

GABRIELE CISLAGHI, «Spirito Santo e Chiesa», in **in G. CALABRESE - P. GOYRET - O.F. PIAZZA (A CURA DI), *Dizionario di ecclesiologia*, Citta Nuova Roma 2010, 1348-1363**

Intendiamo presentare una proposta sistematica che segnali gli aspetti fondamentali del rapporto tra la persona dello Spirito Santo e la realtà della Chiesa. L'attestazione di questo rapporto, che è da ritenersi decisivo per una corretta ecclesiologia integrale, è sancita dal Simbolo della fede (che colloca il *credere Ecclesiam* all'interno del credere in *Spiritum Sanctum*) e appartiene già alla più antica elaborazione del pensiero teologico cristiano, come ci testimonia Ireneo di Lione in questo suo lucido testo: «Alla Chiesa infatti è stato donato il Dono di Dio (cf. Gv 4, 10), come il soffio alla creatura, plasmata (cf. Gen 2, 7), affinché tutte le membra, partecipandone, siano vivificate; e in lei è stata deposta la comunione con Cristo, cioè lo Spirito Santo, caparra di incorruttibilità (cf. Ef 1, 14; 2 Cor 1, 22), conferma della nostra fede (cf. Col 2, 7) e scala della nostra salita a Dio (cf. Gen 28, 12). [...] Perché dove è la Chiesa, lì è anche lo Spirito di Dio; e dove è lo Spirito di Dio, lì è la Chiesa e ogni sua grazia» (Ireneo di Lione, *Contro le eresie e gli altri scritti*, Milano 1997, pp. 295-296). Similmente, più tardi, Giovanni Crisostomo scrive: «Se lo Spirito non fosse presente, non esisterebbe la Chiesa; se la Chiesa esiste è un chiaro segno della presenza dello Spirito» (Giovanni Crisostomo, *Hom. Pent. 14*: PG 49, 459). Nonostante tale precocità di consapevolezza, alla fine del secondo millennio papa Giovanni Paolo II ha sentito ancora l'urgenza di appellare a una «riscoperta» del rapporto Spirito-Chiesa: «Rientra pertanto negli impegni primari della preparazione al Giubileo la riscoperta della presenza e dell'azione dello Spirito, che agisce nella Chiesa sia sacramentalmente, soprattutto mediante la Confermazione, sia attraverso molteplici carismi, compiti e ministeri da lui suscitati per il bene di essa. [...] A questo proposito si potrà opportunamente approfondire l'insegnamento ecclesiologico del Concilio Vaticano II contenuto soprattutto nella Costituzione dogmatica *Lumen Gentium*. Questo importante documento ha espressamente sottolineato che l'unità del Corpo di Cristo è fondata sull'azione dello Spirito, è garantita dal ministero apostolico ed è sostenuta dall'amore vicendevole» (Giovanni Paolo II, *Lettera apostolica Tertio millennio adveniente*, nn. 45 e 47).

2. RIFLESSIONI INTRODUTTIVE.

2.1. *L'istanza recente del superamento dell'oblio dello Spirito e la collocazione culturale della questione pneumatologia.* È constatazione condivisa da molti autori quella di un certo consistente oblio, in ambito occidentale, dello Spirito nella teologia e nella Chiesa. Seguendo W. Kasper (cf. W. Kasper, *La Chiesa come sacramento dello Spirito*) si può dire che questa sorta di dimenticanza va riscontrata sia nell'ambito dell'apologetica conservatrice, la quale da Gesù Cristo «fondatore» della Chiesa deriverebbe positivisticamente le norme per la vita e la dottrina della Chiesa, sia nell'ambito della critica progressista alla Chiesa, la quale intenderebbe a sua volta radicarsi sulla figura e sul comportamento (pienamente umani e provocatoriamente umanizzanti) di Gesù. Entrambe le posizioni, in certa misura corrette e legittime, ma comunque univoche e riduttive, sono accomunate da un certo "rabbiniismo", che vedendo in Gesù il «legislatore» per la Chiesa stenta a riconoscere che la «legge» del nuovo patto sancito dall'evento cristologico è propriamente la *gratia Spiritus Sancti*, la quale costituisce la realtà attuale di Cristo nella Chiesa. Almeno due sarebbero le concause reperibili di un tale oblio: anzitutto occorre tenere conto della polemica contro il fanatismo religioso che, partendo dalla lotta anti-entusiasta di Paolo (il quale, pur rispettando la libertà carismatica, evidenzia i criteri oggettivi dello Spirito riconoscendoli nel riferimento confessante a Cristo e nel servizio edificante della comunità), passando attraverso le controversie montanista e donatista e i movimenti medievali, porta a una sorta di "addomesticamento ecclesiastico" dello Spirito Santo, per cui lo Spirito diventa l'anima della Chiesa gerarchica (l'assistente e il garante sacro di una investitura ministeriale non contestabile e di un magistero autorevole non discutibile); in secondo luogo, è rilevante lo sviluppo della dottrina trinitaria occidentale, dove, all'interno di un modello centrato sull'unità dell'essenza divina in se stessa trina

che agisce ad extra per lo più unitariamente, faticano a emergere una collocazione e una funzione proprie dello Spirito Santo. L'effetto di questa dimenticanza non può che essere una prospettiva ecclesiologica unilateralmente cristologica: la Chiesa è in senso riduttivo l'istituzione e la mera rappresentanza di Cristo.

È poi possibile segnalare un'altra precisa conseguenza dell'oblio teologico-ecclesiale dello Spirito, di segno praticamente opposto ma che si impone su un piano filosofico-culturale, e che può essere raccolta sotto il profilo di una sorta di «secolarizzazione» dello Spirito: si può dire che l'istanza pneumatica di per sé legittima, ma presente in modo ipertrofico nel fanatismo carismatico, si sia in qualche modo culturalmente affermata "fuori" dalla Chiesa, appunto fuori da quella Chiesa che, avendo prudentemente respinto la patologia spiritualista, si è ritrovata di fatto imbarazzata nei confronti della bontà di una creatività ricca e sorprendente propria dello Spirito. Quale momento nativo di questo fenomeno va almeno ricordato il pensiero di Gioacchino da Fiore: in esso, a una dottrina trinitaria unilateralmente metafisica viene sostituita una dottrina profondamente radicata nella storia, che postula, dopo un'era del Figlio e della Chiesa gerarchica, una nuova e definitiva era dello Spirito e della Chiesa carismatica; il gioacchinismo, se nella Chiesa ha ottenuto una giusta condanna, ma senza un opportuno riconoscimento della sua legittima provocazione alla docilità ecclesiale verso lo Spirito, fuori dalla Chiesa ha determinato la fede nel progresso e la riproposizione di un messianismo terreno emancipato da Cristo e dalla Chiesa. Come forme (diversissime) di secolarizzazione dello Spirito possono essere pertinentemente segnalate nella cultura occidentale il pietismo, l'idealismo, il positivismo, il marxismo, il nazionalsocialismo, compresa la nascita delle «scienze dello spirito» (le quali, guardando al passato per spiegare lo «spirito», rischiano di finire per imprigionare e manipolare questo stesso «spirito»), scienze che segnano lo stadio della confusione, dell'insicurezza, della frustrazione, fino all'eliminazione stessa dello «spirito»: si passerebbe così da un'interpretazione idealistica dello Spirito (per cui la realtà è un fenomeno dello Spirito e lo Spirito è la totalità significante, unificante e portante della molteplicità dei fenomeni) a un'interpretazione materialistico-evoluzionistica (secondo la quale lo Spirito non è che un epifenomeno della materia, una sovrastruttura o una sublimazione), fino a un'epistemologia squisitamente positivista che abbandona totalmente il concetto stesso di «Spirito». Infine, su un piano questa volta insieme ecclesiale e culturale, è sintomatica ed è divenuta allo stesso tempo feconda una più recente "nuova ribalta" dello Spirito: questa viene affermata sulla base del sorgere di un nuovo e diffuso movimento spirituale-pentecostale all'interno della Chiesa, ma ancora una volta anche ai confini della Chiesa, laddove i nuovi movimenti religiosi (di diversa matrice e di diverso impatto fenomenologico) spesso fanno del recupero dello «Spirito» una opzione precisa, tuttavia posta semplicemente a lato se non oltre la cristologia e in particolare il discorso dell'incarnazione. L'urgenza di un rinnovamento della pneumatologia cristiana si dà dunque sia a livello di ecclesiologia (il che comprende anche l'aspetto di rinascita «spirituale» della Chiesa e di unità ecumenica), sia a livello di teologia del mondo (in un riallacciamento doveroso della Chiesa ai problemi del presente, compreso un confronto schietto con le ideologie): su entrambi i fronti un recupero e un rinnovamento che non cedano ingenuamente in un opposto unilateralismo, e che quindi non solo sappiano combinarsi con l'imprescindibilità del cristocentrismo, ma ne siano precisamente a servizio per la sua più corretta mediazione teologica e culturale

2.2. Priorità e primato dell'esperienza sul discorso. Tutto il discorso sullo Spirito Santo nella Chiesa è inseparabile da un'esperienza dello Spirito nella Chiesa. L'esperienza dello Spirito genera di fatto l'esperienza ecclesiale, ed è l'esperienza ecclesiale a generare la consapevolezza e l'intelligenza dell'esperienza dello Spirito. Questo è vero a partire dall'inizio della Chiesa. Gli apostoli, Paolo, gli evangelisti hanno fatto anzitutto l'esperienza trasformante dello Spirito Santo, che ha donato loro di credere insieme nel crocifisso risorto e di con-vivere in Cristo, e che ha ispirato la loro comune testimonianza etica, orale e scritta su Gesù Signore; e poi hanno riflettuto - con le loro comunità e a partire dal concreto vissuto di queste - sull'origine e sul processo di questa trasformazione. Le prime comunità cristiane sono state anzitutto fattivamente riunite e confortate

dallo Spirito Santo attraverso la mediazione apostolica, e da questo hanno poi imparato a nominare e identificare nella fede quell'Invisibile che ha donato di vivere la loro evidenza così, ovvero unanimi e concordi (cf. At 4, 32), fedeli all'insegnamento degli apostoli, alla comunione fraterna, alla frazione dei pane e alla preghiera (cf. At 2, 42). E tali coscienza e riflessione «a partire dall'esperienza» hanno portato all'identificazione credente di colui che abita e opera nella Chiesa proprio come lo Spirito di Gesù il quale, nel suo legame strettissimo con la storia di Gesù (il Figlio uscito dal Padre e venuto nel mondo) e tuttavia nella sua distinzione netta da Gesù (il Figlio che ha lasciato di nuovo il mondo ed è andato al Padre), si fa conoscere oltretutto come la terza persona del mistero trinitario di Dio.

A partire dall'inizio, dunque, tutto ciò rimane vero nella Chiesa di ogni tempo e luogo: lo Spirito Santo, che «è Signore», instancabilmente e senza soluzione di continuità «dà vita» (meglio ancora: dà la Vita, che è Gesù e che è la comunione filiale con il Padre) includendo le libertà degli uomini e delle donne in una singolarissima vicenda di amore, quella ecclesiale, la quale proprio *ex opere Spiritus Sancti* risulta intessuta, da una parte, di una imprescindibile e grata fedeltà al gesto e alla parola originanti e tuttavia sempre attuali (= la storia di Gesù) e, dall'altra parte, di una coraggiosa e feconda apertura al frutto atteso e tuttavia sempre imprevedibile (= la *parusia* del Signore Gesù) e - viceversa - a rivelare in questi termini che cosa fa e chi è lo Spirito Santo sono proprio le esperienze umane fondamentali, appunto quelle dell'intensità della vita, della libertà creativa e dell'amore che si fa dono, armoniosamente intrecciate alle esperienze specificamente cristiane e altrettanto fondamentali, che dischiudono appunto il senso profondo della vita che sta nella libertà di amare sino alla fine, e che sono quelle dei gesti che ritualmente ed esistenzialmente fanno memoria del Gesto, delle parole che nella poliedrica e fitta rete della comunicazione riecheggiano la Parola, dei frutti spirituali interiori ed esteriori che anticipano e predispongono all'eccedenza del frutto definitivo. Lo Spirito Santo dunque è protagonista nella Chiesa, per cui questa "dipende" intrinsecamente da quello; e la rivelazione dell'identità personale dello Spirito Santo come Spirito di Gesù e Spirito del Padre e del Figlio "è dipesa" dal "che" e dal "come" del sorgere, del permanere e del crescere della comunità dei discepoli di Gesù Cristo Signore.

2.3. *Umiltà e coraggio del discorso.* La teologia non può mai esimersi dall'avere umiltà, tanto più nell'ambito del tema pneumatologico, che più di ogni altro è contraddistinto dalle note essenziali dell'inesauribilità (lo Spirito è dato «senza misura»: Gv 3, 34) e dell'inafferrabilità (lo Spirito è vento che «soffia dove vuole [...] e non sai di dove viene e di dove va»: Gv 3, 8). Ma proprio colui (lo Spirito) che sembrerebbe provocare un prudente imbarazzo e una saggia ritirata, in realtà sostiene coraggiosamente il gusto di intravedere la bellezza del mistero e l'impegno di rifletterne almeno i contorni. A confortare tutto ciò e a fondare una sorta di «epistemologia pneumatologica» stanno la promessa di Gesù (lo Spirito «vi insegnerà ogni cosa»: Gv 14, 26; e «vi guiderà a tutta la verità»: Gv 16, 13) e l'esperienza esemplare di Paolo («Così anche i segreti di Dio nessuno li ha mai conosciuti se non lo Spirito di Dio. Ora, noi non abbiamo ricevuto lo spirito del mondo, ma lo Spirito di Dio per conoscere tutto ciò che Dio ci ha donato. Di queste cose noi parliamo, con parole non suggerite dalla sapienza umana, bensì insegnate dallo Spirito, esprimendo cose spirituali in termini spirituali»: 1 Cor 2, 1. 1b-13).

2.4. *Il paradosso centrale della fede cristiana.* La relazione che intercorre tra lo Spirito Santo e la Chiesa ripropone il paradosso centrale della fede cristiana: quello che esige di vivere e pensare la trascendenza nell'immanenza, e la cui chiave di volta è offerta dalla struttura della sacramentalità, radicata nel *novum* dell'incarnazione di Dio. Anzitutto va senz'altro custodito il senso della radicale differenza tra lo Spirito (che è Dio) e la Chiesa (che non lo è), il che salvaguarda la Chiesa stessa dal rischio disastroso dell'autolatria, e va affermata la trascendenza assoluta dello Spirito rispetto alla Chiesa e la sua libertà sovrana rispetto agli uomini. Ma una differenza, trascendenza e libertà che esasperate divenissero ingenua separazione finirebbero per soprassedere alla questione del rapporto Spirito-Chiesa semplicemente annullandone i termini: questo perché lo Spirito si dà a

conoscere proprio nella fenomenologia ecclesiale e la Chiesa si comprende autenticamente nel coscientizzare il proprio riferimento allo Spirito. L'equilibrio sta nel riconoscere che all'interno del singolare rapporto pneumatologico-ecclesiale si manifesta tutto il mistero di un Dio che sceglie per amore di legarsi al mondo e all'umanità in modo definitivo. Lo Spirito Santo è al di sopra e al di là della Chiesa, ma allo stesso tempo le è indissolubilmente seppur dinamicamente unito, attualizzando in questo modo l'amore concreto e irrevocabile di Dio per gli uomini. E sono pertanto questa unione e questo amore a essere «ultimamente primari»: essi si sono realizzati in modo definitivo nel mistero del Verbo incarnato e permangono mediante lo Spirito di Cristo nel suo «corpo» che è la Chiesa. L'evento del donarsi dello Spirito alla Chiesa è la realtà fondante di ogni istante dell'esistenza ecclesiale e se è vero che lo Spirito ha sulla Chiesa una sovranità assoluta, è tuttavia altrettanto vero che il suo donarsi ad essa è stabile e inamissibile, e ciò fonda la possibilità reale per la Chiesa di essere dovunque e sempre, nonostante le avversità *ab extra* e *ab intra*, luogo e momento della manifestazione dello Spirito e della sua opera per gli uomini.

3. L'APPORTO DECISIVO DEL CONCILIO VATICANO II. Soprattutto grazie all'opera di J. A. Möhler e della sua scuola, che segnano il ritorno - dopo secoli di predominio delle istanze giuridica e apologetica di una comprensione misterica, e quindi dogmatica, della realtà ecclesiale, tutta centrata sulla sua teandricità e in tal senso aperta alla valorizzazione dello Spirito Santo quale principio vitale, «anima» del corpo di Cristo che è la Chiesa, il magistero cattolico conosce una prima riscoperta della dimensione pneumatologica della Chiesa con Leone XIII (enciclica *Divinum illud munus* del 1897) e poi con Pio XII (enciclica *Mystici Corporis* del 1943), anche se all'interno di due tendenze ecclesiologiche rispettivamente ancora troppo gerarcologica e cristomonista. Occorre aspettare la «nuova pentecoste» del Concilio Vaticano II per avere un maggiore e decisivo impulso. La dottrina offerta dai documenti conciliari - la cui complessa vicenda ha dovuto fare i conti fin da subito anche con il rilievo di una evidente «lacuna pneumatologia» negli schemi inizialmente proposti ruota intorno alle principali nozioni ecclesiologiche: Chiesa come «mistero», «sacramento», «corpo di Cristo» e «popolo di Dio», sponsa Verbi, «comunione» gerarchica di soggetti strutturali, «missione», «ver, gine e madre». Ciascuna di queste nozioni è sviluppata con esplicito rimando alla funzione ecclesiale dello Spirito. A titolo di esempio, circa la Chiesa mistero: «Compiuta l'opera che il Padre aveva dato da fa, re al Figlio sulla terra, il giorno di Pentecoste fu inviato lo Spirito Santo perché santificasse continuamente la Chiesa, e così i credenti per mezzo di Cristo nell'unico Spirito avessero accesso al Padre» (LG 4); circa la Chiesa sacramento: «Cristo [...] infuse negli Apostoli il suo Spirito vivificante, mediante il quale costituì il suo Corpo che è la Chiesa quale sacramento universale di salvezza» (LG 48); circa la Chiesa corpo di Cristo: «Il Figlio di Dio, nella natura umana assunta, vincendo la morte con la sua morte e risurrezione, ha redento l'uomo e l'ha trasformato in nuova creatura. Comunicando infatti il suo Spirito, ha costituito misticamente i suoi fratelli, convocati da tutte le genti, quale suo corpo» (LG 7); circa la Chiesa popolo di Dio: «Innalzato poi sulla croce e glorificato, il Signore Gesù effuse lo Spirito promesso, per mezzo del quale chiamò e riunì nell'unità della fede, della speranza e della carità il popolo della Nuova Alleanza, che è la Chiesa» (UR 2); circa la Chiesa *sponsa Verbi*: «Dio, che ha parlato in passato, continua a colloquiare con la Sposa del suo Figlio diletto, e lo Spirito Santo, per mezzo del quale la viva voce del Vangelo risuona nella Chiesa e attraverso di essa nel mondo, introduce i credenti alla verità tutta intera e in essi fa dimorare abbondantemente la parola di Cristo [...] La Sposa del Verbo incarnato, cioè la Chiesa, istruita dallo Spirito Santo, di giorno in giorno si sforza di avvicinarsi ad una comprensione più profonda delle Sacre Scritture, per nutrire incessantemente i suoi figli con le divine parole» (DV 8 e 23); circa la Chiesa comunione: «La Chiesa, che [lo Spirito] guida alla verità tutta intera ed unifica nella comunione e nel servizio, la arricchisce e dirige con diversi doni gerarchici e carismatici e la adorna dei suoi frutti» (LG 4); circa la Chiesa missione: «La Chiesa peregrinante è missionaria per sua natura, in quanto essa trae origine dalla missione del Figlio e dalla missione dello Spirito Santo, secondo il progetto di Dio Padre» (AG 2); circa la Chiesa vergine e madre: «Contemplando la sua [= di Maria] arcana santità ed imitandone la carità, ed adempiendo fedelmente la volontà del Padre accolta con fede per mezzo della parola di Dio, la

Chiesa diventa essa pure madre, poiché con la predicazione e il battesimo genera a una vita nuova e immortale i figli, concepiti ad opera dello Spirito Santo e nati da Dio. Anch'essa è una vergine che custodisce integralmente e castamente la fede data allo Sposo e, con la potenza dello Spirito Santo, imitando la Madre del suo Signore, conserva verginalmente intatta la fede, solida la speranza, sincera la carità» (LG 64). L'affermazione poi speculativamente più impegnativa è senz'altro quella che risolve appunto pneumatologicamente la tesi della cosiddetta analogia cristologica: «Come la natura assunta serve al Verbo divino come vivo organo di salvezza, indissolubilmente unito a Lui, in un modo non dissimile la compagine sociale della Chiesa serve allo Spirito di Cristo, che la vivifica, per la crescita del corpo» (LG 8).

L'insegnamento conciliare riletto nella sua globalità evidenzia soprattutto l'aspetto «relazionale» dell'azione ecclesiale dello Spirito Santo: lo Spirito, in quanto *Spiritus Christi* e *principium unitatis* in Trinitate, ponendosi in relazione con la Chiesa pone questa, che per ciò stesso è mistero e ha un profilo squisitamente sacramentale, da una parte, e soprattutto, in relazione verticale con l'evento Cristo e mediante Cristo in relazione con la pienezza di amore della vita divina; dall'altra parte, e in modo altrettanto costitutivo, anche se asimmetrico, in relazione orizzontale con l'umanità tutta e il mondo, i quali, predestinati e creati in Cristo per Dio, possono così, appunto attraverso la concretezza ecclesiale, vedere come significata con il suo volto e il suo nome propri (oltre ogni opacità e contro ogni indeterminatezza) e sperimentare come realizzata con i suoi elementi propri (oltre ogni sospetto di utopia e contro ogni illusione ideologica) quella comunione con il trascendente comunque inscritta nella struttura antropologica. Tale funzione «relazionante» dello Spirito Santo nella Chiesa, che fonda a sua volta la dimensione di relazionalità interpersonale di tipo fraterno e solidale all'interno della comunità ecclesiale stessa, risulta essere anzitutto di carattere eziologico, per cui è lo Spirito che, proprio attraverso i percorsi intricati dello sviluppo umano e storico, fa derivare dimensioni e strutture della Chiesa dall'evento Cristo, e che di questa origine costituisce il primo soggetto agente e il garante ultimo: il partecipare del dono e dei doni dello Spirito Santo è stato a pentecoste il «dare inizio» di fatto alla Chiesa quale «Popolo di Dio nel modo del Corpo di Cristo» e quale soggetto «gerarchicamente comunionale», ed è tuttora il «dare inizio» (nel senso dell'«iniziazione») all'appartenenza personalizzante e responsabilizzante ad essa da parte di ciascuno che è chiamato nella sua storia alla sequela di Gesù fino alla conformazione a lui e al servizio (carisma-ministero) nella Chiesa al mondo. Tale funzione relazionante è poi di carattere sponsale e materno (comunionale e missiologico): lo Spirito, proprio nel relazionare la Chiesa alla sua scaturigine cristica, la fa vivere permanentemente di un'intimità senza riserve e santificante con Cristo, cioè ne fa lo spazio e il tempo del fedele e totale amore dello sposo capace di ottenere la risposta d'amore pur spesso fragile, ma comunque sincera, della sposa; e non solo lo Spirito mantiene così la Chiesa viva in Cristo vivo, ma anche la fa costantemente crescere sviluppandone la portata salvifica, ovvero rendendola partecipe non solo come oggetto passivo ma anche come soggetto attivo dell'opera di Cristo, e quindi provocandone l'essenziale missionarietà: quest'ultima dice la corresponsabilità nel continuare la stessa missione evangelizzatrice di Cristo, a sua volta già mossa dallo Spirito, e comprende una fecondità materna capace - sempre nello Spirito - di generare Cristo nei cristiani e per il mondo. Tale funzione relazionante è infine di carattere teleologico, per cui lo Spirito sostiene la tensione della Chiesa (e del mondo nel e per il quale essa è posta) verso il suo compimento escatologico, che è ancora identico a Cristo, o meglio alla ricapitolazione di tutto in lui: lo Spirito attiva ecclesialmente la speranza e fa di alcune esperienze indispensabili, quali la preghiera e in particolare l'Eucaristia, i luoghi in cui partecipare del movimento ascensionale di ritorno di Cristo al Padre, e in cui anticipare così il *novissimum* della ricapitolazione cristologica e del «Dio tutto in tutti».

4. LA TESI CENTRALE: IL NEXUS MYSTERIORUM. A partire dalla prospettiva relazionale proposta dal concilio e in particolare dall'affermazione emblematica di LG 7, dove si riconosce che lo Spirito Santo è *unus et idem* (identità teo-logica, immanente, dello Spirito Santo) e come tale esiste (*exsistens*, profilo economico) *in Capite* (darsi dello Spirito nell'evento «capitale» che è

Cristo) e *in membris* (darsi dello Spirito nella trama complessa e organica del/i soggetto/i ecclesiale/li), va recepita la profonda circolarità, ontologico-fenomenologica e quindi metodologica, tra Trinità, Cristo e Chiesa: questo schema gerarchicamente tripartito si specifica nello schema: Padre-Figlio/Spirito Cristo/Spirito - Chiesa/Spirito, dove il comune denominatore pneumatologico interviene propriamente a spiegare le tre realtà in sé e nel loro nesso: «spiegare» sia nel senso effettivo di «dispiegare-disporre-far essere», sia nel senso ermeneutico di «far capire la ragion d'essere». Lo strumento concettuale del «nesso» è categoria capace di dire «la consistenza nella relatività». In concreto: se la consistenza della Chiesa è dalla fede riconosciuta come tutta relativa alla consistenza della presenza agente dello Spirito Santo in essa, occorre con altrettanta lucidità affermare che, a sua volta e in maniera fondante, la consistenza della presenza agente dello Spirito Santo nella Chiesa è primariamente relativa alla consistenza assoluta ed eterna dell'identità intratrinitaria dello Spirito stesso, nonché, *ex hoc* e compiutamente, relativa alla consistenza storica ed escatologica del suo esserci e operare nel cuore della singolarità di Gesù. La scelta teoretica di questo profilo sistematico non solo consente di confermare ulteriormente che il nesso con il quale lo Spirito Santo si lega alla Chiesa di fatto col-lega questa a Cristo e alla uni-trinità di Dio e, proprio per questa ragione, la re-lega a servizio di quel mondo che Dio ha tanto amato da farlo destinatario della propria autocomunicazione in Cristo; ma permette anche di approfondire tutto questo nella linea per cui la Chiesa, quale «trama di legami», per opera specifica dello Spirito Santo vive una vera appropriazione della medesima figura apparsa e realizzata in Gesù e della medesima ritmica d'amore che è la vita intima di Dio, come anche una piena seppur appunto trasfigurata condivisione della storicità del mondo, nelle tortuosità della vicenda umana di sempre che anela alla salvezza. In tal senso il principio (pneumatologico) della «coerenza personale» dello Spirito Santo, il quale pur nella sua elargizione più universalmente diversificata rimane sempre uguale a se stesso, e pur nella sua creatività illimitata agisce da sempre fedele al proprio statuto divino, si traduce nel principio (ecclesiologico) dell'assimilazione della natura e missione ecclesiali alle coordinate ontologico-etiche secondo le quali lo Spirito realizza eternamente la propria identità personale in Dio e attraverso le quali lo Spirito ha attivamente presenziato a quel capolavoro di Dio nel mondo che è la storia di Gesù, la cui irrinunciabilità ultimamente impegna l'opera economico-salvifica dello Spirito tout court.

4.1. *La Chiesa nello Spirito del Padre e del Figlio.* La prima affermazione che sviluppa la tesi fondamentale concerne l'identità dello Spirito Santo nell'uni-trinità e le relative implicazioni ecclesiologiche. Indichiamo alcune vie percorribili. La prima riguarda i cosiddetti «nomi» (rivelatori di identità) dello Spirito Santo: sulla scorta della attestazione neotestamentaria (Rm 5, 5 «l'amore di Dio è stato riversato nei nostri cuori per mezzo dello Spirito Santo che ci è stato dato»), la grande tradizione teologica anche occidentale (cf. Agostino, *De Trinitate*; Tommaso, *Summa Theologiae*) e il magistero (cf. Giovanni Paolo II, *Dominum et vivificantem*) convergono nell'evidenziare i nomi di «dono» e di «amore». A questa prima via si può associare la strada meno battuta, ma interessante e feconda, che rilegge le dinamiche pneumatiche in termini di *ékstasis*, *kénosis* e *sýnthesis* (cf. E. Lambiasi, *Lo Spirito Santo: mistero e presenza*) da un lato, e di «intersoggettività» e "libertà" dall'altro. Nella comunione trinitaria lo Spirito Santo, in quanto identicamente Spirito del Padre e Spirito del Figlio e persona distinta in ragione del suo «procedere» dal Padre e dal Figlio, è il principio della più grande unità nella massima distinzione dei due; lo Spirito è colui che impersona l'amore tra il Padre e il Figlio costituendo lo spazio del loro reciproco donarsi; è insieme l'atto dell'amarsi e il frutto dell'amore, è la donazione e il dono; è espressione del paterno e filiale amore che-ha-la-forma-del-dono e ne è pertanto il testimone e la norma permanente. Nel suo essere costituivo di quella relazione di generazione che personalizza il Padre come Padre in rapporto al Figlio e il Figlio come Figlio in rapporto al Padre, la relazione di spirazione che personalizza lo Spirito in rapporto al Padre e al Figlio risulta essere l'atto e il risultato del reciproco uscire-fuori-di-sé (estasi) del Padre e del Figlio, del loro tirarsi-indietro-per-fare-spazio-all'altro (kenosi) e del loro essere-presso-di-sé-nell'altro (sintesi). E dato che l'intera dinamica d'amore così caratterizzata avviene nell'incontro della libertà del Padre - che ha la forma

paradossalmente necessitata dell'urgenza di amare - e della libertà del Figlio - che ha la forma paradossalmente obbedienziale della disponibilità a lasciarsi amare - lo Spirito risulta impersonare la paradossale quintessenza della libertà-nel-vincolo (o del vincolo-di-libertà). In tutto questo lo Spirito Santo è anche il principio dell'«eccedenza» di questo amore che si dona, e quindi condizione di possibilità e di realtà della dedizione amorevole del Dio trinitario all'altro da sé, ovvero al mondo e all'umanità, come avviene - in maniera del tutto gratuita e libera - nell'economia della creazione e redenzione, laddove appunto in forza dello Spirito Dio sceglie di autocomunicarsi, esattamente nel modo dell'estasi kenotica in vista della sintesi.

Il profilo della Chiesa, in quanto peculiare esito di questa eccedenza e vivificata da un "tale" Spirito, si delinea nei termini formali e insieme concretissimi di una realtà donata (che si riceve da Dio e a partire da Dio si comprende come mistero) e intessuta di dono (secondo la logica evangelica del «gratuitamente avete ricevuto, gratuitamente date»: Mt 10, 8; *ad intra* nel, l'intreccio delle relazioni tra i componenti della compagine ecclesiale, *ad extra* nella missione al mondo), di una realtà amata (e quindi sempre da amare) e continuamente riplasmata da un vissuto di amore (si tratta dell'«agape dello Spirito»: Rm 15, 30; anche qui sia *ad intra*, nella logica evangelica dell'amore vicendevole, sia *ad extra*, nella logica sempre evangelica dell'amore per il prossimo fino all'amore per il nemico). In tal senso l'assunzione teorica e pratica del «paradigma del dono» (il cosiddetto paradigma «terzo») e della «via della carità» diventano decisivi per dire la comunione e la missione della Chiesa. Si comprende poi la Chiesa come realtà cui lo Spirito Santo è legato estaticamente (per il mistero della condiscendenza divina lo Spirito esce dall'intimità trinitaria per discendere realmente sulla Chiesa, determinando in essa una sorta di prossimità di Dio all'uomo pur nella distanza e nell'appello al trascendimento), kenoticamente (lo Spirito agisce nascostamente e discretamente nella Chiesa, quasi annullandosi e in maniera disinteressata, per lo più in modo che l'azione ecclesiale sembri esclusivamente umana, così che il suo dimorare nella Chiesa non sia affatto una negazione e sostituzione della soggettività o personalità ecclesiale, ma anzi una sua maggiore evidenziazione invocando la responsabilità permanente - da parte dei discepoli - della cosiddetta «discrezione degli spiriti» ovvero «dello Spirito») e sinteticamente (lo Spirito si unisce veramente alla Chiesa e nella Chiesa si fa veramente esperienza dell'unione con Dio).

Alla Chiesa lo stesso Spirito trasmette poi uno statuto estatico, sempre eccentrico e quindi estroverso, per cui la Chiesa è sistema aperto, costitutivamente in dialogo con le diversità legittime e disponibile alle novità; uno statuto kenotico, per cui la Chiesa si fa umile e sceglie quella povertà adeguata a una *diakonia* a Dio e al mondo più efficace e credibile, anche a prezzo del martirio; uno statuto sintetico-comunionale e quindi di necessità sinodale, per cui la Chiesa vive senza tregua della dialettica «uno-molti», «unità nella distinzione e distinzione nell'unità», e compone in sé, quale insieme di diversità riconciliate, i poli di tutte le tensioni più accese, attraverso il criterio della reciprocità pericoretica: prima di tutto in riferimento alla tensione tra il soggetto-Chiesa e le soggettualità individuali dove appunto l'intersoggettività pneumatica fa sì che il corpo ecclesiale sia sempre più della somma delle sue membra e queste «parti» in realtà siano sempre più che delle secondarie frazioni dell'intero; e poi in riferimento alla tensione libertà- istituzione: nella grazia dello Spirito («dove c'è lo Spirito del Signore c'è libertà»: 2 Cor 3, 17) la Chiesa custodisce il segreto della libertà cristiana anzitutto interiore e per questo si fa spazio libero (e rivendicante una libertà anche civile) che educa la libertà, non nonostante, ma proprio attraverso il vincolo istituzionale in quanto tale, e si fa così segno profetico per la liberazione mondana.

4.2. *La Chiesa nello Spirito di Cristo*. La seconda affermazione consiste nel riconoscere la cristologia pneumatologica come presupposto di una ecclesiologia: si tratta di presentare le implicazioni ecclesiologiche dell'evento Cristo come «atto dello Spirito Santo», facendo emergere come la dimensione pneumatologica dischiude in modo complementare una cristologia costitutivamente ecclesiale e una ecclesiologia necessariamente cristocentrica. Lo Spirito Santo rivela se stesso nel caratterizzare la storia di Gesù come la storia dello Spirito in e su Gesù e che passa (è la Pasqua!) a essere di Gesù nel venire da lui effuso su e negli uomini. Nell'evento di Cristo

lo Spirito si rivela come colui che rende praticabile «nella carne» la missione di portare e l'esperienza di ricevere la salvezza nella forma della dedizione incondizionata e senza misura al Padre e agli uomini, ovvero in un'obbedienza e in una solidarietà impregnate di amore oblativo «sino alla fine» e capaci appunto «alla fine» di trasformare la carne stessa immettendola nell'eterna vita agapica di Dio. A un primo livello, va rilevato come la pneumatologia costituisca il collegamento tra la cristologia e l'ecclesiologia nel senso che propriamente - usando un formula ardita - il pneumatologico ecclesiologizza il cristologico: lo Spirito Santo è dal di dentro principio dell'eccedenza di quella figura singolare di compimento della libertà che è Cristo, per cui il vivere e il morire di Gesù non sono vicenda privata, per quanto profeticamente audace e provocatoria, ma sono - proprio in forza dello Spirito che li informa e ne determina la capacità universalmente «attrattiva» (cf. Gv 12, 32) - a priori inclusivi, ovvero destinati alla partecipazione da parte di tutti. A un secondo livello, va affermata la simultaneità nel mistero della Chiesa di un principio cristologico «istituente» e di un principio pneumatologico «co-istituente» (cf. Congar, p. 207); ciò vale per l'origine della Chiesa: il suo processo fondazionale assume una complessità, una densità e una profondità che trascendono le affermazioni apologetico-giuridiche sugli atti fondazionali e sulla loro concreta identificazione istituzionale, nel senso che la rilevanza fondazionale della coscienza e dell'attività prepasquale di Gesù non è separabile dal carattere fondante dell'attività del Cristo risorto e del suo Spirito e viceversa. E ciò vale anche per la Chiesa costituita nel suo essere, per cui Cristo è riconosciuto come fondamento permanente della Chiesa in quanto la causa in modo continuato, le dà continuamente l'essere e la include in ogni momento nel proprio mistero e questo in forza della permanente unzione dello Spirito Santo, con la quale il Padre e il Figlio «cristificano» la Chiesa, nel senso che lo Spirito associa la Chiesa a Cristo sia sacramentalmente (ovvero conferendo alla Chiesa - mezzo di salvezza - la sua fondamentale struttura istituzionale-sacramentale e partecipando così Cristo alle persone concrete attraverso la parola, i sacramenti, i carismi e i ministeri), sia attraverso la grazia santificante (ovvero infondendo nella Chiesa - frutto di salvezza - e nei suoi membri - comunione di salvezza - la stessa carità di Cristo e quindi la capacità di corrispondere liberamente alla volontà salvifica di Dio e di cooperare creativamente alla crescita del regno di Dio). A un terzo livello, emerge il modo coerente con cui il fattore pneumatologico agisce nella «cristologia ecclesialmente destinata» e quindi nella «ecclesiologia di fatto cristocentrica». La Chiesa è il mistero che sgorga dal *novum* dell'autocomunicazione di Dio nella singolarità di Gesù. Lo Spirito sopravviene e interviene a costituire la natura e la missione della Chiesa (egli è sopra e nella Chiesa come era stato sopra e in Gesù, e lo è ora con tutto il "bagaglio cristiano" in senso stretto), rendendo la realtà ecclesiale il luogo simbolico e lo strumento efficace della risposta antropologica adeguata all'autocomunicazione divina. La Chiesa è trasparenza testimoniale per il mondo della vita trinitaria e della figura cristica dell'accesso ad essa, e ciò attraverso l'avventura di una sempre maggiore (perché sempre convertibile e da convertire all'interno del gioco tra grazia e responsabilità) assimilazione/appropriazione al/del profilo concreto di quella figura. Sulla base della ecclesiologizzazione di Cristo ad opera dello Spirito e in forza della cristologizzazione dello Spirito (entrambe già prepasquali e poi compiutamente pasquali), il profilo pneumatico della Chiesa di sempre si caratterizza in termini specificamente cristoforni. Tutto questo può essere declinato in rapporto ai tre eventi cristici che compongono l'unico evento Cristo: l'incarnazione, l'unzione battesimale, la Pasqua.

La rivelazione della presenza operante dello Spirito nell'evento (atto e vicenda) dell'incarnazione del Verbo (cf. Mt 1, 18, 20; Lc 1, 35) comporta la necessità di istruire pneumatologicamente un preciso rapporto tra incarnazione e Chiesa, sia nella linea che va dall'incarnazione alla Chiesa, sia nella linea che va dalla Chiesa all'incarnazione. In quanto Spirito «incarnante» lo Spirito Santo esige ecclesialmente il prendere sul serio la carne (ovvero la storia), per cui la Chiesa, vivendo su di sé quell'*inconfuse* e quell'*indivise* che correlano in essa la forza dell'opera di Dio e la fragilità dei percorsi umani, nella sua missione risulta determinata da un necessario movimento incarnatorio, tanto da accettare la sfida di seguire fino in fondo la via debole che è l'inculturazione immediatamente di se stessa e mediamente del Vangelo, così da ritrovarsi sorpresa dalla propria

capacità materna di generare Cristo nel cuore della storia.

La rivelazione della presenza operante dello Spirito nel mistero complessivo dell'unzione battesimale di Gesù (cf. Mt 3, 16; Mc 1, 10; La 3, 22; Gv 1, 32-33) permette poi di comprendere l'essenziale missionarietà della Chiesa che partecipa della stessa unzione (cf. 2 Cor 1, 21-22; 1 Gv 2, 20.27), attraverso l'individuazione del suo inizio, della sua forma e del suo contenuto. In quanto Spirito «di unzione», lo Spirito Santo fa della sua elargizione battesimale/pentecostale (comunque connessa a una mediazione sacramentale) il momento dell'inizio dell'ecclesialità, intesa appunto come continuazione del dimorare corporeo prettamente cristiano dello Spirito, e il luogo dell'iniziazione a questa ecclesialità nel modo dell'incorporazione a Cristo nello Spirito. E dato che un tale inizio coincide con l'avvio della missione e una tale iniziazione coincide con l'attivazione di una corresponsabilità nella missione, lo stesso Spirito di unzione presiede anche alla definizione della forma messianica e del contenuto evangelico della missione ecclesiale, tra l'altro - simmetricamente ma a questo punto attivamente - qualificata dal mandato a «battezzare le genti» (cf. Mt 28, 19). In concreto lo Spirito del servo di JHWH si fa promotore e garante nella Chiesa di un impegno senza riserve a servire l'uomo (cf. Lc 4, 18-19) nel servizio, comunque sofferto e sempre disarmato e disarmante, alla pace, alla giustizia e alla misericordia, e per questo nell'opzione preferenziale per i poveri, i piccoli e i deboli; e lo Spirito agisce in questa direzione anche determinando per la vicenda ecclesiale - all'interno della sua permanente responsabilità di discernimento spirituale - spazi e tempi esodici di purificazione dalle tentazioni diaboliche (cf. A 4, 1-11 e paralleli) di servirsi del pane, del miracolo e del potere, per poi finire a imporsi e quindi a dividere là dove è chiamata a fare comunione; l'istanza pneumatica è così antidoto a un'impostazione zelota che esigerebbe dalla missione un'efficienza e un effetto forti e drastici di ordine direttamente e meramente socio-politico, in un affievolimento dannoso di quella prospettiva escatologica che invece conferisce alla missione una qualità solo profetica, anche se profetico-reale. In questo senso lo Spirito di unzione identifica la missione ecclesiale con il cuore del ministero di Gesù, ovvero con l'annuncio pratico del regno di Dio, il quale è questione di «giustizia, pace e gioia nello Spirito Santo» (Rm 14, 17). La Chiesa risulta essere per sua natura relativa e subordinata al regno, e quindi necessariamente provvisoria e di fatto precaria: ciò è coerente con la connessione che lo Spirito opera nella Chiesa sia alla vicenda di Gesù, che è esattamente il regno di Dio presente nella storia, sia alla vicenda degli uomini che sono i destinatari (e a loro volta i co-protagonisti) del crescere concreto di questo regno nella storia; e ciò si dà in forza della tensione escatologica per cui la Chiesa è posta e sostenuta dallo Spirito che è «caparra» e «promessa» (cf. Ef 1, 13-14) in un cammino verso quel suo futuro che la trascende e che coincide con il regno di Dio compiuto, un cammino faticoso, ma comunque privilegiato a motivo delle diverse figure propriamente ecclesiali di anticipazione reale.

La rivelazione della presenza operante dello Spirito nella Pasqua di Cristo, nella sua morte (cf. Eb 9, 13-14; Gv 19, 30) e risurrezione (cf. Rm 1, 3-4; 1 Pt 3, 18; At 2, 32-33; Rm 8, 11), postula il carattere decisamente pasquale della Chiesa animata dallo Spirito di Cristo. La Pasqua rappresenta il momento preciso dell'effettiva inclusione dei discepoli nel mistero di Cristo e costituisce pertanto l'origine nella storia della Chiesa nelle sue dimensioni di santità, di comunione e di missione e nei suoi elementi costitutivi di parola e di sacramento attraverso il ministero apostolico. E proprio queste sono le concrete modalità attraverso le quali lo Spirito Santo opera affinché la Pasqua di Gesù permanga come matrice e verifica costanti dell'essere e dell'agire della Chiesa: la gravidanza «ispirata» della parola della croce e della vita, e la consistenza «epicletica» dei sacramenti della morte e della risurrezione, parola e sacramento insieme validamente garantiti dalla vicenda carismatico-istituzionale della successione storico-pneumatica ai testimoni diretti del crocifisso risorto da parte dei pastori della comunità ecclesiale. A sua volta infatti la Chiesa dello Spirito di Cristo trova concentrata tutta la ragion d'essere della sua irrevocabile «convocazione» per il mondo, nel fluire della storia, proprio nell'annuncio e nella celebrazione della Pasqua di Gesù; annuncio e celebrazione tanto più credibili e fecondi quanto più incisivi nel rendere la Chiesa docile a quello

Spirito che la guida costituzionalmente in un itinerario pasquale «sulla propria pelle», sia nella forma della completa con-crocifissione, attraverso le esperienze inderogabili della tribolazione e del martirio, sia nella forma della germinale con-glorificazione attraverso le esperienze immancabili della gioia. Il fattore pneumatologico è dunque per la Chiesa la ragione del suo essere «Popolo di Dio nella forma del Corpo di Cristo», in quanto essa esiste e cammina nella storia all'interno dello spazio salvifico pleromaticamente (cf. Col 1, 19; Ef 1, 23) dischiuso dalla dedizione di Cristo, e nello Spirito vive di questa stessa dedizione al Padre e agli uomini: la Chiesa risulta così essere dallo Spirito Santo doppiamente espropriata e doppiamente dotata, in quanto posta di fronte a Dio per mezzo di Cristo (come vergine sposa di fronte allo sposo) e di fronte agli uomini (come madre di fronte ai figli).

5. RILIEVI CONCLUSIVI. Alla luce delle due affermazioni nodali scaturite dalla tesi fondamentale, si può dire che davvero il principio pneumatologico avvolge tutte le coordinate ecclesiologiche principali: l'origine protologica *a Trinitate* e la tensione escatologica *ad Trinitatem*; la natura comunionale *ad intra* (relazione tra i fratelli nella comunità e tra le comunità nella *catholica*) e la missione testimoniale *ad extra* (relazione tra Chiesa e mondo); quelli che sono i fattori ecclesiogenetici e conseguentemente i fatti ecclesiologici, ovvero la parola (e quindi l'annuncio e la fede), l'Eucaristia con gli altri sacramenti (e quindi la liturgia e la preghiera), il ministero pastorale (che comprende anche il diritto e l'etica). Le stesse quattro note ecclesiali, da intendersi dinamicamente come vie maestre del cammino donato alla Chiesa per convertirsi sempre di nuovo all'ideale evangelico e per muovere incontro all'uomo (piuttosto che staticamente come privilegio, ultimamente antievangeliaco, e difesa, ultimamente contro l'uomo) trovano nello Spirito il segreto ultimo del loro senso e del loro funzionamento: la santità è opera dello Spirito «Santo e santificante»; l'unità è frutto dello Spirito che è principio e vincolo di unità; la cattolicità si realizza in quanto l'agire dello Spirito è propriamente universale, nel senso che «lo spirito del Signore riempie l'universo e, abbracciando ogni cosa, conosce ogni voce» (Sap 1, 9), ma anche nel senso che opera *versus unum*, cioè conducendo all'unico necessario che è Cristo; l'apostolicità, come fedeltà al Vangelo garantita dalle istituzioni apostoliche, è contestualmente attivata, ecclesiogeneticamente e permanentemente, dal dono pentecostale dello Spirito.

5.1. *La rilevanza ecumenica.* È importante segnalare che dal punto di vista dell'ecclesiologia cattolica istruire la questione del rapporto tra lo Spirito Santo e la Chiesa significa tra l'altro compiere un passo importante in vista di quell'impegno ecumenico, in ordine alla unità ecclesiale di tutti i cristiani, che è esso stesso istanza dello Spirito («per impulso della grazia dello Spirito Santo»: UR 4). Si tratta, a livello dottrinale e poi pratico, da una parte, di operare una convergenza con una prospettiva rimasta sempre viva nella tradizione ortodossa, che ha onorato la dimensione pneumatologica della Chiesa, e dall'altra di ritrovare quell'equilibrio tra Spirito e istituzione spesso messo in crisi dalle istanze tipiche del pensiero riformato. Entrambi i fronti della questione hanno trovato particolare espressione nell'accusa di «filioquismo ecclesiologico» che i teologi orientali hanno rivolto alla teologia occidentale. È una critica radicale (cf. ad esempio N. Nissiotis, ma anche V. Lossky, S. Bulgakov) nei confronti di qualsiasi ecclesiologia di stampo cristomonistico in cui il ruolo dello Spirito risulti necessariamente indebolito e privato della sua costitutività in ordine alla realtà ecclesiale. L'origine di un tale errore teologico viene attribuita a una non corretta teologia trinitaria, precisamente al cosiddetto «filioquismo» occidentale: esso avrebbe determinato un subordinazionismo trinitario ai danni dello Spirito Santo, comportando sul piano dell'economia salvifica - e quindi dell'ecclesiologia - una ipertrofia del cristocentrismo e una quasi totale irrilevanza della presenza e dell'azione dello Spirito stesso. In riferimento alla teologia e alla prassi cattolica, il cristomonismo assumerebbe i caratteri della identificazione di Cristo con la Chiesa-istituzione, che comporta una sacralizzazione delle istituzioni ecclesiastiche e quindi, alla fine, una sorta di ecclesiocentrismo; in questo senso si parla di «ontologismo sacro» o «ontologismo filioquista», che ha creato una gerarchia secondo una analogia unicamente cristologica (*in persona Christi*; *vicarius Christi*). In un tale contesto lo Spirito Santo è assunto solo secondariamente e

funzionalmente come criterio per stabilire i dogmi, le leggi canoniche e le regole per una solida disciplina ecclesiastica.

La teologia e la prassi protestanti, proprio nel reagire alla deriva cattolica e mosse da una sincera nostalgia dello Spirito, rimarrebbero nella medesima prospettiva cristomonistica, anche se in una forma diversa e opposta: in esse si darebbe una concezione spiritualizzata, «docetica» della presenza di Cristo, per cui l'avvenimento cristologico della salvezza è attualizzato nel soggetto credente, al di là e a prescindere da qualsiasi forma o istituzione sacra; «Spirito» viene confuso con «spiritualizzazione» dell'evento-Cristo (e quindi eccessiva antropologizzazione), per cui lo Spirito Santo risulta essere una realtà totalmente subordinata al Figlio-Parola che viene accolto dalla fede personale e dimora nei cuori dei fedeli, divenendo solamente agente individuale e soggettivo dell'esperienza spiritualistico-entusiastica di soggetti individuali; in questo senso si parla di «esistenzialismo individualista» o «soggettivismo filioquista». Tale accusa, pur giudicata nel suo insieme imprecisa, nella sua insufficiente fondazione, ed esagerata, nel suo radicarsi sulla questione già in sé enfaticizzata del *Filioque*, e quindi non accettabile *in toto*, ma comunque stimolante (cf. Y. Congar; W. Kasper), invita a trovare un equilibrio delicato ma necessario tra istituzione e carisma, tra legame e libertà, tra fedeltà e novità, tra storia ed escatologia, tra giuridicismo e profetismo e così via. Un tale equilibrio sarà offerto anche dallo scoprire la radice dell'uguale originarietà e della dialogica reciprocità tra istituzione e carisma proprio nello Spirito Santo, il quale - in una lettura ecumenicamente serena e corretta del *Filioque* - in quanto Spirito che procede dal Figlio, crea e sostiene stabilmente nella fedeltà l'istituzionale e le sue diverse prerogative di *repraesentatio Christi* su mandato di Cristo; e in quanto Spirito ipostaticamente distinto dal Figlio dà, con libertà, sempre nuova vita dentro e fuori lo stesso istituzionale facendo accadere la sorpresa dell'amore senza confini (predeterminati o prevedibili) del Padre, dal quale infatti «procede» *principaliter* (anche se comunque attraverso il Figlio, il che esclude tra l'altro il pneumatomonismo, anch'esso profondamente antiecclesiale). Occorre mantenere la rilevanza della duplice processione: procedendo e dal Padre e dal Figlio, lo Spirito Santo è veramente lo Spirito del Padre e lo Spirito del Figlio, così che nella Chiesa egli porta la vita d'amore (che è sempre evento) del Padre e ci testimonia la verità d'amore (che è sempre istituzione) del Figlio.

5.2. *La rilevanza per il dialogo interreligioso.* Infine merita almeno una menzione il fatto che il dato pneumatologico offre una prospettiva fondamentale per costruire una teologia cristiana delle religioni. L'affermazione di AG 4, secondo cui «senza dubbio lo Spirito Santo operava nel mondo già prima che Cristo fosse glorificato» e quella di GS 22, secondo cui «poiché Cristo è morto per tutti, e poiché la vocazione ultima dell'uomo è effettivamente una sola, cioè quella divina, dobbiamo ritenere che lo Spirito Santo offra a tutti la possibilità di venire associati, nel modo che Dio conosce, a questo mistero pasquale», unite a testi come NA 2 che parlano di «vero» e di «santo» nelle religioni non cristiane, postulano proprio in virtù dell'azione universale dello Spirito Santo non solo la possibilità di una salvezza fuori dalla Chiesa, ma anche un certo valore salvifico delle religioni. Il magistero successivo ha però ribadito che tale Spirito di salvezza è sempre lo Spirito di Cristo; che tale salvezza nello Spirito è sempre la salvezza in Cristo; che il sacramento universale di tale salvezza rimane la Chiesa, cui i non cristiani - quando giustificati per la grazia di Dio - sono non solo «ordinati» (LG 13 e 16), ma anche legati in modo nascosto, senza l'espressione visibile dell'appartenenza ecclesiale e tuttavia misteriosamente reale. L'unicità dello Spirito Santo e l'unicità della salvezza pongono la Chiesa, che è sacramento dell'uno e dell'altra, in rapporto privilegiato con tutti gli uomini nel cui cuore lo Spirito è salvificamente presente e con tutte le religioni in cui lo Spirito opera in ordine alla salvezza: rapporto di dialogo riconoscente (ovvero che riconosce nell'altro il vero e il santo) e insieme di annuncio veritativo (ovvero che fa conoscere all'altro il nome e il volto propri della verità e della santità), annuncio che diventa appello ed eventualmente accoglienza ecclesiali (ovvero piena e certa condivisione della forma storica e sociale in cui si è resa partecipabile l'intera grazia della Pasqua). Così sintetizza efficacemente la Commissione teologica internazionale: «L'enciclica "Redemptoris missio", seguendo e sviluppando la linea del concilio

Vaticano II, ha sottolineato più chiaramente la presenza dello Spirito Santo non soltanto negli uomini di buona volontà presi individualmente, ma anche nella società, nella storia, nei popoli, nelle culture, nelle religioni, sempre con riferimento a Cristo (*Redemptoris missio*, 28 e 29). Esiste un'azione "universale" dello Spirito, che non può essere separata né tanto meno confusa con l'azione "particolare" che lo Spirito svolge nel corpo di Cristo che è la Chiesa (*ibid.*); e continua: «Nelle religioni agisce lo stesso Spirito che guida la Chiesa; tuttavia la presenza universale dello Spirito non si può equiparare alla sua presenza particolare nella Chiesa di Cristo. Anche se non si può escludere il valore salvifico delle religioni, non è detto che in esse "tutto" sia salvifico: non si può dimenticare la presenza dello spirito del male, l'eredità del peccato, l'imperfezione della risposta umana all'azione di Dio, ecc. (cf. "Dialogo e annuncio", nn. 30 e 31). Soltanto la Chiesa è il corpo di Cristo, e soltanto in essa è data con tutta la sua intensità la presenza dello Spirito: perciò non può essere affatto indifferente l'appartenenza alla chiesa di Cristo e la piena partecipazione ai doni salvifici che si trovano soltanto in essa ("Redemptoris missio", n. 55)» (Il Cristianesimo e le Religioni, nn. 82 e 85).

BIBL.: AA.VV., *El Espiritu Santo y la Iglesia*. XIX Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra, Pamplona 1999; Associazione Teologica Italiana, *Verso una nuova età dello Spirito*. Filosofia - Teologia - Movimenti, Padova 1997; M. Bordoni, *La cristologia nell'orizzonte dello Spirito*, Brescia 1995; EG. Brambilla, *Il Gesù dello Spirito e lo Spirito di Gesù*, in SC 130 (2002), pp. 161-210; G. Cislàghi, *Per una ecclesiologia pneumatologica*. Il Concilio Vaticano II e una proposta sistematica, Milano 2004; T. Citrini, *La Chiesa animata dallo Spirito: memoria e attesa, fedeltà e libertà*, in «Credere, Oggi» 39 (1987), pp. 73-83; P. Coda, *Lo Spirito Santo e il mistero della Chiesa*, in AA.VV., *La Chiesa nel suo mistero*, Roma 1983, pp. 169-200; G. Colombo, *Cristomonismo e pneumatologia o cristo centrismo e Trinità' 7*, in «Teologia» 9 (1984), pp. 189-220; Y. Congar, *Credo nello Spirito Santo*, Brescia 1998; A. Dalbesio, *Lo Spirito Santo nel Nuovo Testamento, nella Chiesa, nella vita del cristiano*, Cinisello Balsamo 1994; P.G. Gianazza, *Panorama della pneumatologia cattolica postconciliare*, in Sin 61 (1999), coli. 307-339; 741-767; V.M. Kärkkäinen, *Spirit, Church and Christ: An Ecumenical Inquiry into a Pneumatological Ecclesiology*, in «One in Christ» 36 (2000), coli. 338-353; W Kasper, *La chiesa come sacramento dello Spirito*, in W Kasper - G. Sauter, *La Chiesa luogo dello Spirito. Linee di ecclesiologia pneumatologica*, Brescia 1980, pp. 68-98; E Lambiasi, *Lo Spirito Santo: mistero e presenza. Per una sintesi di pneumatologia*, Bologna 1987; E. Lanne (a e. di), *Lo Spirito Santo e la Chiesa. Una ricerca ecumenica*, Roma 1970; R. Lavatori, *Lo Spirito Santo come dono del Padre e del Figlio. Ricerca sull'identità dello Spirito come dono*, Bologna 1998; V. Maraldi, *Lo Spirito e la Sposa. Il ruolo ecclesiale dello Spirito Santo dal Vaticano I alla «Lumen Gentium» del Vaticano II*, Casale Monferrato 1997; J.A. Möhler, *L'unità della Chiesa: cioè il principio del cattolicesimo nello spirito dei Padri della Chiesa dei primi tre secoli*, Roma 1969; J. Moltmann, *La Chiesa nella forza dello Spirito Santo. Contributo per una ecclesiologia messianica*, Brescia 1976; H. Mühlen, *Una mystica persona. La Chiesa come il mistero dello Spirito Santo in Cristo e nei cristiani: una persona in molte persone*, Roma 1968; N. Nissiotis, *La pneumatologie ecclésiologique au service de l'Unité de l'Eglise*, in «Istina» 12 (1967), coli. 323-340; P. Rodriguez (a c. di), *L'ecclesiologia trent'anni dopo la «Lumen Gentium»*, Roma 1995; M. Semeraro, *Per una ecclesiologia pneumatologica. Linee e orientamenti nel magistero della Chiesa cattolica*, in «Nicolaus» 13 (1986), coll. 243-264; I. Tiezzi, *Il rapporto tra la pneumatologia e l'ecclesiologia nella teologia italiana post-conciliare*, Roma 1999; H.U. von Balthasar, *Teologica III. Lo Spirito della Verità*, Milano 1992; J.D. Zizioulas, *La dimensione pneumatologica della Chiesa*, in «Communio» 2 (1973), coli. 468-476.

GABRIELE CISLAGHI