



Edizioni Rinnovamento nello Spirito Santo

Il seguente capitolo è un estratto del libro
a scopo promozionale

Copyright © Odos Servizi S.c.p.l.

*Tutti i diritti riservati
Riproduzione vietata*

1. Il contesto ecclesiale del Rinnovamento

1. Recenti insegnamenti conciliari e papali sul ruolo dello Spirito Santo

Al Concilio Vaticano II, uno degli emendamenti più significativi apportati agli schemi preparatori della *costituzione sulla Chiesa* riguardava il ruolo dello Spirito Santo. Nella costituzione *Lumen Gentium*, il giorno della pentecoste è presentato come decisivo per la Chiesa, la quale, in effetti, ha «per Cristo accesso al Padre in un solo Spirito» (n. 4).

Lo Spirito «unifica [la Chiesa] nella comunione e nel ministero» (*ivi*, n. 4). Egli «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» (*ivi*, n. 12). Papa Paolo VI ha fatto eco a questi insegnamenti nell’udienza generale del 29 novembre 1972: «La Chiesa ha bisogno... di risentire, diciamo, salire dal profondo della sua intima personalità, quasi un pianto, una poesia, una preghiera, un inno, la voce orante cioè dello Spirito, che, come c’insegna S. Paolo, a noi si sostituisce e prega in noi e per noi “con gemiti ineffabili”, e che interpreta lui il discorso che noi da soli non sapremmo rivolgere a Dio» (Rm 8, 26)⁴. E nel corso dell’udienza del 25 maggio 1973 riprese ancora questo tema: «Tutti noi dobbiamo aprirci al soffio misterioso dello Spirito Santo»⁵.

2. L’esperienza della fede è personale, non individualistica

Quanti sono impegnati nel Rinnovamento fanno esperienza dei carismi di cui parla la *Lumen Gentium* e del soffio misterioso dello Spirito. Essi sentono d’essere entrati, come individui e come comunità, in una relazione di fede personale con Dio, esperienza che genera in loro «un più acuto senso di Dio» (*Gaudium et spes*, n. 7).

⁴ *L’Osservatore Romano*, 30 novembre 1972, p. 1.

⁵ *L’Osservatore Romano*, 26 maggio 1973, p. 1.

Il carattere speciale di questa esperienza manifesta la natura ecclesiale dei carismi. Questi sono in rapporto, da un lato con le strutture viventi della Chiesa e col suo ministero, dall'altro con l'esperienza individuale di Dio⁶.

È per questa ragione che il Rinnovamento ha reagito contro un falso individualismo che interpreta la testimonianza del Nuovo Testamento in termini di fede privata, come esperienza privata di Dio, e contro una focalizzazione eccessiva dell'interiorità e soggettività individuale. In termini sacramentali, si può dire che il movimento carismatico è fondato sul rinnovamento di ciò che *ci costituisce in Chiesa*, vale a dire i «sacramenti dell'iniziazione cristiana»: Battesimo, Confermazione, Eucaristia⁷. Lo Spirito Santo, ricevuto nell'iniziazione, è sempre accolto in modo più profondo sia sul piano personale che su quello comunitario; attraverso la vita cristiana si opera così una continua «metanoia».

Nel Nuovo Testamento il personale impegno della fede è manifestato mediante una testimonianza pubblica, diretta e personale di altri credenti. Pertanto, quel che è variamente detto «effusione dello Spirito», o «battesimo nello Spirito Santo», ha come uno dei suoi effetti la testimonianza e il ministero verso gli altri.

Questa esperienza non è fine a se stessa, e non ha nemmeno come suo unico scopo l'arricchimento dell'individuo.

3. L'esperienza della fede è comunicata socialmente

L'esperienza che sta alla base del Rinnovamento comincia con un «vedere e udire» (At 2, 33; 1 Gv 1, 1-3); essa si comunica a un gruppo o ad una persona, grazie a una fede che rende testimonianza alla signoria di Cristo mediante la potenza dello Spirito. Oltre a questo inizio nel «vedere e udire», l'esperienza scaturisce dall'impatto della testimonianza cristiana (At 2, 37), che si impossessa dei «cuori» del popolo. Quando negli *Atti degli Apostoli* leggiamo che quelli che ascoltavano la predicazione di Pietro «si sentirono trafiggere il cuore», l'autore ha voluto significare che ne erano presi in tutto il loro essere: corpo, spirito, intelligenza, affettività, volontà. L'esperienza non è limitata all'affettività, sebbene la includa.

Per «carisma» intendiamo qui un dono interiore, un'attitudine liberata dallo Spirito, da lui rivestita di forza e posta al servizio dell'edificazione del corpo di Cristo, che

⁶ GOTTHOLD HASENHÜTTL, *Charisma: Ordnungsprinzip der Kirche*, Friburgo i. Br., Herder, 1969; KARL RAHNER, *The Dynamic Element in the Church* (Quæstiones disputatæ, 12), Nuova York, Herder and Herder, 1964; WALTER KASPER, «Die charismatische Grundstruktur der Kirche», *Glaube und Geschichte*, Magonza, Matthias-Grünewald Verlag, 1970, pp. 356-361.

⁷ KILIAN McDONNELL-ARNOLD BITTLINGER, *Baptism in the Holy Spirit as an Ecumenical Problem*, Notre Dame, Charismatic Renewal Services, 1972.

è la Chiesa. E si presuppone che ogni cristiano sia dotato di uno o più carismi, intesi al retto ordinamento della Chiesa e al ministero, e perciò appartenenti in modo essenziale alla vita della Chiesa, la quale, priva di essi, sarebbe una non-Chiesa. C'è tuttavia un ordine di realtà spirituale che è ancor più fondamentale, vale a dire l'amore di Dio e del prossimo (1 Cor 13). Questo duplice amore-carità costituisce quella matrice radicale, più fondamentale, che determina il valore d'ogni ministero. Senza l'amore, il ministero è una parola «vuota». Ma Paolo non suggerisce una scelta tra carismi e amore. Bisogna sceglierli entrambi.

4. Rapporto con la tradizione cattolica

Il Rinnovamento Carismatico non intende promuovere un ritorno semplicistico, privo di qualsiasi senso storico, a una Chiesa neotestamentaria idealizzata. Riconosce, tuttavia, il ruolo unico delle comunità del Nuovo Testamento. Esso vuol piuttosto iscriversi nella tradizione che invita tutti gli uomini alla conversione e al rinnovamento. Quali che siano state le precedenti forme di rinnovamento, il «Rinnovamento Carismatico» di cui noi parliamo intende situarsi in seno alla tradizione cattolica, a quella tradizione che ha suscitato la parola dei profeti e degli apostoli della Chiesa primitiva, la testimonianza dei martiri, l'apostolato della predicazione degli ordini mendicanti nel medioevo, gli esercizi spirituali di Sant'Ignazio, la pratica delle missioni parrocchiali (CIC 1349), il movimento liturgico ed altri «risvegli» apostolici e spirituali. E benché se ne distingua per certe accentuazioni che gli sono proprie, il Rinnovamento Carismatico recente vuol lanciare similmente il medesimo appello alla conversione a tutti gli uomini, e liberare il «credente non-credente», inconsapevole prigioniero d'un ateismo della mente e del cuore⁸.

⁸ Secondo alcuni, scopo del movimento sarebbe anche di determinare un diffuso Rinnovamento Carismatico della Chiesa, in modo che non vi sia più bisogno di un movimento distinto. Cf BERT GHEZZI, *The End of the Catholic Pentecostal Movement in Sign 51* (1971) 10-12.

2. Fondamento teologico

1. Vita intra-trinitaria ed esperienza cristiana

Il fondamento teologico del Rinnovamento è essenzialmente trinitario.

Nessuno ha mai visto il Padre (cf Gv 1, 18; 5, 37), né potrà mai vederlo in questa vita, poiché egli «abita in una luce inaccessibile» (1 Tm 6, 16; cf 1 Gv 4, 12-20). Solo il Figlio ha visto e udito il Padre (Gv 6, 46). Egli è il «testimone» del Padre. Gesù di Nazareth ha reso testimonianza al Padre; e colui che ha visto, udito e toccato Gesù ha accesso al Padre (1 Gv 1, 1-3). Da quando Gesù è tornato al Padre, noi non possiamo più né vederlo né udirlo di persona. Egli ci ha però inviato il suo Spirito, che ci rammenta tutto ciò che Gesù ha fatto e detto, e che i suoi compagni hanno visto e udito (Gv 14, 26; 16, 13). Pertanto noi abbiamo accesso al Padre per Cristo soltanto in questo stesso Spirito (Ef 2, 18).

Il Padre s'è rivelato come la «Persona-fonte», Principio senza principio, manifestando il suo «nome» a Mosè: «Io sono colui che sono» (Es 3, 14). Nel Nuovo Testamento, Gesù s'è rivelato a sua volta come l'immagine, l'icona, della «Persona-fonte» (Col 1, 15), riprendendo e applicando a se stesso la forma rivelazionale che il Padre e lui sono una cosa sola; il Padre è nel Figlio e il Figlio è nel Padre (Gv 17, 21; cf 10, 13). Gesù è l'icona e la manifestazione dell'«Io sono colui che sono» (2 Cor 4, 4; Eb 1, 3).

Quando Gesù adopera la forma «noi» in un senso esclusivo (Gv 10, 30; 14, 23; 17, 21), tutti gli altri uomini ne sono esclusi: questo «noi» si riferisce al Padre e a lui. Lo Spirito procede da questo «noi», dal Padre e dal Figlio; in modo ineffabile, è una persona in due persone. Lo Spirito è l'atto perfetto di comunione tra il Padre e il Figlio. Ed è anche per il tramite dello Spirito che questa comunione può comunicarsi *ad extra*. La Chiesa si definisce, in effetti, mediante la sua relazione a questa comunione di persone. L'identificazione di Gesù e dei cristiani (At 9, 4 s), non è possibile che in virtù dell'identità dello stesso Spirito Santo nel Padre, nel Figlio e nei cristiani (Rm 8, 9). Cristo «ci ha resi partecipi del suo Spirito, il quale, unico e identico nel capo e nelle membra, dà a tutto il corpo vita, unità e moto» (*Lumen Gentium*, n. 7). Il Nuovo Testamento parla della Chiesa come d'un «noi» ecclesiale, poiché lo stesso Spirito Santo è in Cristo e nella Chiesa. Per il fatto che il medesimo Spirito dimora in Cristo e nella Chiesa, la comunità cristiana può essere chiamata «Cristo» (1 Cor 1, 13; 12, 12). I carismi sono le manifestazioni di questa inabitazione

dello Spirito (1 Cor 12, 7), i «segni» dello Spirito che abita in noi (1 Cor 14, 22). L'abitazione dello Spirito diventa visibile nei doni. Egli vi si manifesta in modo visibile e tangibile: «Innalzato pertanto alla destra di Dio e dopo aver ricevuto dal Padre lo Spirito Santo, [Gesù]... lo ha effuso, come voi stessi potete vedere e udire» (At 2, 33). Alla consumazione dei tempi, allorché lo Spirito Santo avrà riunito tutto in questa comunione, Cristo «consegnerà il regno a Dio Padre» (1 Cor 15, 24). E la Chiesa è l'inaugurazione di questo regno (*Lumen Gentium*, n. 5). Cristo, nella potenza dello Spirito, ricondurrà tutte le cose alla fonte personale che è il Padre.

2. Cristo e lo Spirito Santo

Si può dire che Gesù, nella sua umanità, ha ricevuto lo Spirito e lo invia.

a) Gesù ha *ricevuto* lo Spirito nella sua pienezza, e questa effusione dello Spirito è l'inaugurazione dell'era messianica, della seconda creazione. Fin dal primo istante della sua esistenza, Gesù fu ripieno di Spirito Santo. Concepito per opera dello Spirito Santo, Gesù viene al mondo come figlio di Dio e messia. Ed è l'effusione dello Spirito al momento del battesimo nelle acque del Giordano che gli fa assumere pubblicamente questo ruolo messianico: «E, uscendo dall'acqua, vide aprirsi i cieli e lo Spirito discendere su di lui come una colomba» (Mc 1, 10). Il testo della Scrittura sottolinea quindi un'esperienza dello Spirito. Questo evento è decisivo nella storia della salvezza⁹. Con questa ricezione pubblica dello Spirito, Gesù viene proclamato messia e vien dato carattere pubblico all'era messianica, alla nuova alleanza. Non solo Gesù riceve lo Spirito in virtù della sua pubblica investitura come messia, ma nel Giordano egli riceve lo Spirito anche come grazia personale che gli dà potere e autorità di compiere la sua missione messianica (At 10, 38). Lo Spirito del Signore s'è posato su di lui perché egli era unto per proclamare la buona novella ai poveri (Lc 4, 18). Commentando le parole rivolte a Giovanni Battista: «L'uomo sul quale vedrai scendere e rimanere lo Spirito è colui che battezza in Spirito Santo» (Gv 1, 33), la *Bibbia di Gerusalemme* nota che «questa espressione definisce l'opera essenziale del messia». Gesù riceve lo Spirito o, meglio, lo Spirito si posa su di lui (Is 11, 2; 42, 1; Gv 1, 33), e in questo modo egli è in grado di battezzare gli uomini nello Spirito. In tal contesto, il «battezzare con lo Spirito Santo» rappresenta lo scopo di tutto il suo ministero¹⁰.

b) Gesù invia lo Spirito. «Con uno Spirito eterno offrì se stesso senza macchia a Dio» (Eb 9, 14), e così Gesù, il Signore glorificato e risuscitato, invia lo Spirito.

⁹ C. K. BARRETT, *The Holy Spirit and the Gospel Tradition*, Londra, SPCK, 1947, pp. 25-45.

¹⁰ Nota su Gv 1, 33, in *La Bibbia di Gerusalemme*. Cf RAYMOND E. BROWN, *The Johannine Sacramentary Reconsidered in Theological Studies* 23 (1962) 197-199; F. M. BRAUN, *Jean le théologien: sa théologie: le Mystère de Jésus-Christ*, Parigi, Gabalda, 1966, pp. 86 e 87.

Innalzato e trasfigurato dallo Spirito e tornato al Padre, il suo corpo, ora glorificato, gode pienamente della potenza divina, legislatrice. Sgorgante da questo corpo crocifisso e risuscitato come da una sorgente inesauribile, lo Spirito è ora effuso su tutta la carne (Gv 7, 37-39; 19, 34; Rm 5, 5; At 2, 17).

Tra Gesù e lo Spirito esiste una relazione di reciprocità. Gesù è colui al quale lo Spirito è dato «senza misura» (Gv 3, 34; Lc 4, 1), perché il Padre lo «consacrò in Spirito Santo e in potenza» (At 10, 38). Egli è guidato dallo Spirito ed è ad opera dello Spirito che il Padre lo risuscita dai morti (Ef 1, 18-20; Rm 8, 11; 1 Cor 6, 14; 2 Cor 13, 14). Gesù, a sua volta, invia lo Spirito ch'egli ha ricevuto, ed è per la potenza dello Spirito Santo che si diventa cristiani: «Se qualcuno non ha lo Spirito di Cristo, non gli appartiene» (Rm 8, 9). Il segno essenziale dell'iniziazione cristiana è la ricezione dello Spirito (At 19, 1-7). D'altra parte, è lo Spirito che suscita la confessione che «Gesù è Signore» (1 Cor 12, 3). Questa relazione reciproca tra Gesù e lo Spirito Santo è orientata alla gloria del Padre: «Per mezzo di lui [Gesù] possiamo presentarci, gli uni e gli altri, al Padre in un solo Spirito» (Ef 2, 18).

c) Non si tratta in alcun modo di confondere le *funzioni specifiche* di Cristo e dello Spirito nell'economia della salvezza. I cristiani sono incorporati in Cristo e non nello Spirito. E d'altra parte è con la ricezione dello Spirito che uno diventa «cristiano», un membro del corpo di Cristo. È lo Spirito che opera questa comunione, che costituisce l'unità del popolo di Dio. Egli unisce nell'unità perché fa della Chiesa il corpo di Cristo (cf 1 Cor 12, 3). Lo Spirito attua questa unità tra Cristo e la Chiesa, garantendone però la distinzione. Nello Spirito, Cristo è presente nella sua Chiesa, ed è allo Spirito che spetta di portare gli uomini alla fede in Gesù Cristo. Come il Figlio e il Padre, lo Spirito è una persona; ma nondimeno è lo Spirito di Cristo (Rm 8, 9; Gal 4, 6):

Bisogna guardarsi dal considerare queste funzioni specifiche di Cristo e dello Spirito come una vana speculazione teologica. Il fatto che Cristo e lo Spirito, ognuno a suo modo, costituiscono la Chiesa, deve toccare profondamente la missione della Chiesa, la sua liturgia, la preghiera privata del cristiano, l'evangelizzazione e il ministero della Chiesa verso il mondo.

3. La Chiesa e lo Spirito Santo

a) Gesù è il *prototipo della Chiesa*. Poiché la Chiesa è il sacramento di Cristo (*Lumen Gentium*, n. 1), Gesù, nella sua relazione col Padre e con lo Spirito, è il modello della sua vita interiore, il prototipo della sua interna struttura. Come Gesù è costituito figlio di Dio in virtù dello Spirito Santo, nella potenza dell'Altissimo che

stese la sua ombra sopra Maria (Lc 1, 35), com'egli fu investito della sua missione messianica dallo Spirito che discese su di lui al Giordano, così, in modo analogo, la Chiesa è costituita fin dalla sua origine dallo Spirito Santo ed è lo Spirito Santo che la manifesta al mondo nella pentecoste.

In occidente c'è una tendenza a definire la struttura della Chiesa mediante categorie «cristiche», e, una volta strutturata la Chiesa in questi termini cristologici, a far intervenire lo Spirito Santo come colui che anima e vivifica la struttura già costituita. In questa formulazione, lo Spirito può apparire come un'aggiunta alla Chiesa già organizzata e strutturata. Questo intervento sarebbe troppo tardivo. In tal contesto, Cristo costituisce la Chiesa, mentre lo Spirito soltanto l'anima e la vivifica. Lo Spirito apparterebbe al secondo momento dell'esistenza della Chiesa, mentre al primo momento apparterebbe solamente Cristo.

Se è vero che la Chiesa è il sacramento di Cristo, simile concezione non può essere che erronea.

Gesù, in effetti, non è stato in un primo momento costituito figlio di Dio e soltanto in un secondo momento sarebbe stato animato dallo Spirito per adempiere la sua missione, come non è stato prima investito della sua messianicità e poi abilitato dallo Spirito in ordine al suo ministero. Per la stessa ragione, sono entrambi, Cristo e lo Spirito Santo, a suscitare la Chiesa. Come la Chiesa sarebbe una-non-Chiesa se fin dal primo istante fosse priva di Cristo, la stessa cosa sarebbe se fosse priva dello Spirito. La Chiesa è il frutto d'una duplice missione: quella di Cristo e quella dello Spirito. Cristo e lo Spirito costituiscono la Chiesa nel medesimo istante, e non si ha alcuna priorità temporale né di Cristo né dello Spirito. Questa affermazione non contraddice per niente il fatto che l'inaugurazione della Chiesa nel ministero di Gesù riceve una modalità e una forza nuova nella pentecoste.

b) La Chiesa è l'*estensione* dell'unzione di Cristo. Poiché la Chiesa è il sacramento di Cristo, essa è anche l'estensione a noi, da parte dello Spirito, dell'unzione di Cristo. La Chiesa non è semplicemente la continuazione dell'incarnazione. È anche l'unzione di Cristo, nella sua concezione e nel suo battesimo, che si estende al suo Corpo mistico¹¹. Se l'azione della Chiesa è efficace, se la sua predicazione e la sua vita sacramentale portano dei frutti, ciò si deve a questa partecipazione all'unzione di Cristo. Anche l'unità della Chiesa e la comunione dei fedeli sono il derivato della medesima unzione di Cristo da parte dello Spirito. E, d'altra parte, è questo stesso Spirito ad assicurare l'unità tra Cristo e la Chiesa, ma nello stesso tempo ne garantisce la distinzione: «nello Spirito», Cristo non s'immerge affatto nel suo Corpo che è la Chiesa, ma ne rimane il capo.

¹¹ HERIBERT MÜHLEN, *Die Firmung als sakramentales Zeichen der heilsgeschichtlichen Selbsterlieferung des Geistes Christi in Theologie und Glaube* 57 (1967) 280.

4. La struttura carismatica della Chiesa

In quanto sacramento di Cristo, la Chiesa ci rende partecipi dell'unzione di Cristo ad opera dello Spirito. Lo Spirito Santo dimora nella Chiesa come una pentecoste perenne, facendo di essa il corpo di Cristo, il popolo di Dio, il suo tempio, ricolmandola della sua potenza, rinnovandola incessantemente, chiamandola a proclamare la signoria di Gesù per la gloria del Padre. Questa inabitazione dello Spirito nella Chiesa e nei cuori dei cristiani come in un tempio è un dono per tutta la Chiesa: «Non sapete che siete tempio di Dio e che lo Spirito di Dio abita in voi?» (1 Cor 3, 16; cf 6, 19). Il dono primordiale fatto alla Chiesa non è altro che lo Spirito Santo medesimo. Con lo Spirito Santo vengono i carismi. Lo Spirito è dato a tutta la Chiesa, ma si rende visibile e tangibile alla Chiesa e al mondo attraverso i vari ministeri. In questo senso, lo Spirito e i suoi carismi sono inseparabili, ma non identici. Benché sia una manifestazione (1 Cor 12, 7) dello Spirito, il carisma non è lo Spirito stesso. Un carisma lascia intravedere lo Spirito in una funzione ministeriale. I carismi, pertanto, sono ordinati al servizio della Chiesa e del mondo piuttosto che alla perfezione degli individui che li ricevono. Per il fatto che lo Spirito e i suoi carismi fanno costitutivamente parte della natura della Chiesa in quanto doni gratuiti, non è possibile che la Chiesa esista senza l'uno o gli altri. Senza lo Spirito e i suoi carismi non c'è Chiesa. È dunque fuori questione che un gruppo o un movimento particolare all'interno della Chiesa rivendichi una specie di monopolio dello Spirito e dei suoi carismi.

Se lo Spirito e i suoi carismi sono inerenti alla Chiesa nel suo insieme, allo stesso modo essi sono costitutivi della vita cristiana e delle sue diverse espressioni, sia comunitarie che individuali. La pluralità dei carismi nel corpo di Cristo è un dato costitutivo della Chiesa, e sta a significare che non c'è nessun cristiano che sia privo di carismi. Nella comunità cristiana non esistono, di diritto, membri passivi, non c'è un cristiano che sia privo di qualsiasi funzione, di qualsiasi ministero: «Vi sono diversità di carismi, ma uno solo è lo Spirito; vi sono diversità di ministeri, ma uno solo è il Signore; vi sono diversità di operazioni, ma uno solo è Dio, che opera tutto in tutti. E a ciascuno è data una manifestazione particolare dello Spirito per l'utilità comune» (1 Cor 12, 4-7).

In questo senso, ogni cristiano è un carismatico, e si trova pertanto investito d'un ministero al servizio della Chiesa e del mondo.

I carismi, tuttavia, sono di diversa importanza. Quelli più direttamente ordinati all'edificazione della comunità hanno una maggior dignità. «Ora voi siete corpo di Cristo e sue membra, ciascuno per la sua parte. Alcuni perciò Dio li ha posti nella Chiesa in primo luogo come apostoli, in secondo luogo come profeti, in terzo luogo come maestri; poi vengono i miracoli, poi i doni di far guarigioni, i doni di assistenza, di governare, delle lingue» (1 Cor 12, 27-28). L'egualitarismo per quanto concerne i carismi e i ministeri è estraneo alla vita della Chiesa.

Non c'è quindi da opporre una Chiesa istituzionale a una Chiesa carismatica. Come ha scritto S. Ireneo: «Là dove è la Chiesa, è lo Spirito, e là dove è lo Spirito di Dio, là è la Chiesa»¹².

È uno stesso Spirito, manifestantesi in diverse funzioni, che assicura la coesione tra laicato e gerarchia. Lo Spirito e i suoi doni sono difatto costitutivi della Chiesa nel suo insieme come in ciascuno dei suoi membri.

5. La nascita alla vita cristiana

a) *Si diventa cristiani col ricevere lo Spirito.* Nascendo alla vita cristiana, tutti i fedeli hanno parte alle stesse verità, alle stesse realtà e agli stessi misteri. Nello stesso tempo essi diventano membri del corpo di Cristo e del popolo di Dio, partecipi dello Spirito e figli del Padre. S. Paolo definisce il cristiano riferendosi contemporaneamente a Cristo e allo Spirito: «Se qualcuno non ha lo Spirito di Cristo, non gli appartiene» (Rm 8, 9). Nei vangeli, ciò che differenzia più nettamente il ruolo messianico di Gesù rispetto al ministero di Giovanni Battista è il fatto che Gesù deve «battezzare nello Spirito Santo». E secondo gli altri scritti apostolici, è ancora nel ricevere lo Spirito nel Battesimo che si diventa membri del corpo di Cristo: «E in realtà noi tutti siamo stati battezzati in un solo Spirito per formare un solo corpo, Giudei e Greci, schiavi o liberi» (1 Cor 12, 13).

b) Il Nuovo Testamento *describe in vari modi* questo nascere alla vita cristiana. Esso si compie sempre sotto il segno della fede. L'unzione della fede precede e accompagna la conversione (cf 1 Gv 2, 20-27), che consiste nel fatto che «vi siete convertiti a Dio, allontanandovi dagli idoli, per servire al Dio vivo e vero e attendere dai cieli il suo Figlio, che egli ha risuscitato dai morti...» (1 Ts 1, 9-10). Nel caso dell'adulto, la conversione conduce al Battesimo, alla remissione dei peccati e al dono della pienezza dello Spirito. Questo processo della fede è mirabilmente sintetizzato nella conclusione del discorso di Pietro nel giorno della pentecoste: «All'udire tutto questo si sentirono trafiggere il cuore e dissero a Pietro e agli altri apostoli: "Che cosa dobbiamo fare, fratelli". E Pietro disse: "Pentitevi e ciascuno di voi si faccia battezzare nel nome di Gesù Cristo, per la remissione dei vostri peccati; dopo riceverete il dono dello Spirito Santo"» (At 2, 37-38).

¹² *Adversus Hæreses* III, 24, 1 (PG 7, 966).

Intorno a questi passi dell'iniziazione e al susseguente «camminare secondo lo Spirito» (Gal 5, 16) potremmo citare diverse altre espressioni del Nuovo Testamento riferentesi alla nascita alla vita cristiana¹³.

6. I doni dello Spirito e l'iniziazione cristiana

La venuta decisiva dello Spirito, in virtù della quale si diventa cristiani, è legata alla celebrazione dell'iniziazione cristiana (Battesimo, Confermazione, Eucaristia)¹⁴. L'iniziazione cristiana è il segno efficace del dono dello Spirito. E ricevendo lo Spirito Santo, il catecumeno diventa membro del corpo di Cristo, è introdotto nel popolo di Dio e alla sua preghiera liturgica.

Fin dalle origini, le comunità cristiane non solo celebravano l'iniziazione in questo spirito¹⁵, ma se ne attendevano pure che lo Spirito manifestasse la sua potenza nella trasformazione che avrebbe operato nella loro vita. Ai loro occhi, lo Spirito Santo era associato a manifestazioni di forza trasformante. Ricevere lo Spirito significava ricevere forza. Ricevere lo Spirito voleva dire mutare. Esse non concepivano nemmeno che fosse possibile essere incorporati a Cristo e ricevere lo Spirito senza che tutta la vita ne risultasse riorientata. Se uno non mutava, se non c'era nessuna *metanoia*, non era ancora un cristiano.

Inoltre, queste prime comunità ritenevano normale che la potenza dello Spirito si manifestasse in tutta l'ampiezza e la diversità dei suoi carismi: diaconia, amministrazione, profezia, glossolalia. Le enumerazioni del Nuovo Testamento non erano per niente limitative (cf 1 Cor 12, 28; Rm 12, 6-8)¹⁶. Questa manifestazione dello

¹³ Eccone alcune fra le più significative: *Battesimo*: «O non sapete che quanti siamo stati battezzati in Cristo Gesù, siamo stati battezzati nella sua morte?... perché come Cristo fu risuscitato dai morti per mezzo della gloria del Padre, così, anche noi possiamo camminare in una vita nuova» (Rm 6, 3-4); *battezzati in Spirito Santo*: «Giovanni ha battezzato con acqua, voi invece sarete battezzati in Spirito Santo, fra non molti giorni» (At 1, 5); *essere nuova creatura*: «Non è infatti la circoncisione che conta, né la non-circoncisione, ma l'essere nuova creatura» (Gal 6, 15); *essere pieni di Spirito Santo*: «Ed essi furono tutti pieni di Spirito Santo...» (At 2, 4); *ricevere lo Spirito*: «È per le opere della legge che avete ricevuto lo Spirito o per aver creduto alla predicazione?» (Gal 3, 2); *ricevere i doni e la chiamata di Dio*: «Perché i doni e la chiamata di Dio sono irrevocabili» (Rm 11, 29); *ingresso nella nuova alleanza*: «Voi vi siete invece accostati... al mediatore della nuova alleanza...» (Eb 12, 22.24); *nuova nascita*: «Essendo stati rigenerati... dalla parola di Dio viva ed eterna» (1 Pt 1, 23); «In verità, in verità vi dico, se uno non rinasce dall'alto, non può vedere il regno di Dio» (Gv 3, 3); *nascere da acqua e da Spirito*: «...Se uno non nasce da acqua e da Spirito, non può entrare nel regno di Dio» (Gv 3, 5).

¹⁴ JACOB KREMER, *Begeisterung und Besonnenheit: Zur heutigen Berufung auf Pfingsten, Geisterfahrung und Charisma in Diakonia* 5 (1974) 159.

¹⁵ AUSTIN P. MILNER, *Theology of Confirmation (Theology Today, 26)*, Notre Dame, Fides, 1971 (vers. it. *Teologia della Cresima*, Edizioni Paoline, Catania).

¹⁶ IRENAEUS, *Adversus Hereses* III, 24, 1 (PG 7, 966); V, 6, 1 (PG 7, 1136-1138); *Dimostrazione della predicazione apostolica* (Patrologia Orientalis 12, 730-731); TERTULLIANO, *Adversus Marcionem* V, 8 (Corpus Christianorum, *Tertulliani Opera*, I, 685-688). Cf anche LUCIEN CERFAUX, *Le don de l'Esprit. Le chrétien dans la théologie paulinienne*, Parigi, Cerf, «Lectio divina», 33, 1962, pp. 219-286; HERIBERT MÜHLEN, *Der Beginn einer neuen Epoche der Geschichte des Glaubens in Theologie und Glaube* 64 (1974) 28-45.

Spirito nei carismi era rapportata piuttosto alla vita della comunità che alla vita personale del cristiano.

Bisogna riconoscere che oggi la Chiesa non è abbastanza cosciente del fatto che certi carismi costituiscono delle possibilità concrete per la comunità cristiana, anche se in linea di principio sono ritenuti inerenti alla struttura e alla missione della Chiesa.

Un modo di distinguere la specificità del Rinnovamento Carismatico sarebbe di mettere a confronto l'esperienza d'una comunità cristiana dei primi tempi e quella delle nostre comunità ecclesiali, prendendo atto della schematizzazione che un tale paragone necessariamente comporta. Qui non entriamo nella questione dell'integrità della celebrazione dell'iniziazione. Per secoli la Chiesa ha conservato questa celebrazione (Battesimo, Confermazione, Eucaristia) come un'unità liturgica integrale; oggi invece la Chiesa occidentale normalmente separa i tre sacramenti e li celebra indipendentemente l'un dall'altro.

Certamente i primi cristiani non avrebbero nemmeno pensato di rivendicare un qualsiasi privilegio in materia di carismi rispetto ai fratelli di epoche posteriori. Sul piano della realtà sostanziale, l'iniziazione, quale si celebra oggi, corrisponde a quella che era alle origini della Chiesa. Nell'uno come nell'altro caso, il dono dello Spirito Santo è richiesto e ricevuto dalla Chiesa, e si manifesta in determinati segni o carismi. È infatti impensabile, per noi come per S. Paolo, che si possa ricevere lo Spirito senza ricevere nello stesso tempo qualcuno dei suoi doni. I cristiani della Chiesa primitiva erano come i cristiani della Chiesa contemporanea, in quanto gli uni e gli altri celebrano essenzialmente la medesima iniziazione (Battesimo, Confermazione, Eucaristia), ricevono lo stesso Spirito e tutti i membri ricevono qualche carisma di servizio o ministero.

Tuttavia non si può non riconoscere la differenza di clima spirituale che distingue l'odierna comunità ecclesiale dalle comunità primitive. Questa differenza spicca essenzialmente nella qualità dell'apertura, della coscienza e della disponibilità ai doni dello Spirito.

Immaginiamo, ad esempio, che lo spettro in cui possono dispiegarsi le manifestazioni dello Spirito nei diversi carismi sia delimitato dalle lettere A e Z (benché questo paragone sia inadeguato in quanto sembra limitare la libertà dello Spirito Santo di manifestarsi in qualsiasi genere di carisma). Supponiamo inoltre che una sezione di questo spettro, delimitata dalle lettere A-P, comprenda dei carismi che noi giudichiamo oggi più «normali», quali i doni dell'incoraggiamento, della beneficenza, della presidenza, della misericordia (cf Rm 12, 8), mentre l'altra sezione, dalla P alla Z, comprenda per ipotesi i doni della profezia, delle guarigioni, dei diversi linguaggi e della loro interpretazione. È evidente che, secondo le testimonianze di cui disponiamo, le prime comunità cristiane avevano coscienza che lo Spirito Santo

poteva manifestarsi lungo tutta la gamma dei diversi carismi, e che in particolare quelli che abbiamo situati nella sezione P-Z corrispondevano per esse a reali possibilità e anche a fatti d'esperienza.

In ciò esse differiscono dalla situazione spirituale delle nostre parrocchie e comunità contemporanee. Queste non sembrano coscienti che certi carismi costituiscono per la vita della Chiesa delle possibilità concrete e, in questo senso, non sono sufficientemente aperte alle meraviglie dello Spirito. Questa mancanza di disponibilità o, se si vuole, di fiducia, può intaccare profondamente la vita e l'esperienza d'una comunità cristiana. Essa mortifica in maggiore o minor misura il modo in cui la comunità prega e, in particolare, in cui celebra l'Eucaristia, il modo in cui proclama il Vangelo e s'impegna al servizio del mondo. Se una comunità impone certi limiti alle manifestazioni dello Spirito, la sua vita ne risulterà necessariamente, in un modo o nell'altro, impoverita.

Che questa mancanza di apertura e disponibilità possa intaccare la vitalità d'una Chiesa locale, non suonerà strano all'orecchio d'un cattolico. Questa constatazione corrisponde alla dottrina relativa alle condizioni soggettive – *ex opere operantis* – dell'esperienza sacramentale. L'efficacia dei sacramenti è in qualche modo condizionata dalle disposizioni soggettive di chi li riceve. Se, per esempio, un cristiano si presenta all'Eucaristia col minimo di apertura e di generosità, non ne sarà affatto nutrito spiritualmente, benché Cristo gli si offra con la pienezza della sua presenza e del suo amore. Così le disposizioni soggettive, la coscienza, la disponibilità, l'apertura d'una data comunità cristiana condizionano ciò che essa apporta (e che riceve) negli altri sacramenti dell'iniziazione cristiana.

Questi rilievi richiedono però una precisazione. Se è vero che le disposizioni soggettive condizionano normalmente la risonanza in noi dei doni di Dio, bisogna subito aggiungere che lo Spirito di Dio non è mai vincolato dalle disposizioni soggettive delle comunità o degli individui. Lo Spirito è sovranamente libero. Egli soffia quando, dove e come vuole. Egli può dunque dispensare alle comunità e agli individui doni ai quali essi non sono né preparati né disposti. È alla sua iniziativa che la Chiesa deve tutto ciò che in essa è vivo. Rimane il fatto che, ordinariamente, la libera comunicazione dello Spirito Santo si lascia condizionare in qualche maniera dalle disposizioni soggettive di coloro che l'accolgono¹⁷.

¹⁷ KILIAN McDONNELL, *The Distinguishing Characteristics of the Charismatic-Pentecostal Spirituality in One in Christ* 10 (1974) 117-128.

7. Fede ed esperienza

Il Rinnovamento Carismatico interpreta in modo positivo il ruolo dell'esperienza nella testimonianza del Nuovo Testamento e nella vita cristiana¹⁸.

a) Nelle comunità dell'epoca neotestamentaria, l'azione dello Spirito Santo fu un *fatto d'esperienza* prima di divenire oggetto di dottrina. Per quanto i testi ci permettono di valutarla, questa esperienza aveva in genere una risonanza nella coscienza personale e comunitaria. Lo Spirito vi era percepito ed esperito in modo più o meno immediato: «Colui che vi concede lo Spirito e opera portenti in mezzo a voi, lo fa grazie alle opere della legge o perché avete creduto alla predicazione?» (Gal 3, 5). «Ringrazio continuamente il mio Dio per voi, a motivo della grazia di Dio che vi è stata data in Cristo Gesù, perché in lui siete stati arricchiti di tutti i doni, quelli della parola e quelli della scienza... che nessun dono di grazia più vi manca» (1 Cor 1, 4-7).

Lo Spirito era egualmente esperito nella trasformazione morale che egli produceva: «Noi dobbiamo rendere sempre grazie a Dio per voi, fratelli amati dal Signore, perché Dio vi ha scelti come primizia per la salvezza, attraverso l'opera santificatrice dello Spirito e la fede nella verità» (2 Ts 2, 13). «Siete stati lavati, siete stati santificati, siete stati giustificati nel nome del Signore Gesù Cristo e nello Spirito del nostro Dio» (1 Cor 6, 11). Lo Spirito si faceva percepire nel lume interiore di cui era la fonte¹⁹: «Noi non abbiamo ricevuto lo spirito del mondo, ma lo Spirito di Dio per conoscere tutto ciò che Dio ci ha donato» (1 Cor 2, 12). Anche la gioia e il fervore della carità erano percepiti come segni della presenza dello Spirito: «Il frutto dello Spirito invece è amore, gioia, pace, pazienza, benevolenza, bontà, fedeltà, mitezza, dominio di sé» (Gal 5, 22). «E voi siete diventati imitatori nostri e del Signore, avendo accolto la parola con la gioia dello Spirito Santo anche in mezzo a grande tribolazione» (1 Ts 1, 6). «La speranza poi non delude, perché l'amore di Dio è stato riversato nei nostri cuori per mezzo dello Spirito Santo che ci è stato dato» (Rm 5, 5).

L'azione dello Spirito era esperita, infine, in termini di potenza: «Il nostro Vangelo, infatti, non si è diffuso fra voi soltanto per mezzo della parola, ma anche con potenza e con Spirito Santo e con profonda convinzione» (1 Ts 1, 5). «E la mia parola e il mio messaggio non si basarono su discorsi persuasivi di sapienza, ma sulla manifestazione dello Spirito e della sua potenza» (1 Cor 2, 4). Ci limitiamo qui agli scritti paolini, giacché è impossibile raccogliere in questa sede tutte le testimonianze del Nuovo Testamento sul posto dell'esperienza religiosa nella vita cristiana. Agli occhi dei redattori del Nuovo Testamento, l'esperienza dello Spirito Santo era un tratto

¹⁸ DONATIEN MOLLAT, *The Role of Experience in New Testament Teaching on Baptism and the Coming of the Spirit*, ivi, 129-147.

¹⁹ AMES D. G. DUNN, *Baptism in the Holy Spirit* (Studies in Biblical Theology, seconda serie, 15), Naperville, Alc R. Allenson, 1970, pp. 124, 125, 132, 133, 138, 149, 225.

distintivo della condizione dei primi cristiani, i quali, anche in base a tale caratteristica, si definivano in rapporto agli altri che cristiani non erano. Essi intendevano se stessi non tanto come rappresentanti d'una nuova dottrina quanto come testimoni d'una realtà nuova: la presenza operante dello Spirito Santo²⁰. Lo Spirito era stato effuso in loro e da loro era esperito sia personalmente che comunitariamente, ed essi non potevano negare questa realtà senza cessare, per ciò stesso, di riconoscersi cristiani. Si deve pertanto ammettere che la categoria dell'esperienza immediata di Dio, nel suo Spirito, è inerente alla testimonianza del Nuovo Testamento.

b) Cerchiamo ora di determinare in termini più precisi il significato di questa esperienza nel contesto di cui ci occupiamo. Non si tratta ovviamente di esplorare l'intero campo dell'esperienza religiosa in quanto tale²¹. Precisiamo solamente che qui non si tratta di un'esperienza provocata dall'uomo. L'esperienza religiosa, nel senso in cui l'intendiamo qui, è una conoscenza concreta e immediata di Dio che s'avvicina all'uomo²². Per questa ragione, essa è il risultato di un atto di Dio, colto dall'uomo nella sua interiorità personale, per opposizione alla conoscenza astratta che si può avere di Dio e dei suoi attributi: onnipotenza, onnipresenza, infinità.

L'esperienza è conoscenza a livello personale e ha in sé alcuni elementi non-concettuali. Questa conoscenza non-concettuale di Dio è parte dell'esperienza. Pertanto non si potrebbero contrapporre intelligenza ed esperienza, giacché questa può comportare un processo riflessivo; e nemmeno si possono contrapporre esperienza e fede, poiché quest'ultima comporta sempre qualche nesso con l'esperienziale. Poiché l'elemento concettuale non è del tutto assente dall'esperienza, l'esperienza è il riconoscimento, sul piano personale, della realtà e della presenza di Dio che s'avvicina all'uomo. È la realizzazione, a livello personale, dell'invito di Dio.

c) Applichiamo questa spiegazione a quel che si chiama, in seno al Rinnovamento, «l'effusione dello Spirito» o, in certi gruppi, «battesimo nello Spirito Santo». Secondo la testimonianza di quelli che hanno vissuto questa esperienza, quando lo Spirito, ricevuto nell'iniziazione battesimale, si manifesta alla coscienza del credente, il più delle volte questo esperisce un *senso di presenza concreta*. Tale sentimento di presenza corrisponde alla percezione viva e personale di *Gesù come Signore*. Nella maggior parte dei casi, questo sentimento di presenza s'accompagna all'esperienza d'una potenza, spontaneamente identificata alla *potenza dello Spirito Santo*. L'appropriazione è giustificata, se la si mette in relazione alla Scrittura: «Ma avrete forza (*dynamis*) dallo Spirito Santo che scenderà su di voi» (At 1, 8). «...Dio consacrò in Spirito Santo e potenza Gesù di Nazareth» (At 10, 38). «Il Dio della

²⁰ GERHARD EBELING, *The Nature of Faith*, Filadelfia, Muhlenberg Press, 1961, p. 102.

²¹ WALTER KASPER, *Möglichkeiten der Gotteserfahrung Heute*, op. cit., pp. 120-143.

²² FRANZ GRÉGOIRE, *Note sur les termes «intuition» et «expérience»* in *Revue philosophique de Louvain* 44 (1946) 411-415.

speranza vi riempia di ogni gioia e pace nella fede, perché abbondiate nella speranza per la virtù dello Spirito Santo» (Rm 15, 13; cf 1 Cor 2, 4; 1 Ts 1, 5). Questa potenza viene esperita in rapporto diretto con la *missione*. Essa si manifesta come una fede coraggiosa, animata da una carità che rende capaci di intraprendere e compiere grandi cose per il regno di Dio.

Un'altra risonanza caratteristica di questa percezione di presenza e di potenza è un'intensificazione della *vita di preghiera*, con un particolare amore per la preghiera di lode. Molti lo sentono come un nuovo evento nella loro vita spirituale. Questa esperienza di rinnovamento è generalmente avvertita come una specie di *risurrezione*, e il più delle volte si esprime in termini di gioia e di entusiasmo. Ciò non può tuttavia far dimenticare che, secondo S. Paolo, l'esperienza dello Spirito può anche aver luogo nella debolezza e fra le umiliazioni (cf 1 Cor 1, 24-30), nella sobrietà e nella fedeltà dei ministeri «normali» (cf 1 Cor 12, 28). Essa, inoltre, conduce all'esperienza della *croce* (cf 2 Cor 4, 10), e deve realizzarsi in una conversione (*metanoia*) continua e nell'accettazione della sofferenza redentrice.

Resta il fatto che, nel suo complesso, questa esperienza è l'esperienza dell'immediatezza personale dell'amore divino e della potenza della testimonianza missionaria.

d) L'esperienza tocca anche il *sentimento*. Ancora una volta, l'esperienza religiosa non è in primo luogo un atto della persona umana, ma è piuttosto quel che Dio compie in una persona umana. Quelli che hanno soltanto una conoscenza esterna del Rinnovamento, spesso confondono l'espressione di un'esperienza profondamente personale con una specie di sentimentalismo superficiale. Bisogna inoltre sottolineare che l'esperienza della fede concerne l'uomo integrale: la sua intelligenza, la sua volontà, la sua corporeità, la sua affettività. Talora, in certi ambienti, s'è manifestata la tendenza a situare l'incontro con Dio sul solo piano d'una fede intesa in un senso più o meno intellettualistico. In realtà, questo incontro include anche il registro delle emozioni. Il voler separare la ragione dalle emozioni, come se queste ultime non avessero alcun valore, è pericoloso. L'esperienza, nel senso qui inteso, è qualcosa che Dio compie nel credente, e mira alla cristianizzazione della persona nella sua totalità, fino alla sua affettività più sensibile.

L'esperienza religiosa, quale la intendiamo in questo contesto, può verificarsi secondo due ipotesi: quella di un'esperienza *critica* decisiva, che sopraggiunge in un determinato momento e può essere datata esattamente: esperienza d'illuminazione o di conversione improvvisa; e quella d'una *crescita*, dove la presenza operante dello Spirito ricevuto nel Battesimo si manifesta progressivamente alla coscienza del credente.

Il primo tipo di esperienza è forse meno familiare tra i cattolici, sebbene non sia affatto estraneo alla loro tradizione (si pensi, ad esempio, al «primo tempo» di elezione di cui parla S. Ignazio negli *Esercizi Spirituali*, 175). Resta però il fatto che

una simile esperienza non va esente da illusioni, benché possa costituire una via autentica per l'incontro con Dio.

Il secondo tipo di esperienza – quello d'una crescita progressiva verso l'unione con Dio – è più rispondente al temperamento spirituale di molti cattolici. Bisogna sottolineare che anche questa è un'esperienza perfettamente valida di maturazione spirituale, benché, come il primo tipo di esperienza, sia soggetta alle regole del sano discernimento.

e) Molti *diffidano* dell'esperienza religiosa; e questa diffidenza influisce sul giudizio che danno sul Rinnovamento Carismatico. La loro reazione tuttavia, bisogna convenirne, può trovare una giustificazione nella nostra tradizione spirituale, nella quale si incontrano numerose diffide contro i rischi di illusioni in materia di grazie straordinarie²³.

Bisogna però rilevare che il Rinnovamento Carismatico non si situa esattamente nel medesimo registro di esperienza spirituale che è caratteristico delle grazie mistiche, nel senso tradizionale di questa espressione. I carismi sono ministeri orientati verso la Chiesa e verso il mondo, piuttosto che alla perfezione degli individui. Questi ministeri comprendono quelli dell'apostolo, del profeta, del dottore, del predicatore, dell'evangelista, dell'amministratore, ecc.

Il carisma della glossolalia è l'infimo fra tutti i carismi, proprio perché contribuisce meno immediatamente di tutti gli altri all'edificazione della comunità²⁴.

Le sue funzioni tendono ad essere più private che pubbliche, come afferma S. Paolo: «Chi parla col dono delle lingue edifica se stesso» (1 Cor 14, 4). Non così per gli altri carismi menzionati da S. Paolo: «A ciascuno è data una manifestazione particolare dello Spirito per l'utilità comune: a uno viene concesso dallo Spirito il linguaggio della sapienza; a un altro invece, per mezzo dello stesso Spirito, il linguaggio di scienza; a uno la fede per mezzo dello stesso Spirito; a un altro il dono di far guarigioni per mezzo dell'unico Spirito; a uno il potere dei miracoli; a un altro il dono della profezia; a un altro il dono di distinguere gli spiriti; a un altro la varietà delle lingue; a un altro infine l'interpretazione delle lingue. Ma tutte queste cose è l'unico e il medesimo Spirito che le opera, distribuendole a ciascuno come vuole» (1 Cor 12, 7-11). «È lui che ha stabilito alcuni come apostoli, altri come profeti, altri come evangelisti, altri

²³ CRISOGONO DE JESUS SACRAMENTADO, *The Life of St. John of the Cross*, Nuova York, Harper, 1958, pp. 157-159, 229; S. GIOVANNI DELLA CROCE, *Ascent of Mount Carmel (The Complete Works, vol. I)*, Londra, E. Allison Peers, Burns, Oates and Washbourne, 1947, pp. 172-184; GABRIELE DI S. MARIA MADDALENA, *Visions and Revelations in the Spiritual Life*, Westminster, Newman Press, 1950, p. 66.

²⁴ Bisogna evitare di isolare un particolare testo di S. Paolo e di elaborare, a partire da esso, un concetto generico di carisma. È inaccettabile collocare nella stessa categoria l'apostolo e colui che parla in lingue, sebbene abbiano qualche qualità in comune. Secondo S. Paolo, l'apostolato non è un dono spirituale fra gli altri, e non è nemmeno il primo fra tutti i doni, ma è piuttosto la totalità di questi doni: la loro somma è detta missione. Inoltre, il dono della profezia, considerato come una funzione costitutiva della Chiesa, non deve essere confuso con la profezia della Chiesa post-apostolica, benché vi siano delle caratteristiche comuni. I profeti, uniti agli apostoli, esercitano una funzione costitutiva (Ef 2, 20), che, più tardi, i profeti non avranno più. Essi beneficiavano anche di rivelazioni (Ef 3, 5) relative alla struttura interna della Chiesa. Ciò non vale per i profeti dei periodi successivi. Cf H. SCHÜRMMANN, *Les charismes spirituels in L'Eglise de Vatican II*, Parigi, Ed. G. Barauna, Cerf, 1966, vol. II, pp. 541-573. Questa posizione non può essere in alcun modo identificata con quella che relega i carismi all'età apostolica.

come pastori e maestri, per rendere idonei i fratelli a compiere il ministero, al fine di edificare il corpo di Cristo» (Ef 4, 11-12; cf Rm 12, 6-8).

Come si constata, qui non si tratta di grazie di preghiera, né di doni specificatamente ordinati alla perfezione personale, bensì di ministeri. Ciò non significa che i carismi sono privi di elementi mistici. Essi comportano una dimensione esperienziale e, di norma, un invito a una vita cristiana più autentica. Aprendo l'anima e il cuore a una percezione più immediata della presenza di Gesù e della potenza dello Spirito, essi possono essere la fonte d'un notevole rinnovamento della vita della preghiera.

Ciò nonostante, i carismi sono essenzialmente grazie ministeriali. Nella misura in cui essi sono oggetto di esperienza e sono legati a grazie mistiche, sono anche soggetti alle regole tradizionali del discernimento degli spiriti. In quanto costitutivi di ministeri, devono essere valutati in base alle norme dottrinali e comunitarie che regolano l'esercizio d'ogni ministero nella Chiesa, cioè, essenzialmente, la confessione di Gesù come Signore, la distinzione e la gerarchia dei ministeri, la loro importanza relativa quanto all'edificazione della comunità, la loro interdipendenza, la loro subordinazione all'autorità legittima e al buon ordine dell'insieme (cf 1 Cor 12, 14).

f) Alcuni sono prevenuti nei confronti dei carismi reputati meno «normali» a causa delle *illusioni* cui possono dar luogo. È vero che una certa circospezione è necessaria in materia di esperienza religiosa. Ma uno scetticismo sistematico in questo campo rischierebbe di depauperare la Chiesa dell'aspetto esperienziale della sua vita nello Spirito, e perfino di screditare tutta la vita mistica. Sotto il pretesto della prudenza, pertanto, non si può pensare di escludere ciò che fa parte integrale della testimonianza della Chiesa.

D'altra parte, *non tutto è esperienza*. A causa della particolare attenzione che in seno al Rinnovamento si accorda all'esperienza dei carismi, qualcuno potrebbe avere l'impressione che si tenda a ridurre tutta la vita cristiana all'elemento esperienziale. L'esperienza dimostra, tuttavia, che i cattolici impegnati in questo rinnovamento riconoscono, nel loro insieme, la dimensione dottrinale e l'esigenza obbedienziale della fede. Essi sono consapevoli del fatto che tale esperienza può essere resa anemica tanto dalla tirannia dell'esperienza soggettiva quanto da quella d'un dogmatismo astratto o d'un formalismo rituale. Il progresso spirituale non si identifica affatto, secondo loro, con una successione di esperienze cruciali ed esaltanti. In seno al Rinnovamento c'è posto sia per gli oscuri sentieri, per l'andare a tentoni, sia per cammini di gioia e di luce. E la stessa esperienza dei carismi conduce, generalmente, a una rivalutazione degli altri elementi fondamentali della tradizione cattolica: la preghiera liturgica, la Sacra Scrittura, il magistero dottrinale e pastorale, la disciplina della Chiesa. L'esperienza, infine, non può essere considerata un detrimento alla fede. Quel che è dato all'esperienza non è tolto alla fede.