

I MOVIMENTI ECCLESIALI, DONO DELLO SPIRITO

Una riflessione teologica¹

PREMESSA

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 non di meno, 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" (*Insegnamenti*, VII/2 [1984], p. 696)»².

¹ Relazione tenuta al «Congresso Mondiale dei Movimenti ecclesiali», Roma, 27-29 maggio 1998.

² Cf. «L'Osservatore Romano», 27-28 maggio 1996, n. 7.

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" (cf. *Ap* 2, 29) in ordine alla presente fase della storia della salvezza» (DV 26; cf. TMA 23).

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 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.

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

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 prende rilievo nella Chiesa.

1. 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 un sacramento, o segno e strumento dell'intima unione con Dio e dell'unità di tutto il genere umano» (LG 1). E la illustra, in riferimento all'evento 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 professa il concilio» (DV 63).

In altre parole: *la Chiesa*, nata ai piedi della croce, e manifestata a Pentecoste³, 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* (cf. Mt 18, 20), *operata dallo Spirito Santo*.

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 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» (DV 66).

In tal senso la Chiesa è in una perenne, eppure sempre nuova, *situazione di Pentecoste*. 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 “novella Pentecoste”⁴.

1.1. *La missione dello Spirito nella vita della Chiesa*

Il n. 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 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 «introduce la Chiesa in tutta intera la verità (cf. Gv 16, 13) e la unifica nella comunione e nel ministero, la edifica e dirige con i diversi doni gerarchici e carismatici e la arricchisce dei

³ *Effuso Spiritu est manifestata*, LG 2.

⁴ Cf. Giovanni XXIII, *Discorso di chiusura del primo periodo*, 8/12/1962.

suoi frutti (cf. *Ef* 4, 11-12; *1 Cor* 12, 4; *Gal* 5, 22). Con la forza del Vangelo mantiene la Chiesa continuamente giovane, costantemente la rinnova e la conduce alla perfetta unione col suo Sposo ⁵. Poiché lo Spirito e la Sposa dicono al Signore Gesù: "Vieni" (cf. *Ap* 22, 17). Così la Chiesa universale si presenta come "un popolo adunato nell'unità del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo" ⁶» (LG 4).

Si tratta di un testo pregnante ⁷. 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. Si 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 e, dall'altro, sono chiamate a fruttificare nell'unità attraverso la carità (cf. *Ef* 4, 15). 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 si concretizza nelle relazioni di complementarità e reciprocità tra i diversi doni che edificano la Chiesa.

Questo, tra l'altro, è il significato del bel testo di Ireneo di Lione cui si rinvia in nota: «la 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 (cf. *Gv* 4, 10) come il soffio alla creatura plasmata (cf. *Gn* 2, 7), affinché tutte le membra, partecipandone, siano vivificate; e in lei è stata

⁵ Cf. S. Ireneo, *Adv. Haer.* III, 24, 1: PG 7, 966 B; Harvey 2, 131; ed. Sagnard, *Sources Chr.*, p. 398.

⁶ S. Cipriano, *De Orat. Dom.* 23: PL 4, 553; Hartel, III, A, p. 285. S. Agostino, *Serm.* 71, 20, 33: PL 38, 463 s.; S. Io. Dam., *Adv. Icon.*, 12: PG 96, 1358 D.

⁷ Cf. 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*, Casale Monferrato 1992.

deposta la comunione con Cristo, cioè lo Spirito Santo (...). Infatti, "nella Chiesa – dice – Dio pose apostoli, profeti e dottori" (cf. 1 Cor 12, 28) e tutta la rinnovante operazione dello Spirito (cf. 1 Cor 12, 122). (...) 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»⁸.

Così che si può affermare che lo Spirito Santo è donato e «dona Se 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*»⁹.

Focalizzando poi l'attenzione sui "doni carismatici", *Lumen gentium* 12 precisa ulteriormente: «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 piace a lui" (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 quelle parole: "a ciascuno la manifestazione dello Spirito è data perché torni a comune vantaggio" (1 Cor 12, 7). E questi carismi, straordinari o anche più semplici e più comuni, siccome sono soprattutto adattati e utili alle necessità della Chiesa, si devono accogliere con gratitudine e consolazione».

Riflessioni in sintonia con quelle del Vaticano II, le ritroviamo nel documento sullo Spirito Santo e la cattolicità della Chiesa, elaborato dalla VI 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 co-

⁸ S. Ireneo, *Adv. Haer.*, III, 24,1.

⁹ V. Maraldi, *op. cit.*, p. 342.

munione 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 completezza 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»¹⁰.

In più di un'occasione, Giovanni Paolo II ha riferito precisamente ai movimenti ecclesiali le espressioni conciliari di LG 4 e 12, affermando ad esempio: «Se realizzati in modo genuino, 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, quanto quello carismatico, tanto la gerarchia quanto le associazioni e movimenti di fedeli, sono coessenziali e concorrono alla vita, al rinnovamento, alla santificazione, sia pure in modo diverso e tale che vi sia uno scambio, una comunione reciproci»¹¹.

Le affermazioni del Concilio e del Papa richiamano da vicino il testo paolino in cui la Chiesa è presentata come casa di Dio, i cui membri sono edificati «sul fondamento degli apostoli e dei profeti, dove la chiave di volta è Cristo Gesù» (Ef 2, 20)¹², vale a

¹⁰ Cf. AA.VV., *Lo Spirito Santo e la Chiesa*, Roma 1970, pp. 347-358.

¹¹ Discorso del Santo Padre, in *I movimenti nella Chiesa*, Atti del II Colloquio internazionale, Milano 1987, pp. 24-25. Per tutto questo, cf. 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*, Cinisello Balsamo 1998.

¹² 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 *Did.* 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,

dire sull'istituzione apostolica e sul carisma profetico, o più precisamente – come scrive 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»¹³.

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: 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 (cf. *Ef* 4, 13).

1.2. *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» (n. 24). In realtà, pur essendo imprevedibile e as-

1ss.; 11, 27; 13, 1; 15, 32; 21, 10; *Ap* 16, 6; 18, 20.24; 22, 6.9; *Did.* 11, 3ss.; 13, 1; 15, 1s» (*La lettera agli Efesini*, tr. it., Brescia 1973², p. 218). Cf. anche quanto scrive R. Fisichella nella voce *Profezia* del «Dizionario di Teologia Fondamentale»: «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» (Assisi 1990, pp. 866-878).

¹³ H.U. von Balthasar, *Teodrammatica*, III, 313; cf. anche *I movimenti nella Chiesa oggi*, Editoriale, in «La Civiltà Cattolica», CXXXI (1981), n. 3155, 417-428.

solamente gratuita, l'azione dello Spirito nella storia punta alla realizzazione progressiva del mistero di salvezza di Dio, vale a dire – scrive Paolo –: «Cristo in voi, speranza della gloria» (cf. 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 della missione apostolico-petrina della Chiesa stessa, ma in provvidenziale sinergia con essi.

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»¹⁴. Così è accaduto con Basilio, Benedetto, Francesco, Ignazio di Loyola, Teresa d'Avila e Giovanni della Croce, Teresa di Lisieux e Charles de Foucauld...

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 Se 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 di una determinata epoca: domanda che in fin dei conti è lo Spirito stesso a suscitare, indirizzando a un fine di bene anche i travimenti degli uomini. E proprio così è attuazione di un nuovo *kairós* nella storia della venuta di Dio tra gli uomini. 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 que-

¹⁴ H.U. von Balthasar, *Schwester im Geist*, Einsiedeln 1970; tr. it., *Sorelle nello Spirito. Teresa di Lisieux e Elisabetta di Digione*, Milano 1973.

sto 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 (cf. Gv 1, 17), la novità del dono e dell'annuncio di Cristo che viene alla Chiesa dallo Spirito Santo, proprio perché è dispensata lungo il corso della storia, non può non rappresentare un incremento inedito nell'autocoscienza ed anche nell'autoconfigurazione della Chiesa stessa¹⁵.

Con grande lucidità, K. Rahner, affrontando la questione de *L'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. E' 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'ini-

¹⁵ La *Dei Verbum* sottolinea che «cresce la comprensione, tanto delle cose quanto delle parole trasmesse, sia con la riflessione e lo studio dei credenti, i quali le meditano in cuor loro (cf. Lc 2, 19.51), sia con la esperienza data da una più profonda intelligenza delle cose spirituali, sia per la predicazione di coloro i quali con la successione episcopale hanno ricevuto un carisma sicuro di verità. La chiesa, cioè, nel corso dei secoli, tende incessantemente alla pienezza della verità divina (*ad plenitudinem divinae veritatis*), finché in essa vengano 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 di 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 un 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 da parte della chiesa senza piena conoscenza della medesima» (cf. U. Betti, *La rivelazione divina nella chiesa*, Roma 1970, p. 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 situa 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*, C, III 2).

zio 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 se 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»¹⁶.

Proprio da questo fatto deriva non di rado, nella storia della Chiesa, la tensione che s'innescia 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 di un fenomeno fisiologico, in cui i due partners – 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 stessa¹⁷: poiché un dono carismatico esige per definizione – in chi ne è il portatore e in chi è chiamato ad accoglierlo a nome della comunità ecclesiale – un'accoglienza, un discernimento e un esercizio informati dallo Spirito.

2. 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, quale il dono 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.

¹⁶ K. Rahner, *L'elemento dinamico nella Chiesa. Principi, imperativi concreti e carismi*, Brescia 1974, p. 48.

¹⁷ Cf. H.J. Pottmeyer, *Norme, criteri e strutture della tradizione*, in *Corso di Teologia Fondamentale*, 4. *Trattato di gnoseologia teologica*, Brescia 1990, pp. 137-172.

2.1. 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 luogo – ed è più che evidente – dell’originalità dei doni carismatici che stanno all’origine dei movimenti e delle forme e dei frutti di vita evangelica che li esprimono: la forma in cui un carisma si configura – nonostante le condizionatezze storiche 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) di 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. Tale magistero, da un lato, manifesta la continuità apostolica e l’unità cattolica del mistero e dell’istituzione ecclesiale; 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 e la garanzia e la guida delle 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. Vi 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, senza che, accanto a figure di eccezionali Pastori come san Carlo Borromeo, vi fossero 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!¹⁸

Per quanto riguarda il discernimento del tempo presente mi limito a richiamare due dati che mi paiono di estrema importanza. 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 si 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 se 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 Paolo II – è pur tuttavia maturata la coscienza della dignità, dei

¹⁸ 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*, Roma 1996 (in corso di pubblicazione).

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 leggibile l'autocoscienza ecclesiologica espressa dal Concilio Vaticano II sin dal primo n. della *Lumen gentium*, che ho già citato all'inizio di queste riflessioni: «la Chiesa è, in Cristo, come un sacramento e cioè segno e strumento dell'intima unione con Dio e dell'unità di tutto il genere umano». 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 Santo¹⁹. Una reciprocità che si realizza – come insegna *Gaudium et spes* 24 – «attraverso il dono sincero di sé» (cf. *Lc* 17, 33) che Cristo Gesù ha rivelato e realizzato in pienezza nella *kenosi* dell'abbandono e della morte in croce.

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: sia nel richiamo forte

¹⁹ Cf. ciò che scrive Giovanni Paolo II nella *Dives in misericordia*: «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» (n. 1).

e costante che la via della novità e dell'unità «passa per Cristo»; sia nel suo pellegrinare planetario; sia 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 sue parole, un'icona particolarmente eloquente dell'ecclesiologica conciliare.

E' 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. E' 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»²⁰.

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*. Mi limito a qualche cenno.

2.2. 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.

Riscoprire (e vivere) la Chiesa come mistero (nel senso originariamente paolino del termine) significa innanzi tutto metterne in luce la realtà profonda di sacramento del Cristo: la Chiesa come la presenza di Cristo, anzi «il Cristo presente» (come affermava anche D. Bonhoeffer). Non solo nel senso che essa è generata,

²⁰ Cit. da P.J. Cordes, *Dentro il nostro mondo. Le forze di rinnovamento spirituale*, Casale Monferrato 1989, p. 14.

nutrita e guidata dalla Parola, dai sacramenti e dal ministero, ma – di conseguenza – nel senso che essa è *come comunità* dei discepoli 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 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 la sua Sposa. Non è soltanto (nel già/ma 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 del cap. 5 della *Lumen gentium*, e della presenza nuova del laicato nella Chiesa e nel suo apostolato nel mondo, secondo *Lumen gentium*, cap. 4 e il decreto *Apostolicam Actuositatem*²¹.

2.3. I movimenti e la Chiesa comunione

Occorre poi notare, in secondo luogo, come non sia un caso che il fenomeno carismatico dei movimenti sia contemporaneo con l'insegnamento dell'ecclesiologia del Popolo di Dio e della comunione da parte del Vaticano II. In tale visione ecclesiologica, 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'autoesplicazio-

²¹ Cf. J. Castellano, *Movimenti ecclesiali contemporanei. Attualità, caratteristiche, discernimento*, Roma 1997, p. 29, che cita H.U. von Balthasar («30 Giorni», marzo 1986, p. 56).

ne della figura della Chiesa comunione nell'oggi storico-salvifico²²; e al tempo stesso si sottolinea – più che non in passato, e certamente con una maggiore consapevolezza ecclesiologica – 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 (cf. Ch. L., 24.29).

Questa annotazione ci conduce a focalizzare una costitutiva caratteristica dei movimenti: *l'ecclesialità*. Lo notava, già parecchi anni or sono, G. Feliciani e J. Beyer, sempre attento all'evolversi concreto di queste realtà e al loro configurarsi, l'ha richiamato e analizzato in più occasioni: 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 d'un caso, è formalmente 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'aggettivazione "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 e di religiosi/e 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

²² 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 (*Verso una considerazione cristologica e pneumatologica del Popolo di Dio*, in *L'ecclesiologia trent'anni dopo la LG*, a cura di P. Rodriguez, Roma 1995, p. 175).

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»²³. Questa constatazione conferma, tra l'altro, il significato più profondo dell'ecclesialità dei movimenti: perché la comunione è esigenza/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 complementarità delle diverse vocazioni, dei diversi ministeri, dei diversi carismi in una comunione organicamente 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 esigita 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»²⁴.

²³ J. Beyer, *I movimenti ecclesiali*, in «Vita consacrata», n. 2 (1987), p. 156.

²⁴ K. Rahner, *Elementi di spiritualità nella Chiesa del futuro*, in AA.VV., *Problemi e prospettive di spiritualità*, Brescia 1983, pp. 440-441.

Tale rapporto di reciprocità complementare o circolarità tra le diverse vocazioni ecclesiali esigito 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 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 ecclesiologicamente corretto, comprendere e valutare ogni realtà a partire dalla sua distinta fisionomia e dal suo particolare apporto alla crescita della Chiesa.

Un secondo criterio riguarda *il rapporto* che i singoli movimenti ecclesiali son chiamati a stabilire *tra loro*. E' necessario che anch'essi acquistino globalmente maggiore coscienza del fatto che non totalizzano l'esperienza cristiana né le modalità del servizio ecclesiale ed evangelizzatore. Se in passato la giovane età dei medesimi, congiunta alla notevole carica spirituale, ha potuto dar luogo a qualche esagerazione ed 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, citato dall'Esortazione apostolica *Vita consecrata*, 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»²⁵.

2.4. 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 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 stigmatizzata dalla *Redemptoris missio*, subisce un'inversione nei movimenti, sia nelle regioni di antica cristianità sia in rapporto ai popoli ancora da evangelizzare²⁶.

²⁵ San Bernardo, *Apologia a Guglielmo di Saint-Thierry*, IV, 8: PL 182, 903-904; cf. *Vita consecrata*, p. 52.

²⁶ Il noto teologo gesuita tedesco Medard Kehl, nel suo recentissimo *Dove va la Chiesa? Una diagnosi del nostro tempo* (Brescia 1998), 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 certa-

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", in quanto capace di mostrare la novità di Gesù Cristo nella vita che si fa sperimentabile tra i cristiani e nella forma del loro relazionarsi agli altri nel contesto odierno per molti versi inedito: «siano uno affinché il modo 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 ai problemi divenuti enormemente complessi e difficili» (n. 29).

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/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 H.U. von Balthasar, «grandi carismi possono ricevere, do-

mente 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» (pp. 182 ss.).

nati dallo Spirito, sguardi nel centro della rivelazione, sguardi che arricchiscono la Chiesa in modo quanto mai insospettato e tuttavia perenne»²⁷. 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»²⁸.

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, rilevata dalla *Christifideles laici* (n. 33). 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.

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 (cf. UR 3)? 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

²⁷ H.U. von Balthasar, *Teo-logica*/III, Milano 1992, p. 22.

²⁸ Giovanni Paolo II, *Discorso all'Assemblea del Convegno Ecclesiale di Palermo*, 23 nov. 1995, rispettivamente nn. 11 e 5.

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*²⁹.

Per quanto riguarda il dialogo interreligioso, non si tratta forse di segni provvidenziali della possibilità dischiusa oggi per la Chiesa dallo Spirito Santo di entrare «in una nuova tappa storica del suo dinamismo missionario» (cf. Ch. L. 35), attraverso la quale – nella luce di quella Verità che illumina ogni uomo (cf. *Gv* 1, 9; NA 2) – 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?

3. 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.

Riferendomi al profilo mariano della Chiesa mi richiamo a quella geniale intuizione di 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» (LG, cap. 8), l'attualizza nel *kairós* di Dio del nostro tempo e la rilancia verso il futuro³⁰.

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

²⁹ S. Bulgakov, *Al pozzo di Giacobbe*, in *Alle mura di Chersoneso*, Roma 1998, pp. 287-288.

³⁰ Cf. l'esauriente e illuminante lavoro di B. Leahy, *The Marian Principle in the Church according to H.U. von Balthasar*, Frankfurt a.M. 1996.

Maria Grignion 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.

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 alla Curia Romana, ha parlato del profilo mariano come altrettanto – se non più – fondamentale e caratterizzante per la Chiesa di quello petriano³¹.

Dal canto suo, 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* provvidenziale 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

³¹ *Allocuzione ai Cardinali e ai Prelati della Curia Romana*, in «L'Osservatore Romano», 23/12/1982.

e Trino ³² tra le persone e tra le forme sociali attraverso cui esse s'organizzano.

Di qui, l'invito ai movimenti ecclesiali e alla Chiesa tutta – scrive 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?» ³³.

PIERO CODA

³² H.U. von Balthasar, *Maria und der Geist*, in «Geist und Leben», 56 (1983), pp. 173-177.

³³ H.U. von Balthasar, *Maria nella dottrina e nel culto della Chiesa*, in J. Ratzinger - H.U. von Balthasar, *Maria, Chiesa nascente*, Roma 1981, p. 72.