, adatto al nuovo contesto. La rigidità non è figlia della troppa certezza, quanto della mancanza di chiarezza su ciò che è veramente tratto somatico irrinunciabile del proprio volto e ciò che non lo è. Qui entra in gioco un'altra intuizione, a mio avviso profetica, di Joseph Ratzinger, ripresa da *Iuvenescit Ecclesia*, il quale insisteva sulla necessità di una certa istituzionalizzazione del carisma, ordinata alla sua durevole fecondità.⁵² A mio parere, intendere queste parole come una sorta di invito a lasciarsi

⁵² Si legge al n. 10 della lettera *Iuvenescit Ecclesia*: «Papa Benedetto XVI, oltre a ribadire la loro co-essenzialità, ha approfondito l'affermazione del Suo predecessore, ricordando che “nella Chiesa anche le istituzioni essenziali sono carismatiche e d'altra parte i carismi devono *in un modo o nell'altro istituzionalizzarsi per avere coerenza e continuità* [corsivi miei]. Così, ambedue le dimensioni, originate dallo stesso Spirito Santo per lo stesso Corpo di Cristo, concorrono insieme a rendere presente il mistero e l'opera salvifica di Cristo nel mondo”» (cfr. BENEDETTO XVI, *Discorso ai partecipanti al pellegrinaggio promosso dalla Fraternità di Comunione e Liberazione in occasione del XXV anniversario del riconoscimento pontificio* (24 marzo 2007), in: “Insegnamenti” III, 1 (2007), 558.

mettere il guinzaglio di regole e norme ecclesiastiche vuol dire misconoscere completamente il senso. Anche qui, l'esatto contrario è vero: se il compito dell'istituzione, come sopra si è richiamato, è la custodia vigilante e autorevole del permanente – il che, nel caso della Chiesa istituzionale significa: del sacramento e della Parola di Dio; allora istituzionalizzazione, anche nel caso dei movimenti, deve voler dire qualcosa di analogo. L'istituzionalizzazione del carisma non ha cioè in prima battuta a che fare con una questione di forme di governo, quanto con l'identificazione e la custodia di ciò che i canonisti chiamano "patrimonio carismatico".⁵³ Laddove non vi è chiarezza o almeno una iniziale chiarezza sul nucleo centrale e irrinunciabile di un carisma, ecco che il carisma va soggetto ad appropriazioni di ogni genere, poiché in fondo, se non esiste "regola" alcuna che definisca, pur senza pretesa di esaustività, il nocciolo del carisma, allora l'unico criterio per riconoscerne l'azione e la presenza diverrà il fascino che la tal persona o l'altra è capace di esercitare, senza che la guida istituzionale, della Chiesa e del movimento stesso in comunione con l'autorità della Chiesa, possa di fatto esercitare il discernimento che è suo compito esercitare.⁵⁴ Non esiste infatti un criterio chiaro per dire chi è fedele a che cosa. L'analogia con quanto detto a proposito del nesso strettissimo che nella struttura del mistero della Chiesa esiste tra istituzione e ancoraggio all'originario, ovvero a quel Gesù Cristo che i Dodici

⁵³ Notava sempre nel 1987 il von Balthasar: «I movimenti sono al loro interno diversamente strutturati; senza un minimo di struttura nessun movimento può esistere: occorre uno scopo che sia formulato, delle aspettative che siano chiaramente poste davanti ai membri, degli incontri programmati, ecc. Vi sono tuttavia dei movimenti solidi che si radunano soprattutto a causa della personalità del fondatore e si concentrano sulle sue consegne; essi possono conoscere una meravigliosa espansione, ma se la loro strutturazione interna rimane al livello minimo descritto, rischiano di dissolversi con la morte del loro leader. Può darsi che la provvidenza non abbia previsto nient'altro per loro; ma può darsi pure che essa si auguri una continuazione del movimento nel tempo; ciò avrebbe potuto essere facilitato dalla messa in opera al momento opportuno, di certe strutture istituzionali. Quelle strutture allora non consisterebbero soltanto in indicazioni di carattere organizzativo; di esse farebbero pure parte delle precise parole d'ordine che nascono dalla profondità dello spirito e che vanno al di là della pura attualità. In questo caso il ruolo un po' troppo accentratore di una personalità decisa, capace di affascinare un gran numero di giovani, ha impedito a un carisma autentico di durare» (H.U. VON BALTHASAR, "Riflessioni per un lavoro...", cit., 105).

⁵⁴ Cfr. CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Lettera *Invenescit Ecclesia*, n. 17.

hanno incontrato e conosciuto, si rivela così decisiva per comprendere cosa veramente è in gioco quando si parla di istituzionalizzazione del carisma. Il rifiuto di una certa cristallizzazione del carisma in una *regula* fatta di insegnamenti e testi di riferimento, come se ciò volesse dire attentare alla natura vitale e perciò ineffabile e non imbrigliabile in formule del carisma stesso, è in realtà né più né meno che un rifiuto della legge dell'Incarnazione, che vuole che Dio, nella sua umiltà e misericordia, si abbassi fino a lasciare che lo Spirito si condensi in forme e parole umane. Il disprezzo della forma, nel nome della libertà dello Spirito, sempre sfocia, lo si voglia o meno, in disprezzo della carne di Cristo.⁵⁵ Certo, in analogia con il plesso Parola-sacramento, questa *regula* deve essere continuamente rivissuta e ricompresa creativamente, con l'aiuto dello Spirito, dalle persone che il carisma ricevono in eredità e sotto la guida vigile dell'autorità istituzionale (della Chiesa e del movimento stesso). Come il sacramento e la Parola di Dio operano efficacemente solo nel contesto di una tradizione viva, quella della Chiesa, così è di un carisma di fondazione.⁵⁶ Ma ciò non toglie, anzi presuppone e richiede che si dia qualcosa

⁵⁵ Osserva il von Balthasar a proposito della stesura del Nuovo Testamento e della fissazione del canone scritturistico: «Da un punto di vista prettamente umano, la Scrittura fu un indispensabile aiuto donato dallo Spirito – considerando il rapido processo di corruzione della memoria di Gesù (nello Gnosticismo, ma anche in Papia). La Scrittura fu data alla Chiesa come uno *speciale carisma* [sic!], avente il compito di fungere da “norma sicura” della tradizione autorevole» (H.U. VON BALTHASAR, *Teologica. Lo Spirito della verità*, cit.).

⁵⁶ Non è questa la sede per entrare nei dettagli di una corretta articolazione del rapporto Rivelazione-Tradizione-Scrittura (cfr. in merito: CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Costituzione dogmatica sulla Divina Rivelazione *Dei Verbum*, nn. 8-10). Basti solo, a parziale precisazione di quanto asserito qui sopra, ricordare che secondo l'insegnamento ecclesiale «il mediatore e la pienezza di tutta intera la Rivelazione» (*ibid.*, n. 2) è in senso proprio da identificarsi con la persona di Gesù Cristo, non con le Sacre Scritture né con la Tradizione nel cui alveo le prime hanno preso forma e sono poi state canonizzate. Di qui un duplice corollario: poiché la realtà del Dio-uomo Gesù Cristo *eccede* ciò che di lui dicono Scrittura e Tradizione, è giusto riconoscere che lo Spirito Paraclito può rivelare nel tempo alla Chiesa verità e misteri che non sono *direttamente attestati da né chiaramente attingibili attraverso* le fonti ordinarie della Rivelazione. D'altro canto (secondo corollario), è non meno vero che l'armonia con la Sacra Scrittura autorevolmente interpretata dalla Chiesa, oltre che con la Tradizione e il magistero, rimane criterio discriminante per valutare l'autenticità di rivelazioni mistiche o nuove intuizioni teologiche, così che da un altro punto di vista si deve dire che la Scrittura, letta nel contesto della Tradizione e del

come un canone, una *regula vitae et fidei*. È stato così nel caso supremo del Fondatore dei fondatori, ovvero nostro Signore Gesù. Non può che essere così nel caso d'ogni altra fondazione.

Torna qui una volta di più utile la sopra richiamata distinzione nell'unità tra azione oggettivante dello Spirito, che incarna l'Amore di Dio in forme concrete e definite (Spirito oggettivo), e azione "soggettiva" del medesimo Spirito, che invece fa sì che l'oggettivo sia visto e compreso, appropriato e vissuto in modo ogni volta nuovo e personale. Lo Spirito che ispira e accende di vita le persone, come s'è sopra sottolineato, non è altro dallo Spirito che crea i sacramenti, ispira la Scrittura, il magistero, il diritto canonico, ecc. Egli è piuttosto Colui che apre gli occhi e il cuore dei credenti in modo tale da far loro scoprire le sempre più grandi ricchezze nascoste dentro il "segno circoscritto" del sacramento e della parola oggettiva. Lo stesso, *mutatis mutandis*, deve valere in relazione ai carismi di fondazione. Forma oggettiva (testi fondativi, statuti, *regulae vitae*, ecc.) e sempre nuova azione dello Spirito nelle persone non s'oppongono, ma si richiedono l'una l'altra e hanno senso solo l'una in rapporto all'altra.

Di qui il seguente rilievo pratico: penso che tra i compiti principali di chi è incaricato della guida istituzionale di realtà così "vulcaniche", in senso buono, quali sono i movimenti, si tratti dei fondatori o dei loro successori, vi sia quello di lavorare, con l'aiuto dell'autorità della Chiesa, per identificare in modo sempre più chiaro i tratti inconfondibili del proprio patrimonio carismatico, laddove essi non lo siano ancora, così da permettere ai propri membri di vivere un'appartenenza al movimento al

magistero ecclesiale, gioca un ruolo dirimente nel discernimento del "nuovo" (secondo la nota legge dell'*analogia fidei*). Ciò che qui sopra si sostiene, è che qualcosa di analogo deve valere, *mutatis mutandis*, per lo sviluppo di un carisma di fondazione. Un organico e sano sviluppo della realtà fondata, si tratti di un ordine o un movimento ecclesiale, sarà garantito solo nella misura in cui è assicurata, con forme che certo possono variare a seconda del carisma stesso, una adeguata articolazione del rapporto che lega tra loro i diversi fattori costitutivi della *traditio* ecclesiale: fondatore, tradizione orale, testi scritti, magistero della guida istituzionale. Sull'"inafferrabilità" della figura di Cristo mediante semplice indagine esegetica, cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Gesù ci conosce, noi conosciamo Gesù?* Brescia 1982, 77-84. Sulla "secondarietà" del Nuovo Testamento scritto, in rapporto alla grazia dello Spirito Santo, che si riceve in dono mediante la fede in Gesù Cristo, cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I-IIae, q. 106, a. 1.

contempo leale e personale, obbediente eppur creativa, a beneficio del corpo totale della Chiesa, sposa del Signore Gesù e di tutti noi madre.

Un “nota bene” finale. Si è parlato di una triplice, salutare umiltà che è richiesta ai movimenti di coltivare. Se posso osare, mi pare opportuno sottolineare che anche da parte dell’autorità istituzionale è chiesto qualcosa di analogo, ovvero un sincero spirito di accoglienza, la disponibilità a fare spazio, con pazienza e apertura, alla novità di ciò che lo Spirito opera – novità che, come sappiamo, non sono mai nell’immediato facili a essere comprese nel loro valore e ricevute come un dono. Lo stesso Ratzinger, nella sua relazione del ’98, richiamava la necessità e, anzi, l’urgenza, soprattutto da parte dei vescovi delle Chiese locali, di superare pregiudizi e timori diffusi, e soprattutto l’inevitabile, umana tentazione di voler far rientrare queste nuove realtà “nei ranghi” del già noto, della propria idea di Chiesa: «Occorre che si dica chiaramente [...] alle Chiese locali, anche ai vescovi, che non è loro consentito indulgere ad alcuna pretesa d’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».⁵⁷

Una ancor più lungimirante umiltà e attitudine all’ascolto, mi permette di aggiungere, è tanto più ragionevole aspettarsi dal Papa e da questo Dicastero, i quali dei movimenti ecclesiali, alla luce di tutto quanto s’è detto, sono il naturale baluardo.

Rifacendoci all’indimenticabile icona con cui il *Vangelo di Giovanni* si conclude, si può e si deve dire: se è vero che «il discepolo che Gesù amava», «quello che nella cena era coricato vicino al Signore» (*Gv* 21, 20b), deve accettare di seguire Simon Pietro per continuare a seguire il Maestro (*Gv* 21, 20a), è altrettanto vero che Pietro è sua volta chiamato ad accettare il fatto che questo discepolo da Gesù prediletto «rimanga» (*Gv* 21, 22) per rendere la sua speciale testimonianza. Di più: egli deve riconoscere in questo «rimanere» (*Gv* 21, 22) del discepolo amato, una risorsa per sé (cfr. *Gv* 21, 7) e per tutta la Chiesa di cui egli è il pastore (*Gv* 21, 15-17). La risposta che Gesù dà a Simon Pietro sulla spiaggia del lago di Tiberiade, quando questi gli chiede: «Signore, e lui?», mi pare possa e

⁵⁷ *Nuove irruzioni*, 48.

debba essere intesa come raccomandazione che il Signore fa anche a ogni suo successore: «Se voglio che egli rimanga finché io venga, che importa a te? Tu seguimi!».

Sempre nella Chiesa vi saranno dei Giovanni, cui il Signore fa il dono di una intimità speciale con lui, di uno sguardo nuovo e inedito nel profondo del suo cuore. E sempre Pietro è chiamato a garantire a Giovanni la libertà di testimoniare ciò che egli solo, poggiando il capo sul petto del Signore (*Gv* 13, 25) ha visto e udito.