

## MOVIMENTI ECCLESIALI E LORO COLLOCAZIONE TEOLOGICA

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

Per me personalmente fu un evento meraviglioso la prima volta che venni più strettamente a contatto – agli inizi degli anni settanta – con movimenti quali i Neocatecumenali, Comunione e Liberazione, i Focolarini, sperimentando lo slancio e l'entusiasmo con cui essi vivevano la fede e dalla gioia di questa fede si sentivano necessitati a partecipare ad altri ciò che avevano ricevuto in dono. A quei tempi, Karl Rahner ed altri usavano parlare di "inverno" nella Chiesa; in realtà parve che, dopo la grande fioritura del Concilio, fossero subentrati gelo in luogo di primavera, affati-

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

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

In larga misura si tratta, qui, di questioni prettamente pratiche, che non vanno spinte troppo in alto nei cieli del teorico. Ma d'altro canto è in gioco un fenomeno che si ripresenta periodicamente, in forme disperate, nella storia della Chiesa. Esiste la per-

manente forma basilare della vita ecclesiale in cui si esprime la continuità degli ordinamenti storici della Chiesa. E si hanno sempre nuove irruzioni dello Spirito Santo, che rendono sempre viva e nuova la struttura della Chiesa. Ma quasi mai questo rinnovamento è del tutto immune da sofferenze e frizioni. Ecco quindi che non ci si può certo esimere dalla questione di principio del come si possa individuare correttamente la collocazione teologica dei detti "movimenti" nella continuità degli ordinamenti ecclesiali.

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

### 1. *Istituzione e Carisma*

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

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

La Chiesa latina ha esplicitamente sottolineato tale carattere rigorosamente carismatico del ministero presbiterale, e l'ha fatto – coerentemente ad antichissime tradizioni ecclesiali – vincolando la condizione presbiterale al celibato, che con tutta evidenza può essere inteso solo come carisma personale, e non semplicemente come peculiarità di un ufficio <sup>2</sup>. La pretesa di separare l'una dall'altro poggia, in definitiva, sull'idea che lo stato presbiterale possa essere considerato non carismatico, bensì – per la sicurezza dell'Istituzione e delle sue esigenze – come puro e semplice mini-

<sup>2</sup> Che il celibato sacerdotale non sia una invenzione medievale, ma risalga ai primissimi tempi della Chiesa, lo dimostra in modo chiaro e convincente il Card. A.M. Stickler, *Der Klerikerzölibat. Seine Entwicklungsgeschichte und seine theologischen Grundlagen*, Abensberg Kral 1993, (trad. ital. *Il celibato sacerdotale*, a cura della Libreria Editrice Vaticana, Roma 1994). Cf. anche C. Cochini, *Origines apostoliques du célibat sacerdotal*, Paris-Namur 1981; St. Heid, *Zölibat in der frühen Kirche*, Paderborn 1997.

stero che spetta all'Istituzione medesima conferire. Se si vuole così totalmente inserire lo stato presbiterale nella propria realtà amministrativa, con le sue sicurezze istituzionali, ecco che il vincolo carismatico, che si trova nella esigenza del celibato, è uno scandalo da eliminare il più presto possibile. Ma allora anche la Chiesa nel suo insieme viene intesa come un ordinamento puramente umano, e la sicurezza, cui si mira in tal modo, non restituisce più affatto ciò che dovrebbe conseguire. Che la Chiesa sia non una *nostra* Istituzione bensì l'irrompere di qualcos'altro, onde è per natura sua "iuris divini", è un fatto dal quale consegue che noi non possiamo mai crearcela da noi. Vale a dire che non ci è lecito mai applicarle un criterio puramente istituzionale; vale a dire che la Chiesa è interamente se stessa solo laddove sono trascesi i criteri e le modalità delle istituzioni umane.

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

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

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

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

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

b) Là dove il ministero sacro sia vissuto così, pneumaticamente e carismaticamente, non si dà nessun irrigidimento istitu-

zionale: sussiste, invece, un'interiore apertura al Carisma, una specie di "fiuto" per lo Spirito Santo e il suo agire. E allora anche il Carisma può nuovamente riconoscere la sua propria origine nell'uomo del ministero, e si troveranno vie di feconda collaborazione nel discernimento degli spiriti.

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

## 2. *Cristologia e pneumatologia*

Ma ora si pone l'interrogativo: se Istituzione e Carisma sono solo parzialmente considerabili come realtà che si fronteggiano e quindi il binomio non fornisce che risposte parziali alla nostra questione, si danno forse altri punti di vista teologici che meglio ad essa si attagliano? Nell'attuale teologia è sempre più evidente che emerge in primo piano la contrapposizione fra l'aspetto cristologico e pneumatologico della Chiesa. Donde si asserisce che il sacramento è correlato alla linea cristologico-incarnazionale, a cui poi dovrebbe affiancarsi la linea pneumatologico-carismatica. È al riguardo giusto dire che si deve far distinzione fra Cristo e Pneuma. Per contro, come non è consentito trattare le tre Persone nella Trinità come una comunione di tre dèi, ma le si deve intendere come un unico Dio nella relativa triade delle Persone, così anche la distinzione fra Cristo e Spirito è corretta solo se grazie alla loro diversità riusciamo a meglio intendere la loro unità. Non è possibile comprendere rettamente lo Spirito senza Cristo, ma nemmeno Cristo senza lo Spirito Santo. «Il Signore è lo Spirito», ci dice Paolo in 2 Cor 3, 17. Ciò non vuol dire che i due siano sic et simpliciter la stessa realtà o la medesima persona. Vuol dire, invece, che Cristo, in quanto è il Signore, può esserci, fra noi e per noi,

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

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



pre, ma reca in sé la forza del rendersi presente, giacché Cristo ha attraversato il “velo della carne” (*Eb* 10, 20) e pertanto nell’evento l’irripetibile ha reso accessibile ciò che sempre permane. L’incarnazione non si ferma al Gesù storico, alla sua *sarx* (cf. *2 Cor* 5, 16)! Il “Gesù storico” diviene importante per sempre proprio perché la sua carne viene trasformata con la Resurrezione, sì che ora egli può, nella forza dello Spirito Santo, farsi presente in tutti i luoghi e in tutti i tempi, come mirabilmente mostrano i discorsi di commiato di Gesù nel vangelo di Giovanni (cf. particolarmente *Gv* 14, 28: «Vado e tornerò a voi»). Da questa sintesi cristologico-pneumatologica è dato attendersi che per la soluzione del nostro problema ci sia di reale aiuto un approfondimento della nozione di “successione apostolica”.

### 3. Gerarchia e profezia

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

dei sacerdoti veterotestamentari <sup>4</sup>. Dividere la Chiesa in una “sinistra” e una “destra”, nello *status* profetico degli ordini religiosi o dei movimenti da una parte e nella gerarchia dall'altra, è un'operazione a cui nulla nella Scrittura ci autorizza. Al contrario è qualcosa d'artefatto e di assolutamente antitetico alla Scrittura. La Chiesa è edificata non dialetticamente, bensì organicamente. Di vero, quindi, c'è solo che si danno in essa funzioni diverse e che Dio suscita incessantemente uomini profetici – siano essi laici, religiosi o, perché no, vescovi e preti – i quali le lanciano quell'appello che nel corso normale dell'“istituzione” non attingerebbe la forza necessaria. Personalmente, ritengo che non sia possibile intendere a partire da questa schematizzazione natura e compiti dei movimenti. E questi stessi sono ben lontani dall'intendersi in tal modo.

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

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

### 1. *Ministeri universali e locali*

Chiediamoci dunque: come appare l'esordio della Chiesa? Anche chi dispone d'una modesta conoscenza dei dibattiti sulla Chiesa nascente, in base alla cui configurazione tutte le chiese e co-

<sup>4</sup> La contrapposizione classica fra profeti inviati da Dio e profeti dell'istituzione si trova in *Amos* 7, 10-17. Una situazione analoga si verifica in *1 Re* 22 nel contrasto fra i 400 profeti e Michea; egualmente in *Geremia*, ad es. 37, 19. Cf. anche J. Ratzinger, *Natura e compito della teologia*, Jaca Book, Milano 1993, pp. 104ss.

munità cristiane cercano di convalidarsi, sa bene che sembra un'impresa disperata poter arrivare a un qualche risultato muovendo da un simile interrogativo di natura storiografica. Se ciononostante mi azzardo a prenderne le mosse per cercare a tastoni una soluzione, ciò avviene col presupposto d'una visione cattolica della Chiesa e delle sue origini, che per un verso ci offre una solida cornice, ma per l'altro ci lascia aperti degli spazi d'ulteriore riflessione, che sono ancora ben lunghi dall'essere esauriti. Non sussiste alcun dubbio che gli immediati destinatari della missione di Cristo siano, dalla Pentecoste in poi, i Dodici, che ben presto troviamo denominati anche "apostoli". Ad essi è affidato il compito di recare il messaggio di Cristo «fino agli estremi confini della terra» (Mt 1, 8), di andare a tutte le genti e di fare di tutti gli uomini dei discepoli di Gesù (cf. Mt 28, 19). L'area loro assegnata è il mondo. Senza delimitazioni locali essi servono alla creazione dell'unico corpo di Cristo, dell'unico popolo di Dio, dell'unica Chiesa di Cristo. Gli apostoli erano non vescovi di determinate chiese locali, bensì, appunto, "apostoli" e, in quanto tali, destinati al mondo intero e all'intera Chiesa da costruirvi: la Chiesa universale precede le chiese locali, che sorgono come sue attuazioni concrete <sup>5</sup>. Per dirla ancor più chiaramente e senza ombra d'equivoci, Paolo non è mai stato vescovo di una determinata località, né ha mai voluto esserlo. L'unica spartizione che si sia avuta agli inizi, Paolo la delinea in *Gal* 2, 9: Noi – Barnaba ed io – per i pagani; essi – Pietro, Giacomo e Giovanni – per gli ebrei. Senonché di questa bipartizione iniziale si perde ben presto ogni traccia: anche Pietro e Giovanni si fanno in-

<sup>5</sup> Cf. Congregazione per la Dottrina della Fede, *Lettera "Communio in notio" su alcuni aspetti della Chiesa intesa come comunione. Testo e commenti*, Libreria Editrice Vaticana 1994, N. 9, pp. 29ss; cf. ivi anche la mia introduzione, pp. 8ss. Più ampiamente ho esposto questa correlazione nel mio piccolo libro: *La Chiesa. Una comunità sempre in cammino*, Edizioni Paoline, Milano 1991, pp. 30ss e 55-74. Di fatto sia nella Scrittura che nei Padri la precedenza dell'unica Chiesa, dell'unica sposa di Cristo, nella quale si prolunga l'eredità del popolo di Israele, della "figlia" e della "sposa" Sion, nei confronti della concretizzazione empirica del popolo di Dio nelle chiese locali è così evidente, che mi riesce difficile comprendere le sovente ripetute obiezioni a questa affermazione. Si rilegga solo una volta l'opera di de Lubac *Catholicisme* (1938) o la sua *Méditation sur l'Eglise* (1954<sup>3</sup>), o i meravigliosi testi che H. Rahner ha raccolto nel suo libro *Mater Ecclesiae* (1944).

viati ai pagani e immediatamente varcano i confini d'Israele. Giacomo, il fratello del Signore, che dopo l'anno 42 divenne una sorta di primate della Chiesa ebraica, non era un apostolo.

Anche senza ulteriori considerazioni di dettaglio, possiamo affermare che quello apostolico è un ministero universale, rivolto all'umanità intera, e pertanto all'intera unica Chiesa. Dall'attività missionaria degli apostoli nascono le chiese locali, le quali hanno bisogno di responsabili che le guidino. A costoro incombe l'obbligo di garantire l'unità di fede con la Chiesa intera, di plasmare la vita interna delle chiese locali e di mantenere aperte le comunità, al fine di consentir loro di crescere numericamente e di recare il dono del Vangelo ai concittadini non ancora credenti. Questo ministero ecclesiale locale, che agli inizi compare sotto molteplici denominazioni, acquisisce a poco a poco una configurazione stabile e unitaria. Nella Chiesa nascente, quindi, esistono con tutta evidenza, l'uno accanto all'altro, due ordinamenti che, pur avvenendo indubbiamente passaggi dall'uno all'altro, sono nettamente distinguibili: da una parte, i servizi delle chiese locali, che a poco a poco vanno assumendo forme stabili; dall'altra, il ministero apostolico, che ben presto non è più riservato unicamente ai Dodici (cf. *Ef* 4, 10). In Paolo si possono distinguere nettamente due concezioni di "apostolo": da un lato, egli dà forte risalto alla unicità specifica del suo apostolato, che poggia su di un incontro col Risorto e che pertanto pone lui sullo stesso piano dei Dodici. Dall'altro, Paolo prevede – per esempio in *1 Cor* 12, 28 – un ministero di "apostolo" che trascende di molto la cerchia dei Dodici: anche quando in *Rm* 16, 7 egli designa Andronico e Giunia come "apostoli", soggiace questa concezione più ampia. Una terminologia analoga troviamo in *Ef* 2, 20, laddove, parlandoci di apostoli e profeti quale fondamento della Chiesa, certamente non ci si riferisce solo ai Dodici. I Profeti di cui parla la *Didaché*, all'inizio del secondo secolo, sono intesi con tutta evidenza come un tale ministero missionario sovralocale. Tanto più interessante è che di essi si dice: «Sono i vostri sommi sacerdoti» (13, 3).

Possiamo dunque muovere dall'idea che la compresenza dei due tipi di ministero – l'universale e il locale – perduri fino al se-

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

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

b) Ma a tutto questo è legata anche un'incombenza concreta, che trascende l'amministrazione delle chiese locali: i vescovi ora devono curare che si continui ad attuare il mandato di Gesù, quello di far di tutti i popoli dei discepoli suoi e di recare il Vangelo sino ai confini della terra. A loro – e Ireneo lo evidenzia vigorosamente – incombe di far sì che la Chiesa non diventi una sorta di federazione di chiese locali giustapposte le une alle altre,

ma mantenga invece la sua universalità e unità. Essi devono continuare il dinamismo universale dell'apostolicità <sup>6</sup>.

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

## *2. Movimenti apostolici nella storia della Chiesa*

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

<sup>6</sup> Cf. su questo paragrafo ancora una volta J. Ratzinger, *La Chiesa*, cit., pp. 61ss., in particolare la nota 3.

definire come un “movimento”: il monachesimo. Si potrà obiettare che il primo monachesimo non ebbe alcun carattere apostolico né missionario, e che al contrario sia stato fuga dal mondo in isole di santità. Agli inizi è indubbiamente accertabile la mancanza della tensione missionaria, direttamente orientata alla propagazione della fede in tutto il mondo. In Antonio, che ai nostri occhi si staglia come figura storica nettamente individuabile agli esordi del monachesimo, l'impulso determinante è la volontà di perseguire la *vita evangelica*, la volontà di vivere radicalmente il Vangelo nella sua interezza <sup>7</sup>. La storia della sua conversione ha una sorprendente analogia con quella di san Francesco d'Assisi. Sono identici gli impulsi che riscontriamo in quello e in quest'ultimo: a prender seriamente e rigorosamente alla lettera il Vangelo, a seguire Cristo in povertà totale e conformare tutta la vita alla sua. L'andar nel deserto è un evadere dalla struttura fortemente compaginata della chiesa locale, l'evadere da una cristianità che a poco a poco si è sempre più adattata ai bisogni della vita mondana, per entrare in una sequela senza “se” né “ma”. Ma insorge allora una nuova paternità spirituale, che non ha, certo, alcun carattere direttamente missionario, ma che integra quella dei vescovi e dei presbiteri con la forza d'una vita vissuta in tutto e per tutto pneumaticamente <sup>8</sup>.

In Basilio, che conferì un'impronta definitiva al monachesimo orientale, vediamo poi, nei suoi contorni più netti, la problematica con la quale si fanno confrontati oggi parecchi movimenti. Egli non intese affatto creare una sua propria istituzione da affiancare alla Chiesa istituzionale. La prima e vera e propria regola che egli abbia scritto, voleva essere – per dirla con Balthasar – non una regola di religiosi, bensì una regola ecclesiale, l'«Enchiridion del cristiano risoluto» <sup>9</sup>. È quanto avviene all'originarsi di quasi tutti i

<sup>7</sup> Vedi Athanase d'Alexandrie, *Vie d'Antoine*, ed. G. Bartelink SC 400, Paris 1994; nell'introduzione soprattutto il paragrafo: “L'exemple de la vie évangélique et apostolique”, pp. 52ss.

<sup>8</sup> Sul tema della paternità spirituale vorrei rinviare al piccolo significativo libro di G. Bunge, *Geistliche Vaterschaft. Christliche Gnosis bei Evagrius Pontikos*, Regensburg 1988.

<sup>9</sup> H.U. von Balthasar, *Die großen Ordensregeln*, Einsiedeln 1994<sup>7</sup>, p. 47.

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

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

Se si guarda ora alla storia della Chiesa nel suo insieme, vi appare evidente che per un verso il modello ecclesiale locale, de-

<sup>10</sup> J. Gribomont, *Les Règles Morales de S.Basile et le Nouveau Testament*, in Aland-Cross, «*Studia Patristica*» II (1957), pp. 416-426; Balthasar, *op. cit.*, pp. 48ss.

<sup>11</sup> Gribomont, *Obéissance et Evangile selon S.Basile le Grand*, «*Vie Spir.*», Suppl. N. 21 (1952), pp. 192-215, su questo punto p. 192; H.U. v. Balthasar, *op. cit.*, p. 57.



cisamente improntato dal ministero episcopale, è la struttura portante e permanente attraverso i secoli. Ma esso è altresì percorso incessantemente dalle ondate di movimenti, che rivalorizzano di continuo l'aspetto universalistico della missione apostolica e la radicalità del Vangelo, e proprio per questo servono ad assicurare vitalità e verità spirituali alle chiese locali. Di queste ondate, successive al monachesimo della Chiesa primitiva, vorrei tratteggiarne brevemente cinque, dalle quali emerge sempre più nettamente l'essenza spirituale di ciò che possiamo denominare "movimento", chiarendone così progressivamente la collocazione ecclesiologicala.

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

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

gnire Costantino del titolo di “vescovo ad extra” e di “quasi apostolo”. Ma la sua poté essere tutt'al più una funzione suppletiva a termine, la cui pericolosità è di evidenza palmare. Non è un caso che fin dalla metà del secondo secolo, con l'estinguersi degli antichi ministeri universali, i papi manifestino sempre più chiaramente la volontà di tutelare in particolar modo le già menzionate componenti della missione apostolica. Movimenti, che travalicano l'ambito e la struttura della Chiesa locale, e papato vanno sempre, e non per caso, fianco a fianco.

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

2) Solo sommariamente voglio accennare al movimento di riforma monastica di Cluny, che, determinante nel decimo secolo, si appoggiò anch'esso al papato per ottenere l'emancipazione della vita religiosa dal feudalesimo e dal predominio dei feudatari episcopali. Grazie al confederarsi dei singoli monasteri in una congregazione, il cluniacense fu il gran movimento devozionale e rinnovativo in cui prese forma l'idea di Europa <sup>12</sup>. Dal dinamismo riformistico di Cluny germinò poi nell'undicesimo secolo la riforma gregoriana <sup>13</sup>, che salvò il papato dal gorgo delle contese fra i nobili romani e dalla mondanizzazione, intraprendendo la grande battaglia per la libertà della Chiesa e la salvaguardia della sua pe-

<sup>12</sup> Sul rapporto fra riforma cluniacense e formazione dell'idea di Europa richiama l'attenzione B. Senger, in LThK II<sup>2</sup>, 1239, che fa presente anche l'importanza della indipendenza giuridica e l'ausilio dei Papi.

<sup>13</sup> Anche se P. Engelbert, LThK II<sup>3</sup>, 1236, può giustamente dire: «Ein direkter Einfluß der C.R. (= cluniazensischen Reform) auf die Gregorianische Reform ist nicht festzustellen» vale comunque l'osservazione di B. Senger, LThK II<sup>2</sup>, 1240, secondo cui la riforma cluniacense ha preparato un clima favorevole per la riforma gregoriana.

culiare natura spirituale, anche se poi l'impresa degenerò spesso in lotta di potere fra papa e imperatore.

3) Fin nel vivo dei nostri giorni è vitalmente attiva la forza spirituale di quel movimento evangelico che nel Duecento esplose con Francesco d'Assisi e Domenico di Guzman. Quanto a Francesco, è del tutto evidente che egli non intendeva fondare un nuovo ordine, una comunità separata. Voleva semplicemente richiamare la Chiesa al Vangelo intero, raccogliere il "popolo nuovo", rinnovare la Chiesa in base al Vangelo. I due significati dell'espressione "vita evangelica" s'intrecciano inseparabilmente: chi vive il Vangelo nella povertà della rinuncia all'avere e alla discendenza, deve per ciò stesso annunciare il Vangelo. A quei tempi vi era penuria e bisogno di Vangelo, e Francesco considera compito essenziale suo e dei suoi fratelli annunciare agli uomini il nudo nucleo del messaggio di Cristo. Egli e i suoi volevano essere evangelisti. E di qui risulta poi automaticamente l'esigenza di valicare i confini della cristianità, di portare il Vangelo sino ai confini della terra <sup>14</sup>.

Nella sua polemica coi preti secolari che all'Università di Parigi si battevano, quali campioni d'una struttura ecclesiale localistica grettamente chiusa, contro il movimento d'evangelizzazione, Tommaso d'Aquino sintetizzò il nuovo e, insieme ciò che aveva antica radice dei due movimenti (il francescano e il domenicano) e il modello di vita religiosa che vi aveva preso forma. I preti secolari pretendevano che vigesse solo il tipo monastico cluniese, nel suo tardivo e irrigidito assetto: monasteri separati dalla chiesa locale, rigorosamente chiusi nella vita claustrale e dediti

<sup>14</sup> Fondamentali per la comprensione di san Francesco restano le *Fonti francescane*, edite in modo esemplare dal Movimento Francescano, Assisi 1978, con utilissime introduzioni e indicazioni bibliografiche. Istruttivo per l'autocomprensione degli ordini mendicanti è il contributo di A. Jotischky, *Some mendicant views of the Origins of the Monastic Profession*, in «Cristianesimo nella storia», XIX 1 (febb. 1998), pp. 31-49. L'Autore mostra che gli scrittori mendicanti si riferirono alla Chiesa primitiva e in particolare ai Padri del deserto, per esporre la loro origine ed il loro significato nella Chiesa.

unicamente alla contemplazione. Comunità del genere non potevano perturbare l'ordine della chiesa locale, mentre con i nuovi predicatori era inevitabile che si addivenisse ovunque a situazioni di conflittualità. In questo contesto, Tommaso d'Aquino evidenzia come modello Cristo stesso e, muovendo da lui, sostiene la superiorità della vita apostolica rispetto a un tipo di vita puramente contemplativo. «La vita attiva, che inculca agli altri le verità attinte con la predicazione e la contemplazione, è più perfetta della vita esclusivamente contemplativa»<sup>15</sup>. Tommaso sa d'essere erede delle ripetute rifioriture della vita monastica, che si richiamano tutte alla *vita apostolica*<sup>16</sup>. Ma, nell'interpretare quest'ultima in base alla esperienza degli ordini mendicanti, da cui proveniva, egli compie un notevole passo in avanti, proponendo qualcosa che era stato, sì, attivamente presente nella tradizione monastica, ma su cui s'era riflettuto scarsamente fino allora. Tutti, a proposito della *vita apostolica*, s'erano richiamati alla Chiesa delle origini; Agostino, per esempio, abbozzò tutta la sua regola muovendo, in definitiva, da *At* 4, 32: erano «un cuore solo e un'anima sola»<sup>17</sup>. Ma a questo modello essenziale ora Tommaso d'Aquino aggiunge il discorso d'invio che Gesù tiene agli apostoli in *Mt* 10, 5-15: la genuina *vita apostolica* è quella che segue gli insegnamenti di *At* 4 e *Mt* 10: «La vita apostolica sta in questo: dopo aver abbandonato ogni cosa, gli apostoli percorsero il mondo annunciando il Vangelo e predicando, come risulta da *Mt* 10, dove viene imposta loro una regola»<sup>18</sup>. Ecco quindi che *Mt* 10 appare addirittura come regola di ordine religioso, o, per meglio dire: la regola di vita e

<sup>15</sup> S.Theol. III q 40 a 1 ad 2. Cf. J.-P. Torrell, *Magister Thomas. Leben und Werk des Thomas von Aquin*, Herder 1998; titolo dell'originale francese: *Initiation à saint Thomas d'Aquin. La personne et son oeuvre*; cf. ivi la stimolante e chiarificatrice presentazione della posizione di san Tommaso nella disputa sugli ordini mendicanti, in particolare alle pp. 102-114.

<sup>16</sup> Vedi Torrell, *op. cit.*, p. 108.

<sup>17</sup> Cf. A. Zumkeller, in Balthasar, *Die großen Ordensregeln*, cit., pp. 150-157. Sul significato della regola nella vita e nell'opera di Agostino si veda G. Vignini, *Agostino d'Ippona. L'avventura della grazia e della carità*, Cinisello Balsamo (Milano) 1988, pp. 91-109.

<sup>18</sup> *Contra impugnantes Dei cultum et religionem* 4, citato secondo Torrell, *op. cit.*, p. 109.

missione, che il Signore ha dato agli apostoli, è in se stessa la regola permanente della vita apostolica, una regola di cui la Chiesa ha perpetuo bisogno. È in base ad essa che si giustifica e convalida il nuovo movimento d'evangelizzazione.

La polemica parigina tra il clero secolare e i rappresentanti dei movimenti nuovi, nel cui ambito si originarono i testi citati, è di permanente importanza. Un'idea angusta e impoverita della Chiesa, per cui si assolutizza la struttura della chiesa locale, non può tollerare il nuovo ceto di annunciatori, che dal canto loro, però, trovano necessariamente il loro sostegno nel detentore d'un ministero ecclesiale universale, nel papa, quale garante dell'invio missionario e dell'istituzione d'una chiesa. Ne consegue logicamente il nuovo impulso allo sviluppo della dottrina del primato, che nonostante tutto – di là di ogni coloritura legata ai tempi – fu ripensata e ricompresa nelle sue radici apostoliche <sup>19</sup>.

4) Giacché qui si tratta non della storia della Chiesa, ma di una presentazione delle forme di vita della Chiesa, posso limitarmi a menzionare solo brevemente i movimenti d'evangelizzazione del Cinquecento. Fra di essi emergono i Gesuiti, che intraprendono la missione mondiale nell'America appena scoperta, in Africa e in Asia; e ad essi non sono certo secondi i Domenicani né i Francescani, grazie al perdurare del loro impulso missionario.

5) Per finire, è a tutti noi ben nota la nuova ondata di movimenti, che si origina nell'Ottocento. Nascono congregazioni specificamente missionarie che in partenza mirano, più che a un rinnovamento ecclesiale interno, alla missione nei continenti poco o punto raggiunti dal cristianesimo. Questa volta viene per lo più

<sup>19</sup> Ho esposto la correlazione fra la disputa sugli ordini mendicanti e la dottrina del primato in uno studio apparso dapprima nella *Festschrift Schmaus (Theologie in Geschichte und Gegenwart, 1957)*, che ho poi ripreso con piccoli complementi nel mio libro *Il nuovo popolo di Dio*, Queriniana, Brescia 1972<sup>2</sup>, pp. 55-80. Y. Congar ha raccolto il mio lavoro sviluppato essenzialmente a partire da Bonaventura e dai suoi interlocutori e lo ha allargato all'ambito generale delle fonti relative: *Aspects ecclésiologiques de la querelle entre mendiants et séculiers dans la seconde moitié du XIII<sup>e</sup> siècle et le début du XIV<sup>e</sup>*, «AHD», 28 (1961), pp. 35-151.

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

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

Dopo la scorsa che abbiamo dato ai grandi movimenti apostolici nella storia della Chiesa, torniamo alla tesi da me già anticipata, in seguito all'analisi delle risultanze bibliche: occorre ampliare e approfondire il concetto di successione apostolica, se si vuol rendere giustizia a tutto quello che esso significa ed esige. Che intendiamo dire? Anzitutto, che va saldamente ritenuta, qua-

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

Con ciò si sintetizza quel che nella Chiesa è sempre stato insegnato come essenza della successione apostolica, il nucleo del concetto sacramentale di Chiesa. Ma questo nucleo è impoverito, anzi atrofizzato, se si pensa, solo alla struttura della chiesa locale. Il ministero dei successori di Pietro fa superare la struttura meramente localistica della Chiesa; il successore di Pietro è non solo vescovo locale di Roma, bensì vescovo per la Chiesa intera e nella Chiesa intera. Incarna perciò un aspetto essenziale del mandato apostolico, un aspetto che non può mai mancare nella Chiesa. Ma nemmeno lo stesso ministero petrino sarebbe rettamente inteso e sarebbe travisato in una mostruosa figura anomala, qualora si addossasse soltanto al suo detentore il compito di realizzare la dimensione universale della successione apostolica <sup>20</sup>. Nella Chiesa devono sempre aversi anche servizi e missioni che non siano di

<sup>20</sup> L'avversione nei confronti del Primato e la scomparsa del senso della Chiesa universale dipende certamente proprio dal fatto che si rinviene il concetto di Chiesa universale concretizzato soltanto nel papato e questo, isolato e senza il legame vivo delle realtà ecclesiali globali, appare come uno scandaloso monolito, che disturba l'immagine di una Chiesa ridotta a ministeri di Chiesa puramente locale ed alla giustapposizione delle comunità. La realtà della Chiesa antica non è però così colta.

natura puramente locale, ma siano funzionali al mandato che investe la realtà ecclesiale complessiva e alla propagazione del Vangelo. Il papa ha bisogno di questi servizi, e questi hanno bisogno di lui, e nella reciprocità delle due specie di missioni si compie la sinfonia della vita ecclesiale. L'era apostolica, che ha valore normativo, dà un risalto così vistoso a queste due componenti, da indurre chiunque a riconoscerle irrinunciabili per la vita della Chiesa. Il sacramento dell'Ordine, il sacramento della successione, è necessariamente intrinseco a questa forma strutturale, ma – ancora più che nelle chiese locali – è circondato da una molteplicità di servizi, e qui si fa assolutamente non ignorabile anche la parte che nell'apostolato della Chiesa spetta alle donne. Sintetizzando il tutto, potremmo affermare addirittura che il primato del successore di Pietro esiste al fine di garantire queste componenti essenziali della vita ecclesiale e connetterle ordinatamente con le strutture delle chiese locali.

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



## III. DISTINZIONI E CRITERI

Quale ultimo doveroso punto di questa relazione, è inevitabile affrontare la questione dei criteri di discernimento. Per poter dare risposte sensate, si dovrebbe preliminarmente precisare ancora un poco il concetto di "movimento" e forse perfino tentare di proporre una tipologia dei movimenti. Ma ne è ovvia l'impossibilità a questo punto. Ci si dovrebbe anche guardare dal proporre una definizione troppo rigorosa, poiché lo Spirito Santo tiene pronte in ogni momento delle sorprese, e solo retrospettivamente siamo in grado di riconoscere che dietro le grandi diversità esiste un'essenza comune. Tuttavia, quale avvio a una chiarificazione concettuale, vorrei enucleare in tutta brevità tre diversi tipi di movimenti individuabili nella storia più recente. Li diversificherei con tre denominazioni: movimento, corrente, iniziative. Il movimento liturgico della prima metà del nostro secolo, come pure quello mariano, emerso con forza sempre crescente nella Chiesa fin dall'Ottocento, li caratterizzerei non come movimenti, bensì come correnti, che poi hanno potuto, sì, condensarsi in movimenti concreti, quali le Congregazioni Mariane o i raggruppamenti di gioventù cattolica, ma non vi si sono esaurite. Raccolte di firme per postulare una definizione dogmatica, o cambiamenti della Chiesa, d'uso comune oggi, non sono nemmeno essi dei movimenti, ma delle iniziative. Che cosa sia un movimento vero e proprio, probabilmente lo si può scorgere con la massima chiarezza nella fioritura francescana del Duecento: i movimenti nascono per lo più da una personalità carismatica guida, si configurano in comunità concrete, che in forza della loro origine rivivono il Vangelo nella sua interezza e senza tentennamenti riconoscono nella Chiesa la loro ragione di vita, senza di cui non potrebbero sussistere <sup>21</sup>.

Con questo tentativo, certo assai insufficiente, di trovare una qualche definizione, eccoci già arrivati ai criteri che, per così

<sup>21</sup> Utile per la determinazione dell'essenza dei movimenti è A. Cattaneo, *I movimenti ecclesiali: aspetti ecclesiologici*, in «Annales Theologici», 11 (1997, 2), pp. 401-427, in particolare pp. 406-409.

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

logica ed esistenziale possono darsi accentuazioni e sottolineature diversissime, nelle quali avviene incessantemente la novità del cristianesimo, incessantemente lo Spirito alla Chiesa «come all'aquila rinnova la giovinezza» (*Sal* 103, 5).

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

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

quindi, va rivolto un monito: anche se nel loro cammino hanno trovato e partecipano ad altri la totalità della fede, essi sono un dono fatto alla totalità della Chiesa, e alle esigenze di questa totalità devono sottomettersi, per restare fedeli a ciò che è loro essenziale <sup>22</sup>. Ma occorre che si dica chiaramente anche alle chiese locali, anche ai vescovi, che non è loro consentito indulgere ad alcuna pretesa d'uniformità assoluta nelle organizzazioni e programmazioni pastorali. Non possono far assurgere i loro progetti pastorali a pietra di paragone di quel che allo Spirito Santo è consentito operare: di fronte a mere progettazioni umane può accadere che le chiese si rendano impenetrabili allo Spirito di Dio, alla forza di cui esse vivono <sup>23</sup>. Non è lecito pretendere che tutto debba inserirsi in una determinata organizzazione dell'unità; meglio meno organizzazione e più Spirito Santo! Soprattutto non si può sostenere un concetto di comunione in cui il valore pastorale supremo consista nell'evitare conflitti. La fede è sempre anche spada e può esigere proprio il conflitto per amore di verità e di carità (cf. *Mt* 10, 34). Un progetto di unità ecclesiale in cui i conflitti fossero liquidati a priori come polarizzazione e la pace interna fosse ottenuta a prezzo della rinuncia alla totalità della testimonianza, ben presto si rivelerebbe illusorio. Non è lecito, infine, che s'instauri un certo atteggiamento di superiorità intellettuale per cui si bolli come fondamentalismo lo zelo di persone animate dallo Spirito Santo e la loro candida fede nella Parola di Dio, e non si consenta nient'altro che un modo di credere per il quale il "se" e il "ma" sono più importanti della sostanza di quanto si dice di credere. Per finire, tutti devono lasciarsi misurare col metro dell'amore per l'unità dell'unica Chiesa, che rimane unica in tutte le chiese locali e, in quanto tale, si palesa continuamente nei movimenti apostolici. Chiese locali e movimenti dovranno, le une e gli altri, costantemente riconoscere e accettare che è vero tanto l'*ubi Petrus, ibi ecclesia* quanto l'*ubi episcopus, ibi ecclesia*. Primato ed episcopato, struttura ecclesiale locale e movimenti apostolici hanno bisogno gli uni degli altri: il primato può vivere solo tramite e con un episcopato vivo, l'epi-

<sup>22</sup> Cf. Cattaneo, *art. cit.*, pp. 423-425.

<sup>23</sup> Insiste su questo Cattaneo, pp. 413ss. e 417.

scopato può salvaguardare la sua dinamica e apostolica unità solo in costante collegamento col primato. Quando uno dei due è indebolito o sminuito, è la Chiesa tutta a soffrirne.

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

JOSEPH CARDINAL RATZINGER