Il profilo carismatico della Chiesa
Una lettura teo-logica della *Iuvenescit Ecclesia*

di Alessandro Clemenzia

This article is meant to present the ecclesiological contribution of the Letter Iuvenescit Ecclesia *by the Congregation for the Doctrine of the Faith, in order to recover the profound and inseparable interaction in the Church between hierarchical and charismatic gifts. The co-essentiality between them is explained in the light of a pneumatological reflection, in which the peculiarity of the third divine Person is emphasized, in his action* ad intra *and* ad extra.

Sophia XI (2019-2) 203-219

1. Il nucleo portante del movimento ecclesiale: la comunicazione della fede

La *Iuvenescit Ecclesia*, affrontando la delicata e profonda interazione nella Chiesa tra doni gerarchici e doni carismatici, si inserisce all'interno di una questione ecclesiale di grande portata e attualità: l'incidenza sempre più profonda e arricchente dei movimenti ecclesiali all'interno della vita della Chiesa locale e di quella universale.

Il verbo "iuvenescit" non è un congiuntivo esortativo, come se alla Chiesa fosse rivolto l'invito di ringiovanire rispetto a una situazione attuale di staticità, ma è un indicativo presente, e, in quanto tale, indica un dinamismo reale e quotidiano che sta avvenendo nel momento stesso in cui se ne parla. Tale considerazione di ordine temporale ne porta con sé un'altra: il punto di partenza della riflessione non è propriamente teoretico, ma è legato al principio della realtà, vale a dire alla concretezza del "qui ed ora". Si prende così consapevolezza dell'azione dello Spirito nella Chiesa: «Grazie alla stessa vita della Chiesa, ai numerosi interventi del Magistero e alla ricerca teologica, è felicemente cresciuta la consapevolezza della multiforme azione dello Spirito Santo nella Chiesa» (*IE* 1).

Quanto affermato è decisivo non soltanto perché indirizza l'attenzione da un piano meramente concettuale e speculativo a uno più esperienziale[1], ma anche in quanto spiega teologicamente come si possa attuare il passaggio da una riflessione che scaturisce da uno sguardo sulla realtà a un discorso che riguarda primariamente l'azione dello Spirito di Dio nella storia degli uomini, attraverso i Suoi doni.

Come già affermato nell'Esortazione apostolica *Evangelii Gaudium*, la *Iuvenescit Ecclesia* afferma la centralità, in una riflessione ecclesiologica, della comunicazione della fede; e questa deve tenere conto, in particolare, dell'interlocutore a cui la Chiesa si rivolge: «Se qualcosa deve santamente inquietarci e preoccupare la nostra coscienza è che tanti nostri fratelli vivono senza la forza, la luce e la consolazione dell'amicizia con Gesù Cristo, senza una comunità di fede che li accolga, senza un orizzonte di senso e di vita» (*IE* 49). La comunicazione della fede, infatti, non può essere ridotta a una tra le tante attività pastorali, dettata dall'urgenza della circostanza, ma rappresenta, per l'autocoscienza ecclesiale, il cuore della sua

1 - La comunicazione della fede, pur avendo la pretesa di oggettività (in quanto si parla di fatti realmente accaduti), ha sempre una forte connotazione soggettiva; basti recuperare quanto è scritto nella prima Lettera di Giovanni: «Ciò che era fin da principio, ciò che noi abbiamo udito (…) veduto (…) toccato, ossia il Verbo della vita, poiché la vita si è fatta visibile (…), noi lo annunciamo anche a voi, perché anche voi siate in comunione con noi. La nostra comunione è col Padre e col Figlio suo Gesù Cristo» (*1Gv* 1,1-3).

stessa esistenza: dal suo nascere al suo permanere lungo i secoli[2]. In questo consiste la sua natura missionaria: «L'invito ad essere Chiesa "in uscita" porta a rileggere tutta la vita cristiana in chiave missionaria» (*IE* 1). Se, dunque, il punto di partenza della riflessione del Documento è la realtà, vale a dire l'urgenza della comunicazione della propria esperienza di fede, l'oggetto dell'indagine è ciò che di più essenziale ci sia per l'identità dell'essere-Chiesa.

Ed è proprio a partire dalla comunicazione della fede come sfida che proviene dalla realtà circostante e va a toccare la natura stessa della Chiesa che il Documento presenta l'urgenza di «riconoscere e valorizzare i numerosi carismi capaci di risvegliare e alimentare la vita di fede del Popolo di Dio» (*IE* 1). In questo modo, la Congregazione per la Dottrina della Fede indica il fecondo e originale contributo delle diverse aggregazioni ecclesiali (intendendo con esse movimenti e nuove comunità) alla realizzazione stessa dell'essere-Chiesa:

> «Esse non possono essere intese semplicemente come un volontario consociarsi di persone al fine di perseguire uno scopo peculiare di carattere religioso e sociale. Il carattere di "movimento" li distingue nel panorama ecclesiale in quanto realtà fortemente dinamiche, capaci di suscitare particolare attrattiva per il Vangelo e di suggerire una proposta di vita cristiana tendenzialmente globale, investendo ogni aspetto dell'esistenza umana» (*IE* 2).

Le diverse aggregazioni ecclesiali, infatti, sono il luogo d'inveramento della *communio cum Deo* e della *communio fidelium*[3], che caratterizzano la stessa identità ecclesiale: «La Chiesa è, in Cristo, in qualche modo il sacramento, ossia il segno e lo strumento dell'intima unione con Dio e dell'unità di tutto il genere umano» (*LG* 1). A partire da queste considerazioni si può delineare lo scopo di *Iuvenescit Ecclesia*:

> «La Congregazione per la Dottrina della fede con il presente documento intende richiamare, alla luce della relazione tra doni gerarchici e carismatici, quegli elementi teologici ed ecclesiologici la cui comprensione può favorire una feconda e ordinata partecipazione delle nuove aggregazioni alla comunione e alla missione della Chiesa» (*IE* 5).

---

2 - Sulla comunicazione della fede come ecclesiogenesi, cfr. S. Dianich, *Dall'atto del "vangelo" alla "forma ecclesiae"*, in *Annuncio del Vangelo, forma Ecclesiae*, a cura di D. Vitali, San Paolo, Cinisello Balsamo (Mi) 2005, pp. 95-141; A. Clemenzia, *Sul luogo dell'ecclesiologia. Questioni epistemologiche*, Città Nuova, Roma 2018, pp. 137-177.

3 - Cfr. *IE* 2.

Tra le novità rispetto al passato, il Documento riporta nove criteri di ecclesialità (rispetto ai cinque della *Christifideles laici*), e la "missionarietà" della Chiesa viene inserita come secondo criterio, dopo quello della "santità". Ed è proprio questa spinta missionaria a offrire al Documento una grande attualità; scrive a tale proposito Piero Coda:

> «L'attualità si manifesta sotto due profili: nell'intenzionalità, da un lato, di offrire un apporto di chiarificazione teologica e di impulso pastorale in vista, appunto dell'"uscita" missionaria della Chiesa, nella sua variegata ricchezza, con vigore proposta da papa Francesco; e, dall'altro, e proprio a tal fine, senza sottovalutare ma, anzi, rimettendo in giusto valore l'apporto delle diverse configurazioni e delle multiformi espressioni di testimonianza e di servizio assunte nel corso dei secoli dalla vita consacrata, nell'intenzionalità di accompagnare e incrementare l'inserzione e la piena valorizzazione in questa uscita missionaria delle aggregazioni di fedeli, dei movimenti ecclesiali e delle nuove comunità ecclesiali suscitate con fantasia dallo Spirito Santo, in risposta ai segni dei tempi»[4].

Tante sono le pubblicazioni che, in ambito teologico, hanno già sufficientemente approfondito il complesso rapporto tra la dimensione carismatica della Chiesa e quella istituzionale; l'intento del presente saggio, pertanto, è quello di mettere in luce le questioni ecclesiologiche fondamentali della *Iuvenescit Ecclesia*.

1. Armonica connessione dei carismi

Il Documento, pur avendo la Scrittura a fondamento di ogni asserzione, non vuole ripercorrere i diversi usi che il lemma "carisma" ha acquisito nel Nuovo Testamento. È interessante, comunque, sottolineare come il termine "carisma" rifletta in qualche modo le medesime caratteristiche dello Spirito Santo. La parola "charis", al contrario di quanto è avvenuto, per esempio, a un altro termine con la stessa radice, *Christós* ("*Christus*"), non ha una traduzione specifica nella lingua latina, se non "*gratia*"[5]. Tale questione lessicale è accompagnata da un'accezione

---

4 - P. Coda, *Con Benedetto e con Francesco. La lettera Iuvenescit Ecclesia e la «co-essenzialità» di carisma e istituzione*, in «Il Regno-Attualità», LXI n. 14 (2016), pp. 394-398, qui p. 396.

5 - Scrive a tale proposito Albert Vanhoye a proposito del nostro termine: «Nella Volgata, lo si trova una sola volta, cioè in 1Cor 12,31: "Aemulamini autem charismata meliora", con la desinenza plurale greca, che ne segna il carattere di parola straniera. Negli altri testi del N.T. in cui il testo greco porta *charisma*, la Volgata mette più spesso "gratia", il che abolisce la distinzione tra *charis* e *charisma*: Rm 1,11; 5,16; 6,23; 1Cor 1,7; 12,4.9.28.30; 1Tm 4,14; 2Tm 1,6; 1Pt 4,10. Alcune volte la Volgata mette "donum" (Rm 5,15a; 11,29; 1Cor 7,7), il che fa scomparire il rapporto esistente tra *charisma* e *charis* e confonde *charisma* con *dôrea* (Gv 4,10; Act 2,28; Rm 5,15c). Due volte, troviamo la traduzione "donatio" (Rm 12,6; 2Cor

interpretativa di *charisma* così particolare da essere entrata in disuso nella riflessione ecclesiale, se non in riferimento a fenomeni di portata soprannaturale.

Senza soffermarsi particolarmente su questi aspetti, il Documento mostra anzitutto la pluralità e la differenziazione dei carismi (al plurale), nonostante essi abbiano la medesima origine divina: «Tra le membra del corpo, la diversità non costituisce un'anomalia da evitare, ma al contrario è una necessità benefica, che rende possibile l'espletamento delle diverse funzioni vitali» (*IE* 4). Dunque, i carismi possiedono un'unicità di origine, una pluralità di forme e, infine, un'unità del fine verso cui sono orientati, e cioè "ad utilitatem", per l'edificazione dell'intera comunità cristiana (cfr. *1Cor* 14,26).

Questa pluriformità che tende all'unità è di per sé un fatto teologicamente rilevante: non si tratta, infatti, di una singolarità che tende all'unità, ma di una singolarità che in se stessa possiede già il DNA della pluralità; ogni carisma, infatti, pur essendo offerto al singolo *io*, è già donato *a-priori* in vista del *noi* ecclesiale. Per questo il Documento sottolinea come non ci possa essere «una contrapposizione tra i diversi carismi, ma piuttosto una loro armonica connessione e complementarietà» (*IE* 7). Su quale fondamento ontologico l'unità della grazia può essere, non solo conservata, ma affermata nella pluralità? Quale è la natura di questa armonica connessione e complementarietà? Sia per l'unità che per la distinzione, il termine di riferimento è sempre Cristo. Sono di aiuto, a tale proposito, le parole del teologo tedesco Heribert Mühlen:

> «Nell'uomo Gesù lo Spirito Santo esiste come nel suo proprio principio (infatti il Logos è il principio, sceso nel tempo, dello Spirito Santo), in noi invece esiste come in soggetti che partecipano alla pienezza *a priori* della grazia di Gesù, e proprio a motivo di questa identità storico-salvifica dell'unico Spirito in Cristo e in noi. Lo Spirito di Cristo è un'unica persona (almeno, se qui usiamo il termine «persona» con tutte le cautele necessarie) in Cristo e in noi, e non quasi al di sopra del tempo, ma proprio in quella dimensione storico-salvifica che egli stesso temporalizza»[6].

Quando si parla, dunque, dell'unità della grazia in Cristo e in noi, si fa riferimento alla grazia increata, vale a dire all'unico e medesimo Spirito Santo; quando inve-

---

1,11), la quale presenta gli stessi inconvenienti; giacché "donatio" non ha nessun rapporto etimologico con "gratia" e serve anche a tradurre *dôrea* in Rm 5,17 ed Ef 4,7. Chi adopera una concordanza latina non può dunque farsi un'idea della situazione di *charisma* nella Bibbia» (A. Vanhoye, *I carismi nel Nuovo Testamento*, Gregorian & Biblical Press, Roma 2011, pp. 5-6).

6 - H. Mühlen, *L'evento di Cristo come atto dello Spirito Santo*, in *Mysterium Salutis* VI, Queriniana, Brescia 1980³, pp. 645-684, qui p. 680.

ce si vuole sottolineare la distinzione della grazia tra l'uomo e Cristo e gli uomini tra loro, allora si ha a che fare con la grazia creata[7]. In realtà l'una è intimamente connessa con l'altra: la *gratia capitis* di Cristo, infatti, pur essendo distinta da quella donata agli altri[8], è già ontologicamente ordinata a una molteplicità di persone: ciò che caratterizza il singolo "io" ha già in sé, *a-priori*, un carattere di *noi*. Anche per questo motivo, secondo Mühlen, «lo Spirito Santo può venir considerato come il "*noi*" in persona, poiché ogni grazia "creata" può venir considerata come effetto della auto-comunicazione dello Spirito Santo»[9]. I carismi, dunque, non sono in contrapposizione tra loro, sia in virtù della comune origine, vale a dire lo Spirito Santo, sia in virtù del loro unico fine, sia in quanto ognuno di essi è donato al singolo in virtù di tutti.

È proprio del Pneuma divino, infatti, "*connectere*" armonicamente la molteplicità. La riflessione teologica, lungo i secoli, ha sempre sottolineato e argomentato questa peculiarità della terza Persona divina, sia per quanto riguarda l'economia salvifica (essendo Egli il vincolo d'unità tra Dio e uomo, e Colui che fa di tutti un solo corpo), sia per quanto concerne la vita stessa di Dio (come vincolo d'unità tra Padre e Figlio). Già Agostino d'Ippona, nel *De beata vita*, ha messo in luce come la specificità dello Spirito sia quella di "connettere" l'uomo con Dio[10]; Egli, infatti, è Colui mediante il quale la creatura può ricongiungersi alla Verità: «*per quid connectaris summo modo*»[11]. Per spiegare questa forza unificante dello Spirito, il vescovo d'Ippona cerca nella Scrittura il termine che meglio possa esprimere questa dinamica dello Spirito Santo: oltre a *donum*, Agostino menziona il lemma *caritas*[12]; e afferma:

> «Quindi tanto nel distinguere quanto nel connettere, voglio un'unica cosa e amo un'unica cosa. Ma quando distinguo, la voglio purificata, e quando unisco, la voglio intera. Con la prima operazione si evitano le cose strane, mentre con la

7 - Ma anche questa non-identità deve essere letta alla luce dello Spirito Santo che è identico in Cristo e in noi.

8 - Cfr. *STh* III, q. 8, a. 5, co.

9 - H. Mühlen, *L'evento di Cristo come atto dello Spirito Santo*, cit., p. 681, n. 73.

10 - Cfr. *De beata vita* 4, 35.

11 - *Ibid*.

12 - Già a partire dal *De animae quantitate*: «Si deve adorare solo lo stesso Creatore di tutte le cose che sono, da cui tutto, per cui tutto, in cui tutto, cioè l'immutabile Principio, l'immutabile Sapienza, l'immutabile Carità, un solo Dio vero e perfetto, che mai non è stato e mai non sarà, mai è stato diversamente e mai sarà diversamente» «(traditur) ipsum tantummodo rerum, quae sunt, omnium Creatorem, ex quo omnia, per quem omnia, in quo omnia; id est incommutabile principium, incommutabilem sapientiam, incommutabilem caritatem, unum Deum verum atque perfectum, qui nunquam non fuerit, nunquam non erit, nunquam aliter fuerit, nunquam aliter erit» (*De animae quantitate* 34,77).

> seconda si unificano le cose proprie, affinché un qualche cosa divenga una perfetta unità. […] E gli amici che altro cercano se non di essere una cosa sola? E quanto più sono uno, tanto più sono amici. […] E l'amore nei suoi vari aspetti? *Chi ama non vuol divenire una sola cosa con l'oggetto amato e, se gli è dato, con esso unificarsi*?»[13].

L'amore è quella forza che riesce a fare *uno* ciò che è massimamente distinto; e se questo è vero per il piano antropologico (le relazioni interpersonali), ciò vale ancora di più per lo Spirito Santo[14], Colui che è unità di Padre e Figlio, e genera tra loro la massima distinzione.

Ed è sempre Agostino, rifacendosi al pensiero di Pitagora, a cogliere la forza dell'armonia come azione trinitaria. Egli afferma:

> «In tutte le arti piace l'armonia, che è la sola a rendere tutte le cose complete e belle; e questa armonia richiede corrispondenza e unità, o per la somiglianza delle parti simmetriche o per la gradazione di quelle asimmetriche»[15].

L'armonia è qui descritta attraverso due termini: corrispondenza («*convenientia*») e unità («*unitas*»). Entrambi i termini implicano, almeno dal loro contesto, l'elemento della molteplicità, in quanto si parla di una pluralità della realtà («*omnia*») attraverso un rapporto di somiglianza («*similitudo*») e di gradazione («*gradatio*») tra i diversi elementi che la compongono. Tale rapporto, inoltre, è espresso attraverso «parti simmetriche» («*parium partium*») e «asimmetriche» («*disparium*»). Il cosmo, dunque, è fondato su un'armonia, come corrispondenza e unità del molteplice.

---

13 - «Ergo et in discernendo et in connectendo unum volo, et unum amo. Sed cum discerno, purgatum, cum connecto, integrum volo. In illa parte vitantur aliena, in hac propria copulantur, ut unum aliquid perfectum fiat. […] Amici quid aliud quam unum esse conantur? Et quanto magis unum, tanto magis amici sunt. […] Quid amor omnis? Nonne unum vult fieri cum eo quod amat, et si ei contingat, unum cum eo fit?» (*De ordine* II, 18,48).

14 - Nel *De musica*, Agostino sottolinea come tutto ciò che ha avuto origine dalla Trinità in qualche modo risente di questa forte tensione all'unità: «Bisogna anche ammettere dunque che da un principio uno, per mezzo di una persona a lui eguale in essenza e perfezione, con la ricchezza della sua bontà, con cui in carità, per così dire, altamente unitiva, si uniscono fra di loro, che sono uno e uno da uno, sono state prodotte originariamente tutte le cose nell'ordine del loro essere» («debet fateri ab uno principio per aequalem illi ac similem speciem divitiis bonitatis eius, qua inter se unum et de uno unum carissima, ut ita dicam, caritate iunguntur, omnia facta esse atque condita quaecumque sunt, in quantumcumque sunt» [*De musica* VI, 17,56]).

15 - «Cum in omnibus artibus convenientia placeat, qua una salva et pulchra sunt omnia; ipsa vero convenientia aequalitatem unitatemque appetat, vel similitudine parium partium, vel gradatione disparium» (*De vera religione* 30,55).

Questo vale anche per quanto riguarda l'uomo, creato dal Padre a immagine della Sua immagine, in quanto esprime la bellezza divina proprio nell'armonia della pluralità di cui è composto: «Anche il corpo, infatti, ha una certa armonia tra le sue parti, senza la quale non potrebbe assolutamente essere»[16]. L'armonia divina di cui parla Agostino, una «*aliqua concordia partium*», è inserita all'interno della stessa natura di Dio: la «Trinità di un'unica sostanza, unico Dio dal quale siamo, per il quale siamo e nel quale siamo […] per la cui somiglianza siamo formati all'unità e per la cui pace aderiamo all'unità»[17].

L'uomo, oltre a essere legato *naturaliter* con l'armonia di Dio attraverso la dimensione corporea, è "affettivamente" orientato verso ciò che è armonico[18]:

> «E avvertivo e vedevo in questi corpi che una cosa è il bello per così dire nella totalità e in se stesso, altro invece ciò che è in sé conveniente, poiché per convenienza si conforma a qualcuno, come una parte del corpo alla sua interezza o un calzare al piede e cose simili»[19].

2. La coessenzialità di doni gerarchici e carismatici

Nel secondo capitolo la *Iuvenescit Ecclesia* spiega l'attualità di un discorso sulla dimensione carismatica della Chiesa, nonostante su questo tema si siano già espressi diversi interventi magisteriali: in particolare la *Mystici Corporis*, la *Lumen*

---

16 - «Nam et ipsum habet aliquam concordiam partium suarum, sine qua omnino esse non posset» (*ibid.*, 11, 21).

17 - «unius substantiae Trinitatem, unum Deum a quo sumus, per quem sumus, in quo sumus […], per quam ad unitatem formamur, et pacem qua unitati adhaeremus» (*ibid.*, 55,113).

18 - Agostino, nelle sue *Confessiones*, recupera il tema di un'altra sua opera, il *De pulchro et apto*, ormai smarrita, in cui si domandava da dove venisse il fascino dell'uomo verso ciò che è bello. Egli scrive: «Allora non conoscevo queste cose, amavo le bellezze terrene, camminavo *verso l'abisso* e dicevo ai miei amici: "Forse amiamo qualcosa se non il bello? Cos'è dunque il bello? e cos'è la bellezza? Cosa è che ci attrae e ci avvince agli oggetti che amiamo? La convenienza e la grazia, perché se ne fossero privi non ci attirerebbero in nessun modo"» («Haec tunc non noveram et amabam pulchra inferiora et ibam in profundum et dicebam amicis meis: "Num amamus aliquid nisi pulchrum? Quid est ergo pulchrum? Et quid est pulchritudo? Quid est quod nos allicit et conciliat rebus, quas amamus? Nisi enim esset in eis decus et species, nullo modo nos ad se mouerent"» [*Confessiones* IV, 13,20]).

19 - «Et animadvertebam et videbam in ipsis corporibus aliud esse quasi totum et ideo pulchrum, aliud autem, quod ideo deceret, quoniam apte accommodaretur alicui, sicut pars corporis ad universum suum aut calciamentum ad pedem et similia» (*Confessiones* IV, 13,20). Altrove Agostino afferma più chiaramente che nell'armonia della natura trova l'impronta della Trinità: tutta la natura e anche la mente dell'uomo portano l'orma di Dio alla cui immagine sono formate (cfr. *De Trinitate* VI, 10,12).

Gentium (cfr. *IE* 9)[20], fino ad arrivare alle parole di Giovanni Paolo II, quando nel 1987 – per la prima volta tra i Pontefici – ha affermato la co-essenzialità della dimensione carismatica nella Chiesa[21] insieme alla dimensione ministeriale:

> «[…] tanto l'aspetto istituzionale, quanto quello carismatico, tanto la gerarchia quanto le associazioni e movimenti di fedeli, sono *co-essenziali* e concorrono alla vita, al rinnovamento, alla santificazione, sia pure in modo diverso e tale che vi sia uno scambio, una comunione reciproca»[22].

Parole simili sono state pronunciate, sempre da Giovanni Paolo II, nella Pentecoste del 1998, in cui ha parlato di una "quasi co-essenzialità":

> «L'aspetto istituzionale e quello carismatico sono *quasi co-essenziali* alla costituzione della Chiesa e concorrono, anche se in modo diverso, alla sua vita, al suo rinnovamento ed alla santificazione del Popolo di Dio. È da questa provvidenziale riscoperta della dimensione carismatica della Chiesa che, prima e dopo il Concilio, si è affermata una singolare linea di sviluppo dei movimenti ecclesiali e delle nuove comunità»[23].

---

20 - «Lo Spirito guida la Chiesa verso la verità tutta intera (cfr. Gv 16,13), la unifica nella comunione e nel servizio, la costruisce e la dirige mediante i diversi doni gerarchici e carismatici, e la arricchisce dei suoi frutti (cfr. Ef 4,11-12; 1Cor 12,4; Gal 5,22)» (*LG* 4). E ancora: «Inoltre lo Spirito Santo non si limita a santificare e a guidare il popolo di Dio per mezzo dei sacramenti e dei ministeri, e ad adornarlo di virtù, ma "distribuendo a ciascuno i propri doni come piace a lui" (1Cor 12,11), dispensa pure tra i fedeli di ogni ordine grazie speciali, con le quali li rende adatti e pronti ad assumersi vari incarichi e uffici utili al rinnovamento e alla maggiore espansione della Chiesa […]. E questi carismi, dai più straordinari a quelli più semplici e più largamente diffusi, siccome sono soprattutto adatti alle necessità della Chiesa e destinati a rispondervi, vanno accolti con gratitudine e consolazione» (*LG* 12). Per una ricostruzione storica della formazione delle pericopi dedicate ai carismi nella *Lumen gentium*, cfr. F. Vermigli, *I carismi al Concilio Vaticano II. La formazione delle pericopi sui carismi in Lumen gentium 4.7.12*, in «Vivens homo» 27/1 (2016), pp. 93-114. Oltre che in *LG*, *Charisma* ricorre anche in *DV* 8; *AA* 3; 11; *AG* 23; 28; *PO* 4; 9.

21 - Cfr. Ch. Hegge, *Nuovi movimenti ecclesiali: associazioni sui generis? Sinodalità nei processi decisionali*, in *Carisma e istituzione in Movimenti e Comunità ecclesiali*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2018, pp. 91-108, nota 35. Karl Rahner aveva già parlato dell'essenzialità dei carismi nella Chiesa: «[…] l'elemento carismatico appartiene altrettanto necessariamente e permanentemente all'essenza della chiesa come il ministero e i sacramenti» (K. Rahner, *L'elemento carismatico nella chiesa*, in *Sacramentum mundi*, vol. II, Morcelliana, Brescia 1977, coll. 47-52, qui col. 48).

22 - Giovanni Paolo II, *Ai movimenti ecclesiali riuniti per il II colloquio internazionale*, in «Insegnamenti» X, 1 (1987), p. 478. Il corsivo è nostro. Cfr. anche, sempre di Giovanni Paolo II, *Messaggio ai partecipanti al Congresso mondiale dei movimenti ecclesiali promosso dal Pontificio Consiglio per i Laici*, in «Insegnamenti» XXI, 1 (1998), p. 1065.

23 - Giovanni Paolo II, *Agli appartenenti ai movimenti ecclesiali e alle nuove comunità*, in «Insegnamenti» XXI, 1 (1998), p. 1121. Il corsivo è nostro.

Facendo eco a queste parole, il cardinale Joseph Ratzinger, allora Prefetto della Congregazione per la Dottrina della Fede, in occasione del Congresso mondiale dei movimenti nel 1998, ha magisterialmente illustrato quale sia la collocazione teologica delle diverse espressioni carismatiche nella Chiesa. Partendo dalle diverse "frizioni" che in vario modo e in differenti luoghi hanno caratterizzato il rapporto tra movimenti e Chiesa locale, egli ha affermato, oltrepassando una visione dialettica tra loro[24], come la collocazione teologica dei movimenti ecclesiali può essere rintracciata all'interno di quella tensione universale che ha caratterizzato il ministero apostolico sin dalle prime comunità cristiane:

> «Non esiste alcun dubbio che gli immediati destinatari della missione di Cristo siano, dalla Pentecoste in poi, i Dodici, che ben presto troviamo denominati anche "apostoli". […] L'area loro assegnata è il mondo. […] 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»[25].

A partire dall'universalità del ministero apostolico, spiega ancora Ratzinger, sono nate le prime chiese locali[26], con le quali si è avviata una nuova forma strutturale della Chiesa:

> «Nella Chiesa nascente, quindi, esistono con tutta evidenza, l'uno accanto all'altro, due ordinamenti che, pur avvenendo indubbiamente passaggi dall'uno

---

24 - J. Ratzinger offre alcuni tentativi di chiarificazione della questione attraverso una dialettica di principi: in primo luogo, Istituzione e Carisma; in secondo luogo, Cristologia e Pneumatologia; e, infine, Gerarchia e Profezia.

25 - J. Ratzinger, *I movimenti ecclesiali e la loro collocazione teologica*, in *Nuove irruzioni dello Spirito. I movimenti nella Chiesa*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Mi) 2006, pp. 13-50, qui p. 26.

26 - Così Ratzinger descrive la nascita del locale dall'universale: «La scena della Pentecoste negli Atti degli Apostoli presenta l'intreccio di molteplicità e unità, insegnandoci a vedere in ciò la peculiarità dello Spirito Santo. Alla Chiesa appartengono le molte lingue, cioè le molte culture che nella fede si comprendono e si fecondano a vicenda. In questo senso possiamo dire che qui si delinea un progetto di Chiesa che vive in molte e multiformi Chiese particolari, ma proprio così è l'unica Chiesa. Nello stesso tempo con questa raffigurazione Luca vuole affermare che nel momento della sua nascita la Chiesa era già cattolica, era già Chiesa universale. Sulla base di Luca è dunque da escludere la concezione secondo la quale per prima sarebbe sorta a Gerusalemme una Chiesa particolare, a partire dalla quale si sarebbero formate via via altre Chiese particolari, che in seguito si sarebbero gradatamente associate. E' avvenuto al contrario, ci dice Luca: per prima è esistita l'unica Chiesa che parla in tutte le lingue – *l'ecclesia universalis*, la quale genera poi Chiese nei luoghi più diversi, che sono tutte e sempre attuazioni della sola e unica Chiesa» (J. Ratzinger, *La Chiesa. Una comunità sempre in cammino*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo [Mi] 1991, pp. 35-36).

> 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 (cfr. *Ef* 4,10)»[27].

In tal modo, dall'originaria presenza di due differenti tipi di ministero, quello "stabile" e quello "itinerante", Ratzinger sottolinea come l'*apostolicità* sia il luogo ecclesiale ove collocare teologicamente le diverse espressioni carismatiche, e in particolare i movimenti: «nel concetto di successione apostolica è insito un qualcosa che trascende il ministero ecclesiastico locale»[28]. Si oltrepassa così quella dialettica teologica generata dalle diverse tensioni tra movimenti e Chiese locali, che ha portato a una contrapposizione tra cristologia e pneumatologia, tra Istituzione e Carisma, tra l'*io* e il *noi*, tra l'individuo e la comunità, tra universale e locale, tra dottrina ed esperienza[29]. I movimenti, dunque, «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»[30]. Queste esperienze ecclesiali generano

> «un nuovo centro di vita, che non scalza le strutture della Chiesa locale subapostolica, 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»[31].

---

27 - J. Ratzinger, *I movimenti ecclesiali e la loro collocazione teologica*, cit., pp. 27-28.

28 - *Ibid.*, p. 30.

29 - Il superamento di questa dialettica è offerto dal carisma stesso, il quale contiene un "principio dinamico di unità" che, nonostante una possibile iniziale conflittualità con l'istituzione (cfr. E. Pace, *Teoria e pratica dei movimenti socio-religiosi*, in «CredereOggi» 13 [1983], pp. 6-7), lo fa essere sempre e comunque in comunione con l'esperienza ecclesiale. Scrive a tale proposito Massimo Nardello: «Dunque per un'aggregazione o per un istituto di vita consacrata affidarsi al carisma ricevuto significa non solo restare fedeli alla propria identità e alla propria capacità di testimonianza profetica, ma anche scommettere che restando a qualunque costo nella comunione ecclesiale queste proprie peculiarità non verranno annullate, ma serviranno a far crescere tutta la Chiesa» (M. Nardello, *I carismi, forma dell'esistenza cristiana. Identità e discernimento*, Edizioni Dehoniane, Bologna 2012, p. 107). Sulla questione del rapporto tra istituzione e carisma, e in particolare sull'istituzione come realtà carismatica, cfr. K. Rahner, *L'elemento dinamico nella Chiesa*, Morcelliana, Brescia 1970.

30 - J. Ratzinger, *I movimenti ecclesiali e la loro collocazione teologica*, cit., p. 34.

31 - *Ibid.*, p. 33. L'affermazione è fatta in riferimento al "movimento monastico", ma nel contesto dell'intervento vale più in generale per tutti i "movimenti" nell'accezione teologica proposta nell'intervento dal Card. Ratzinger.

La *Iuvenescit Ecclesia* ha riportato inoltre le parole di Benedetto XVI, quando parla di un rapporto di mutua interazione tra dimensione carismatica e quella ministeriale:

> «Nella Chiesa anche le istituzioni essenziali sono carismatiche e d'altra parte i carismi devono in un modo o nell'altro istituzionalizzarsi per avere coerenza e continuità. Così ambedue le dimensioni, originate dallo stesso Spirito Santo per lo stesso Corpo di Cristo, concorrono insieme a rendere presente il mistero e l'opera salvifica di Cristo nel mondo»[32].

Proprio per questa mutua e intima interrelazione, nell'ultima parte del Documento viene sottolineato come i doni carismatici siano rilevanti anche per la vita ministeriale dei presbiteri[33].

Papa Francesco, infine, ha ribadito il valore ecclesiale di un carisma: «È all'interno della comunità che sbocciano e fioriscono i doni di cui ci ricolma il Padre; ed è in seno alla comunità che si impara a riconoscerli come un segno del suo amore per tutti i suoi figli»[34].

Per spiegare il fondamento teologico della relazione tra doni gerarchici e doni carismatici, la *Iuvenescit Ecclesia* recupera il rapporto tra la missione del Figlio e quella dello Spirito Santo, mettendo in luce come ciascuna contenga l'altra; per cui, da una parte, «Gesù stesso relaziona il compimento della sua missione all'invio dello Spirito nella comunità dei credenti» (*IE* 11); dall'altra, «lo Spirito Santo non può in alcun modo inaugurare una economia diversa rispetto a quella del Logos divino incarnato, crocifisso e risorto» (*IE* 11). E conclude: «Il legame originario tra doni gerarchici, conferiti con la grazia sacramentale dell'Ordine, e i doni carismatici, liberamente distribuiti dallo Spirito Santo, ha pertanto la sua radice ultima nella relazione tra il Logos divino incarnato e lo Spirito Santo, che è sempre Spirito del

---

32 - Benedetto XVI, *Discorso ai partecipanti al Pellegrinaggio promosso dalla fraternità di Comunione e Liberazione in occasione del XXV anniversario del riconoscimento pontificio* (24 marzo 2007): «Insegnamenti di Benedetto XVI», III, 1 (2007), p. 558.

33 - Interessante, a tale proposito, è quanto scrive Möhler, riconoscendo che in ogni ordinando c'è già un particolare dono dello Spirito: «L'ordinazione, nella sua manifestazione esteriore, è un riconoscimento di tutta la Chiesa: essa attesta che in un dato fedele vi è il suo Spirito, che lo rende capace di rappresentare l'amore di un dato numero di fedeli e di unire questi fedeli a tutta la comunità ecclesiale. Perciò l'ordinazione non è tanto una comunicazione dello Spirito, quanto un riconoscimento che l'ordinato ha già ricevuto un dono particolare dello Spirito Santo stesso» (A. Möhler, *L'unità della Chiesa. Il principio del cattolicesimo nello spirito dei padri della chiesa dei primi tre secoli*, Città Nuova, Roma 1969, pp. 277-278). Cfr. G. Tangorra, *Temi di ecclesiologia*, Lateran University Press, Città del Vaticano 2014, pp. 189-191.

34 - Francesco, *Udienza Generale* (1 ottobre 2014): *L'Osservatore Romano* (2 ottobre 2014), p. 8.

Padre e del Figlio» (*IE* 11). Questa dinamica d'interazione offre una nuova luce anche sul rapporto tra doni gerarchici e doni carismatici:

> «Infatti, nei doni gerarchici, in quanto legati al Sacramento dell'Ordine, appare in primo piano la relazione con l'agire salvifico di Cristo […]; è altrettanto manifesto che nessun sacramento può essere conferito senza l'azione dello Spirito Santo. D'altra parte i doni carismatici elargiti dallo Spirito […] sono obiettivamente in rapporto alla vita nuova in Cristo» (*IE* 12).

E conclude: «I doni gerarchici e quelli carismatici, dunque, appaiono uniti in riferimento all'intrinseco rapporto tra Gesù Cristo e lo Spirito Santo» (*IE* 12).

3. Una Chiesa come sacramento, in Cristo, nel soffio dello Spirito

Questo rapporto tra Cristo e lo Spirito Santo trova il suo spazio di inveramento nella Chiesa, come mistero di comunione: in essa, infatti, «la relazione tra doni gerarchici e carismatici appare finalizzata alla piena partecipazione dei fedeli alla comunione e alla missione evangelizzatrice» (*IE* 13). E questo perché l'*Ecclesia* è anche lo spazio all'interno del quale si gioca, nella creazione, questa scambievole implicazione tra Cristo e lo Spirito Santo: lo Pneuma genera quella *communio* che incorpora in Cristo e fa circolare tra i fedeli la medesima carità.

La comunione, ribadisce il Documento, ha il suo fondamento nella Trinità[35], e si realizza attraverso la vita sacramentale, su cui «poggiano i doni gerarchici e carismatici» (*IE* 13). Proprio per questo «la relazione tra i doni carismatici e la struttura sacramentale ecclesiale conferma la coessenzialità tra doni gerarchici – di per sé stabili, permanenti ed irrevocabili – e doni carismatici. Benché questi ultimi nelle loro forme storiche non siano mai garantiti per sempre, la dimensione carismatica non può mai mancare alla vita ed alla missione della Chiesa»» (*IE* 13). Mentre i doni gerarchici, tra i quali eccelle quello apostolico, furono conferiti da Gesù stesso «per assicurare la contemporaneità della sua unica mediazione salvifica» (*IE* 14), attraverso l'imposizione delle mani, i doni carismatici sono liberamente offerti dallo Spirito Santo «affinché la grazia sacramentale porti frutto nella vita cristiana in modo diversificato e a tutti i suoi livelli» (*IE* 15). Tra i doni carismatici, offerti alla singola persona, ci sono anche quelli condivisi, i quali evidenziano ancora di più il dinamismo ecclesiale che li caratterizza: «La relazione tra il carattere personale del carisma e la possibilità di parteciparvi esprime un elemento decisivo della sua di-

35 - Cfr. *UR* 2.

namica, in quanto riguarda il rapporto che nella comunione ecclesiale lega sempre la persona e la comunità» (*IE* 16).

I movimenti, come si è visto, offrono alla Chiesa un innovativo slancio missionario[36], riconoscendo naturalmente che tutta la Chiesa è missionaria, e questo proprio in virtù dell'azione dello Spirito Santo; quest'ultimo, infatti, essendo il co-istituente della Chiesa[37], le comunica le medesime peculiarità che caratterizzano la Sua persona. Un approfondimento ontologico della funzione personale della terza Persona della Trinità permette di recuperare un'ecclesiologia dinamica, senza correre il rischio di identificare lo Spirito con la Chiesa, proprio in quanto, pur inabitandola, Egli rimane in essa come Colui che è sempre Altro[38]. La Chiesa, co-istituita dallo Spirito, è se stessa nell'assumere la dinamica estatica dello Pneuma, vale a dire nell'essere totalmente proiettata verso l'umanità. Questo statuto estatico della Chiesa porta con sé, riprendendo le parole di Walter Kasper, una «responsabilizzazione universale»[39] e giustifica la dinamica missionaria come *forma* attraverso cui la realtà ecclesiale, nella sua estroversione, si realizza[40].

La Chiesa è la mediazione[41] dell'immediatezza salvifica: come lo Spirito è lo spazio, l'ambiente della relazione tra Padre e Figlio, tanto da fare risultare il suo

---

36 - Cfr. P. Coda, *Teo-logia. La Parola di Dio nelle parole dell'uomo*, Lateran University Press, Roma 2004², pp. 364-367; Id., *I movimenti ecclesiali, dono dello Spirito. Una riflessione teologica*, in Pont. Consilium pro Laicis, *I movimenti nella Chiesa*, Città del Vaticano 1999, pp. 77-103.

37 - Cfr. Y. Congar, *Credo nello Spirito Santo*, II: *Io Spirito come vita*, Queriniana, Brescia 1998, p. 9.

38 - Per Gabriele Cislaghi, «lo Spirito è nella Chiesa appunto come *uno-che-è-fuori-da-sé* e quindi mantiene una netta distinzione con l'alterità della realtà ecclesiale che pure inabita, una distanza (*ek*-stasi) pur nella prossimità (*in*-stasi)» (G. Cislaghi, *Per una ecclesiologia pneumatologica. Il Concilio Vaticano II e una proposta sistematica*, Glossa, Milano 2004, p. 299).

39 - W. Kasper, *La Chiesa come sacramento dello Spirito*, in W. Kasper – G. Sauter, *La Chiesa luogo dello Spirito*, Queriniana, Brescia 1980, pp. 69-98, qui p. 93.

40 - Severino Dianich parla a tale proposito di «Chiesa estroversa», cfr. S. Dianich, *Chiesa estroversa*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2018².

41 - Scrive Piero Coda a proposito del concetto di "mediazione" applicato alla Chiesa: «Il concetto teologico di mediazione è, in origine, di carattere cristologico, in quanto è Gesù Cristo l'unico mediatore tra Dio e gli uomini (cfr. Gal 3,20; 1Tm 2,3-6), essendo Egli Colui che realizza la comunione immediata tra il Padre e coloro che, in Lui e per Lui, sono resi dallo Spirito "figli nel Figlio". In dipendenza dall'unica mediazione di Cristo, si può e si deve parlare anche di mediazione della Chiesa, in quanto è attraverso di essa che Cristo si rende presente a realizzare, nello Spirito, la comunione con il Padre. Così sinteticamente si esprime *Lumen gentium* (LG): «*Unus enim Christus est Mediator ac via salutis, qui in Corpore suo quod est Ecclesia, praesens nobis fit*» (n. 14). Sull'intrinseca articolazione tra la forma cristologica e quella ecclesiologica della mediazione: cfr. J. Feiner, *Rivelazione e Chiesa – Chiesa e rivelazione*, in *Mysterium Salutis*, tr. it., Queriniana, Brescia 1977⁴, vol. 2, 11-67; M. Löhrer – B. Studer, *Portatori della mediazione*, *ibid.*, pp. 69-144; A. Stenzel – K. Rahner – H.U. von Balthasar, *Modi attraverso i quali la mediazione si realizza*, *ibid.*, pp. 145-293; P.A. Sequeri, *Il Dio affidabile*, cit.; A. Grillo, *Teologia fondamentale e liturgia. Il*

essere come non-essere[42], così la Chiesa, pur rimanendo soggetto e avendo una propria personalità, non solo non elimina gli elementi molteplici di cui è costituita, ma fa sì che sia Cristo stesso ad essere il soggetto della sua azione. Attraverso un recupero della mediazione cristologica è possibile parlare della Chiesa come "sacramento dello Spirito", il che significa, secondo Walter Kasper, correggere quella tesi che ha prodotto, nella patristica, l'immagine dello Pneuma divino come l'anima del corpo-Chiesa, arrivando così non solo a una certa identificazione tra Spirito e Chiesa, ma anche a una riduzione del campo d'azione dello Pneuma nei confini del suo corpo ecclesiale[43].

Parlare della Chiesa come "sacramento dello Spirito" implica:

1) una chiara riaffermazione della sua sacramentalità, per cui essa è costantemente, scrive Kasper, «rinviata oltre se stessa»[44], nel suo essere relativa al mistero di Dio. Il suo rinviare ad altro nega di per sé qualsiasi tentativo di identificazione tra Chiesa e Spirito, evitando così ogni forma di autocontemplazione[45].

2) l'esistenza di un profondo legame che lo Pneuma divino realizza con la Chiesa: la sua dimensione visibile, più che contrapposta all'invisibile, è proprio il luogo in cui si manifesta la presenza stessa dello Spirito nella storia, senza mai dimenti-

rapporto tra immediatezza e mediazione nella riflessione teologica, Ed. Messaggero, Padova 1995; Id., *Dal Cristo mediatore unico alle mediazioni ecclesiali. Il concetto di "mediazione" nel rapporto tra fondamento e culto*, in «Rivista liturgica», 83 (1996), pp. 9-28; Id., *La categoria di "mediazione": usi e abusi filosofico-teologici*, in M. Crociata (ed.), *Gesù Cristo e l'unicità della mediazione*, Paoline, Milano 2000, pp. 73-105 (P. Coda, *Dalla Trinità. L'avvento di Dio tra storia e profezia*, Città Nuova, Roma 2011, pp. 46-47 n. 52).

42 - Piero Coda traccia un'interessante distinzione terminologica, che è di ordine anche contenutistico: il *non-essere assoluto*, il *non-essere relativo* e il *non-essere relazionale*: cfr. P. Coda, *Dalla Trinità*, pp. 567-573; Id., *Postilla sulla semantica del "non-essere" in teologia*, in P. Coda, J. Tremblay, A. Clemenzia (edd.), *Il Nulla-Tutto dell'amore. La teologia come sapienza del Crocifisso*, Città Nuova, Roma 2013, pp. 200-209. Per le implicazioni di questo discorso di Coda sulla forma dell'*intelligere*, cfr. A. Clemenzia, *Il "negativo" nella logica crucis. H. Mühlen in dialogo con G.W.F. Hegel*, in P. Coda, J. Tremblay, A. Clemenzia (edd.), *Il Nulla-Tutto dell'amore*, cit., pp. 159-199, soprattutto pp. 189-199. Per un approfondimento teologico-sistematico del "negativo" e del "non essere", nel suo riferimento trinitario e antropologico, cfr. S. Mazzer, *"Li amò fino alla fine". Il Nulla-Tutto dell'amore tra filosofia, mistica e teologia,* Città Nuova, Roma 2014.

43 - Cfr. W. Kasper, *La Chiesa come sacramento dello Spirito*, cit., p. 91.

44 - *Ibid.*, p. 92.

45 - Scrive Pié-Ninot: «Se la chiesa è sacramento, vuol dire che in essa si rende visibile e prende corpo concreto la nostra unione con Dio stesso in Gesù Cristo e con tutta l'umanità (cfr. *LG* 1). Così, se la si considera come sacramento, la chiesa visibile assume importanza per il fatto di essere la concretizzazione della presenza di Dio in Gesù Cristo ed evita tanto uno spiritualismo fondamentalista, che crede di stare in contatto immediato con Dio, quanto un materialismo giuridicista che attribuisce un valore assoluto all'organizzazione esterna» (S. Pié-Ninot, *Ecclesiologia. La sacramentalità della comunità cristiana*, Queriniana, Brescia 2008, pp. 202-203).

care, afferma ancora Kasper, che egli «soffia quando e come vuole, anche fuori delle sue porte ecclesiastiche»[46].

3) l'assunzione di una rinnovata autocoscienza ecclesiale in riferimento al Regno, per cui, come afferma la *Lumen Gentium*, «la Chiesa è il Regno di Cristo già misteriosamente presente» (*LG* 3). In questa citazione conciliare si intravede il passaggio da una visione che tendeva a identificare la Chiesa con il Regno a una considerazione che vede la realtà ecclesiale come *segno* e *strumento* del Regno, in relazione alla sua sacramentalità e al suo manifestare tale dimensione escatologica[47]. La Chiesa, nel suo essere mistero, manifesta in se stessa non solo un evento storico, ma anche la definitività che non ancora si è resa visibile in modo completo: ciò offre all'identità ecclesiale un'indole propriamente escatologica, per la sua tensione verso il compimento ultimo.

Conclusioni

La *Iuvenescit Ecclesia* si può situare all'interno di questo cammino magisteriale. La sua importanza, al di là della valenza ecclesiologica che lo vede impiegato soprattutto in ambito culturale e accademico, risiede in particolare nel fungere da nesso fra tre diversi pontificati. Il pontificato di Giovanni Paolo II può essere ricordato per la grande operazione ecclesiale compiuta nel favorire la rifioritura di tanti nuovi carismi nella Chiesa, sia in ambito di vita religiosa (ordini, congregazioni e società di vita apostolica), sia in ambito laicale (in particolare i movimenti nati dopo il Concilio Vaticano II). Il pontificato di Benedetto XVI, per il preciso statuto teologico che egli ha offerto alla dimensione carismatica all'interno della stessa natura della Chiesa. Il pontificato di Francesco, per essere l'incarnazione della dimensione carismatica nella successione apostolica e nel ministero petrino[48].

---

46 - W. Kasper, *La Chiesa come sacramento dello Spirito*, cit., p. 94.

47 - Nei testi del Concilio Vaticano II non appare neanche la formula «Chiesa sacramento del Regno», che implica di per sé, comunque, una non identità tra la Chiesa e il Regno: cfr. S. Mazzolini, *La Chiesa sacramento del Regno*, in «Gregorianum» 86 (2005), pp. 629-643.

48 - Piero Coda parla di tre fasi circa l'ondata di rinnovamento dei movimenti ecclesiali: «La prima fase essendo stata quella del loro apparire, a monte e soprattutto a valle del Concilio Vaticano II, con quel tanto di sorpresa e di scompiglio che il loro inatteso sbocciare e inedito fiorire ha provocato; e la seconda essendo stata quella dell'accompagnamento autorevole esercitato nei loro confronti da Papa Giovanni Paolo II, culminante negli appuntamenti che hanno ruotato attorno al Grande Giubileo dell'anno 2000, in grazia del quale essi sono entrati […] nella fase della maturità ecclesiale. Ora, dicevo, possiamo convenire che ci troviamo in mezzo al guado di una terza e non meno impegnativa fase: quella, in molti casi successiva alla conclusione del periodo fondazionale, in cui l'effervescenza carismatica della prima ora e l'inserimento nell'alveo della missione della Chiesa nella seconda hanno aperto la strada alla ricerca e

Ciò che maggiormente sorprende di questo Documento, a due anni dalla sua promulgazione, non è il prolungato lasso di tempo impiegato dalla Congregazione per la sua stesura, ma l'assordante silenzio che ha accompagnato questa Lettera all'interno della riflessione ecclesiologica.

ALESSANDRO CLEMENZIA
Professore stabile di Ecclesiologia presso la Facoltà Teologica dell'Italia Centrale e invitato presso l'Istituto Universitario Sophia
alessandro.clemenzia@gmail.com

alla definizione degli opportuni canali e delle pertinenti forme di una loro equilibrata istituzionalizzazione, in rapporto a sé e in riferimento alla compagine ecclesiale nel suo insieme, al fine d'esprimere al meglio, a servizio dell'evangelizzazione, il proprio specifico contributo» (P. Coda, *I nuovi movimenti e comunità ecclesiali nella nuova tappa di evangelizzazione e nel kairós della sinodalità*, in *Carisma e istituzione in Movimenti e Comunità ecclesiali*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2018, pp. 33-43, qui p. 33).