

LO SPIRITO SANTO E LA CHIESA. FASI STORICHE DEL RAPPORTO FRA CARISMA E ISTITUZIONE

MIGUEL DE SALIS AMARAL

SOMMARIO: I. *Introduzione*. II. *Un suggerimento proveniente dal secolo XIX: lo Spirito struttura la Chiesa*. III. *Una voce "isolata" all'interno della crisi modernista: Cristo agisce nella Chiesa tramite lo Spirito*. IV. *Il ruolo dello Spirito nella Chiesa secondo Y.-M. Congar*. V. *Una voce della teologia ortodossa nel secolo XX: il ruolo strutturante dello Spirito Santo nella Chiesa secondo i Padri*. VI. *Un brano del Concilio Vaticano II sull'azione dello Spirito nella Chiesa*. VII. *Ancora sullo Spirito Santo nella Chiesa secondo Congar*. VIII. *Ulteriori sviluppi teologici*. IX. *Il documento della Commissione Teologica Internazionale del 1985*. X. *L'evoluzione dell'idea di strutturazione sacramentale della Chiesa in Pedro Rodríguez*. XI. *Conclusioni*.

I. INTRODUZIONE

QUANDO parliamo di "struttura" della Chiesa, normalmente la nostra mente si dirige all'istituzione e alla gerarchia, che hanno la loro origine nel sacramento dell'Ordine, ovvero verso gli aspetti visibili e permanenti dell'autorità che traggono la loro origine da questo sacramento. Solitamente non pensiamo al sacramento del Battesimo, sebbene anch'esso configuri la struttura fondamentale della Chiesa. Di fatto, se usiamo il termine "struttura" per indicare la mutua articolazione di diverse posizioni, esso non comprende soltanto il sacro ministero, ma anche la condizione di fedeli cristiani, comune a tutti.¹

La parola "carisma" fa di solito pensare a una certa libertà e varietà, nonché ad una certa transitorietà e adeguamento a un determinato momento della storia della Chiesa. I carismi abitualmente compaiono nella vita della Chiesa qua e là, senza un ordine previsto, dovendo essere sottoposti al discernimento dei pastori; la struttura gerarchica, invece, ha un certo ordine e non sarebbe possibile ipotizzare una Chiesa di Cristo sulla terra senza questa strutturazione voluta dal Verbo incarnato.

Nella Chiesa sembrano trovarsi fra loro amalgamate due realtà molto diverse, una statica e l'altra dinamica, una cristologica e l'altra pneumatologica. Bisogna però riconoscere che esistono molti sensi in cui la parola carisma viene

¹ Cfr. A. DEL PORTILLO, *Dinamicità e funzionalità delle strutture pastorali*, in ATENEIO ROMANO DELLA SANTA CROCE, *Rendere amabile la verità. Raccolta di scritti di mons. Álvaro del Portillo*, Lev, Città del Vaticano 1995, 494, il testo originale è del 1969.

adoperata. Infatti, non tutti i doni dello Spirito Santo corrispondono a varietà, transitorietà e libertà. D'altro canto, la struttura gerarchica della Chiesa non esiste in astratto. Lungo la storia i pastori hanno scoperto più forme specifiche nelle quali la medesima struttura della Chiesa si è organizzata per rispondere alle necessità dei cristiani e per svolgere più efficacemente la sua missione. Oltre a questa esperienza ecclesiale, più o meno comune a tutti noi, esistono anche altre esperienze che abbiamo ricevuto dalla storia, forse senza averci pensato più di tanto.

Sulla scia – presunta o vera – di Gioacchino da Fiore molti avevano desiderato individuare lo Spirito Santo quale responsabile di un'era in cui la Chiesa avrebbe dovuto essere sulla terra un regno di spiritualità e di libertà, anticipando, quindi, per certi versi, ciò che sarebbe avvenuto soltanto alla fine del mondo. Così si relativizzava, in parte, l'attuale forma storica della Chiesa, associandola all'«età del Figlio»: la forma attuale era vista come una fase da superare attraverso una riforma tutta governata dallo Spirito.

La teologia cattolica conosce bene, sin dall'epoca dell'abate calabrese, molte proposte di riforma ispirate a idee utopiche di generi diversi che spesso venivano collegate con la Terza Persona della Santissima Trinità. La risposta più “meditata” a queste proposte si era orientata verso il chiarimento del dogma trinitario, specialmente su ciò che riguarda l'unione delle missioni del Figlio e dello Spirito, e l'insegnamento sulla dimensione escatologica della Chiesa *in via*. Ciò nonostante, era sempre presente una certa idea di collegare il rinnovamento e la libertà dei carismi soltanto allo Spirito, mentre la stabilità, la legge e le istituzioni venivano legate soltanto a Cristo. La reazione più “automatica” era stata quella di guardare con cautela qualsiasi approfondimento dell'aspetto interiore e carismatico della Chiesa, accentuandone quello istituzionale ed esterno, rendendoli quindi forse per reazione, un po' antitetici fra loro.¹

La polemica con il luteranesimo provocò un diffuso sospetto riguardo un'intervento diretto dello Spirito Santo volto ad assistere il cristiano quando questi legge la Sacra Scrittura, cercando di situare l'azione della Terza Persona della Trinità all'interno della Chiesa gerarchica quando questa insegna la Parola di Dio. Da allora, e con l'esperienza storica che abbiamo appena tratteggiato, sembrava sempre difficile trovare nella Chiesa un posto per lo Spirito che andasse oltre la Sua assistenza alla gerarchia per proclamare il Vangelo e per pascolare il gregge ad essa affidato; al più si ammetteva che lo Spirito potesse realizzare un'ispirazione più o meno saltuaria nella vita della Chiesa tramite i carismi (ri-

¹ «Le esagerazioni dei movimenti spiritualisti del Medioevo (gioachinismo, francescani *spirituali*, con Ockham che attacca violentamente l'autorità papale, i precursori del protestantesimo, ecc.) resero sospetto ogni approfondimento dell'aspetto interiore e carismatico della Chiesa e misero in evidenza la necessità di accentuare il suo aspetto esterno e istituzionale», DEL PORTILLO, *Dinamicità e funzionalità delle strutture pastorali*, in *Rendere amabile la verità*, 477; «il metodo prevalentemente apologetico [...] in definitiva creò una mentalità abituata a vedere nella Chiesa il suo carattere di società esterna, gerarchicamente costituita, e contribuì a confondere, se non a oscurare o a dimenticare, gli aspetti interni», *ibidem*, 478-479.

tenuti “grazie straordinarie”). Nel discorso classico della teologia manualistica non si trovava alcuna implicazione strutturale, anche perché Cristo stesso aveva già realizzato la struttura della Chiesa nei suoi tratti fondamentali.

Il riferimento allo Spirito Santo cominciò ad entrare con più consistenza nei manuali *De Ecclesia* soltanto all’inizio del xx secolo. Fino al Concilio Vaticano II si può trovare soltanto un discorso ecclesiologico in cui il Consolatore compare come anima o principio trascendente di unità della Chiesa, sulla scia della teologia dei Padri e di quella medioevale più tradizionale.

L’articolo del Credo sulla Terza Persona della Santissima Trinità è strettamente collegato con quello ecclesiologico. Oggi pensiamo di più allo Spirito e al suo ruolo nella Chiesa, evocando e sviluppando questa vicinanza liturgico-teologica, ma la riflessione non è ancora giunta ad una piena maturazione. Forse perché la storia ci porta spesso a pensare alla dialettica struttura-carisma, alla distinzione fra Chiesa istituzionale e Chiesa carismatica, e via dicendo. Alcune volte l’accento sullo Spirito evidenzia così tanto la comunione spirituale che la Chiesa diventa una realtà eterea, nella quale è difficile trovare posto per la dimensione istituzionale. Esistono altri aspetti della questione, ma è più interessante offrire una sintesi, più contenuta possibile, delle diverse impostazioni del binomio struttura-carisma.

Tra i teologi che si sono occupati della questione “struttura-carisma” esiste tuttavia una certa imprecisione terminologica che non aiuta a trovare subito una soluzione. A volte uno stesso autore usa più significati per la parola “struttura” e per la parola “carisma”, potendo situarsi in una o l’altra delle opinioni che in seguito si indicano. Perciò, la descrizione che offriamo ha il semplice scopo di fare un po’ d’ordine in un campo dove l’ordine sembra ancora mancare.

Per alcuni autori non si può parlare propriamente di “strutture carismatiche” perché ciò sarebbe una contraddizione. Essi pensano che la struttura sia sempre istituzionale e permanente – trascende le persone – mentre il carisma sia invece sempre una realtà personale e variabile. Sarebbe quindi impossibile parlare di convergenza fra strutture carismatiche e gerarchiche.¹

Altri ritengono che molti carismi abbiano un’espressione visibile e, quando devono prolungarsi oltre la vita personale di chi li riceve, acquistino persino

¹ Esistono due correnti che negano la possibilità di una struttura carismatica nella Chiesa. La prima, ormai scomparsa, è la posizione dell’ecclesiologia apologetica del secolo xix e degli inizi del secolo xx, più orientata verso una rigidità strutturale. In essa il carisma è inteso come una grazia di tipo piuttosto straordinario, tesa a favorire la conversione degli uomini, molto comune nella Chiesa primitiva ma, con il meraviglioso sviluppo della Chiesa nei secoli successivi, non fu più necessaria divenendo di fatto un evento “straordinario”, proprio come accade oggi. La seconda posizione, di Mörsdorf e di coloro che lo seguono, non difende uno staticismo a oltranza, ammettendo invece una certa dinamicità e adattamento delle strutture ecclesiali, sinonimo di gerarchiche. Il carisma è una grazia di un tipo variegato, ordinaria o straordinaria, con influssi diversificati nella vita della Chiesa, a volte collegata con un ministero pubblico, ma non configurante la struttura visibile della Chiesa.

una dimensione istituzionale. È evidente che una grazia non immediatamente o direttamente sacramentale può configurare la vita di un cristiano individualmente, o persino quella di un insieme di cristiani. La storia della Chiesa è piena di esempi di questo genere, e del tipo più variegato. Perciò tali autori accettano di usare il termine “struttura carismatica” accanto alle strutture gerarchiche, che sarebbero quelle originate dai sacramenti del Battesimo e dell’Ordine. Per costoro ha senso parlare di convergenza o armonia tra strutture carismatiche e gerarchiche della Chiesa perché una istituzione ecclesiale può avere origine dal sacramento o dal carisma, tutte e due hanno la loro radice in Cristo e nello Spirito.¹ Non poche volte, negli ultimi trenta anni, i teologi di questo secondo gruppo hanno cercato di studiare il ruolo e la presenza dello Spirito Santo nella Chiesa con l’intenzione di proporre così le condizioni di possibilità di una sintesi tra tutto ciò che si raduna sotto la parola “strutture” e ciò che viene designato sotto la categoria di “carisma”. A volte, la proposta di una ecclesiologia pneumatologica si prospetta principalmente sulla scia del modo in cui lo Spirito abita in Cristo, come nella teologia tradizionale medioevale. Altre volte si segue la via dell’unità nella molteplicità o, se si vuole, la scia della cattolicità della Chiesa. Ambedue sono vie possibili e non necessariamente escludentisi. Lo scopo degli sviluppi operati dai teologi prima menzionati è giungere ad una comprensione più unitaria dei diversi elementi ecclesiali.

Alcuni autori impiegano l’espressione “struttura ecclesiale” per riferirsi a tutte le forme istituzionali della Chiesa: le formule dogmatiche, la tipologia di governo pastorale, le forme celebrative della fede, le diverse istituzioni e funzioni storiche esistenti nella Chiesa, e così via. Alcune di esse sono vere testimonianze della Tradizione, ma tutte, in generale, vengono lette quali espressioni sociali e visibili della *communio*. In pratica, per tali autori, con il termine “struttura” s’intende tutto ciò che non è esclusivamente personale o tutto ciò che trascende le persone, avendo anche una connotazione di permanenza.² È un modo di impiegare la parola “struttura” con il senso di elemento stabile, singolare o collettivo, in quanto diverso delle persone, analogo ad una distinzione tra struttura e vita. In tal modo, viene così impostato anche un discorso sulle strutture carismatiche e gerarchiche della Chiesa.

Occorre tener conto dell’approccio sociologico che può sottostare a questa lettura e occorre altresì precisare la nozione di carisma che si usa. Altrimenti,

¹ In questo campo si trova, tra gli altri, S. Wiedenhoffer. Nel senso di un parallelismo tra «carismi liberi» scesi dall’alto e la tradizione e successione di «parola, ufficio e sacramento» nella storia, quali due modi in cui uno e lo stesso Spirito agisce nella Chiesa, si può vedere H. MÜHLEN, *Una mystica persona*, Città Nuova, Roma 1968, 686. Quest’ultimo autore sembra prospettare l’unione delle due azioni nella loro fonte comune, lo Spirito.

² Un esempio di connessione tra carisma-persona e struttura-permanenza: «lo Spirito Santo si manifesta nella Chiesa non solo nei carismi personali sempre nuovi e ineducibili dei singoli cristiani, ma anche nelle strutture permanenti della Chiesa», G. CISLAGHI, *Per una ecclesiologia pneumatologica. Il Concilio Vaticano II e una proposta sistematica*, Pont. Seminario Lombardo-Glossa, Roma-Milano 2006, 222.

si può cadere in discorsi che dirottano il rapporto gerarchia-carismi verso l'opposizione istituzione-persone di stampo liberale, a volte inconsapevolmente assunta per leggere il mistero ecclesiale,¹ prendendo spesso il termine "carisma" nel senso di dimensione non istituzionale. Impiegando una chiave sociologica per guardare la Chiesa si perde eventualmente la dimensione istituzionale dei carismi, la dinamicità della gerarchia e l'unità della Chiesa secondo *Lumen gentium* n. 8 (d'ora in avanti LG), la quale è *allo stesso tempo* comunione di persone e comunione strutturata.

Dopo la breve panoramica indicata è legittimo interrogarsi sul perché di questa non raggiunta maturità e della varietà d'impostazioni. È una carenza di pensiero sulla fede o piuttosto la teologia ha mutuato le sue categorie da un pensiero filosofico o politico che non prende in considerazione la realtà di mistero della Chiesa di Cristo? In questo ultimo caso, esiste una ragione che abbia fatto emergere e mantenga ancora in vigore tale scambio di binomi?

Se per la premessa introduttiva da cui siamo partiti abbiamo usato una prospettiva sintetica, cercheremo adesso di illustrare in modo più analitico alcuni tratti del percorso storico recente in merito al collegamento tra lo Spirito e la Chiesa. L'intenzione che ci muove è mostrare le varie conseguenze delle diverse impostazioni di tale rapporto, alcune delle quali potranno avere sviluppi futuri promettenti. In sostanza, offriremo alcune delle riflessioni teologiche realizzate negli ultimi duecento anni, che possono favorire l'approfondimento di una realtà di fede a volte rimasta un po' in ombra.

II. UN SUGGERIMENTO PROVENIENTE DAL SECOLO XIX: LO SPIRITO STRUTTURA LA CHIESA

Oggi è comune attribuire la rinascita ecclesiologica alla scuola di Tubinga, specialmente a Johann-Adam Möhler (†1838). Quest'autore scrisse nel 1825 un'opera – *Die Einheit in der Kirche* – in cui operava una sintesi tra un'ecclesiologia prevalentemente societaria e un'altra fin troppo mistica, ispirandosi agli scritti dei Padri della Chiesa dei primi secoli.² Secondo la sua impostazione la struttura gerarchica della Chiesa procedeva dalla profondità vitale del cristianesimo, dall'azione interiore dello Spirito Santo, il quale faceva sì che la Chiesa fosse una realtà di vita in comunione. Per certi versi, sembrava che Möhler proponesse un'idea di Chiesa quale organismo dello Spirito Santo, in cui i vincoli erano di

¹ Contro coloro che riducono il rapporto carisma-istituzione così descritto, all'opposizione dialettica tra individuo-autorità, cfr. E.D. O'CONNOR, *Charisme et Institution*, «Nouvelle Revue Théologique» 106 (1974) 3-19. Esistono altre letture che non esprimono una opposizione tra carisma e istituzione ma mantengono la lettura individuo-istituzione di stampo liberale. Inoltre, alcuni autori prendono in prestito un discorso maggiormente collegato alle moderne scienze della direzione di risorse umane, lette in chiave pastorale, per illustrare l'importanza di tener conto dei carismi nei diversi livelli della funzione ministeriale. A volte è un discorso a metà strada tra la teologia e la filosofia della religione. Bastino questi esempi per capire la diversità di letture che possono esistere all'interno di questo modo d'impostare il binomio carisma-istituzione.

² In italiano: J.-A. MÖHLER, *L'unità nella Chiesa*, Città Nuova, Roma 1969.

carità e dalla cui vita emergevano le strutture che esso stesso procurava come espressioni dell'amore che lo caratterizzava.

L'idea di Möhler era in forte contrasto con l'ecclesiologia illuminista allora vigente, per la quale la Chiesa era una istituzione gerarchica fondata da Cristo con la missione di portare la salvezza a tutti gli uomini. Essa aveva ricevuto tutti i doni necessari per lo svolgimento del compito affidatole, ma non si capiva tanto bene se il suo rapporto con Cristo dovesse restare confinato entro la cornice dell'istituzione che conservava e proseguiva ciò che era stato indicato dal suo fondatore, oppure andasse ben oltre. Lo Spirito, in realtà, fungeva soltanto da agente esteriore che solo di tanto in tanto agiva nella gerarchia.

Non occorre approfondire in questa sede una certa unilateralità pneumatologica del libro di Möhler *Die Einheit*, superata più tardi nella *Symbolik*. Piuttosto, interessa qui sottolineare l'importanza dell'azione dello Spirito in tutte le fasi e aspetti della vita della Chiesa, anche nella sua struttura gerarchica, che viene situata all'interno del corpo ecclesiale e non come qualcosa di esteriore alla comunità dei fedeli. Non era infatti tanto comune, in quell'epoca, mostrare che lo Spirito Santo possedesse un ruolo fondamentale – nel senso stretto della parola – nella strutturazione della Chiesa.

Alcuni hanno pensato che Möhler volesse affermare che la Chiesa visibile fosse un prodotto spontaneo dello Spirito di carità. Visto che sembrava ricordare alcune idee di autori protestanti e assumeva idee romantiche, alcuni autori lo considerarono come un padre del modernismo. Secondo loro, la mancata sottolineatura, da parte di Möhler, dell'origine divina dell'elemento istituzionale, significava che questo emergeva da forme di carità originate dall'azione dello Spirito nelle anime dei fedeli. Non era questa la sua intenzione, ma il sospetto si prolungò per più di un secolo.

Ciò che Möhler proponeva e voleva dire era invece alquanto diverso, ma forse non risultava troppo bilanciato con le altre verità ecclesiologiche. *In nuce*, il teologo tubinghese presentava lo Spirito Santo come agente dell'incontro con Cristo nel tempo della Chiesa e nell'interiorità dei suoi figli.¹ La presenza di Gesù Cristo e il suo incontro con gli uomini nel *tempus ecclesiae* vengono realizzati dallo Spirito Santo, inviato alla Chiesa nella Pentecoste e rimasto poi sempre con essa (cfr. Ap 22,20). Dopo l'Ascensione, Gesù Cristo era stato sottratto agli Apostoli nella sua visibilità storica, ma con la discesa dello Spirito il giorno di Pentecoste, fu restituita al mondo la presenza di Cristo, interiorizzata. Da allora, lo Spirito rivela Cristo all'interno dei suoi discepoli, finché egli non verrà di nuovo.² È tramite lo Spirito che l'uomo ha accesso a Gesù Cristo nella Chiesa.

Usando le parole d'un noto teologo ortodosso moderno, «durante *la missione terrestre del Cristo* la relazione degli uomini allo Spirito Santo non si operava che

¹ Cfr. MÖHLER, *L'unità nella Chiesa*, 14-15, tra altri luoghi.

² Cfr. P. EVDOKIMOV, *Lo Spirito Santo nella tradizione ortodossa*, Paoline, Roma 1983, 117-118.

“in” e “per” il Cristo, *dopo la Pentecoste* invece è la relazione al Cristo che non si opera che “per” e “nello” Spirito Santo». ¹

Questo avvenimento della storia dell'ecclesiologia, oltre le interpretazioni dell'operato di Möhler, ci mostra che già nel 1825 era sorta una prima riscoperta dell'importanza dello Spirito Santo nella strutturazione della Chiesa. L'idea doveva ancora maturare ed integrarsi meglio con la dimensione cristologica della Chiesa per non rimanere imprigionata entro il flusso di un pensiero romantico che vedeva l'istituzione emergere dalla vita nello Spirito, quale reazione all'ecclesiologia illuminista dell'epoca. Di fatto, l'influsso di Möhler sul secolo XIX rimase centrato sulla visione della Chiesa come corpo mistico di Cristo e continuatrice dell'Incarnazione, come mostra un suo altro libro, *Symbolik*, che fu accolto dalla Scuola Romana.

III. UNA VOCE “ISOLATA” ALL'INTERNO DELLA CRISI MODERNISTA: CRISTO AGISCE NELLA CHIESA TRAMITE LO SPIRITO

Più avanti nella storia, negli anni 1908-1911, il domenicano spagnolo Juan González Arintero (†1928) presentò quattro volumi di ecclesiologia, nei quali la Chiesa veniva considerata alla luce della vita in Cristo e nello Spirito Santo. Secondo questo autore, la Chiesa cresceva continuamente lungo la storia dell'umanità, sviluppandosi in molte forme, sempre più complesse, fino a raggiungere la misura di Cristo. ² Il teologo spagnolo fu molto influenzato dai suoi primi studi biologici, che lo portarono ad elaborare un'ecclesiologia molto dinamica, evolutiva e organica. Un influsso di ambito mistico si può apprezzare, tra l'altro, nel ruolo principale da lui attribuito, nel suo discorso sulla Chiesa, allo Spirito Santo e alla vita in Cristo. Considerata globalmente, l'ecclesiologia di Arintero era una meditazione sul quarto capitolo della lettera agli Efesini. La sua riflessione include aspetti esortativi e parenetici, spesso suggeriti dalla vita dei santi, dai Padri della Chiesa e da autori spirituali. Egli conosceva bene anche autori moderni suoi contemporanei come Blondel, Commer, professore a Vienna ed ispiratore di alcune idee sulla Chiesa, ed autori romantici come Möhler. ³

La Chiesa, considerata come organismo caratterizzato principalmente dalla

¹ *Ibidem*, 117.

² Il primo volume è intitolato *Desenvolvimiento y vitalidad de la Iglesia. Introducción y Evolución orgánica* (Salamanca 1911); il secondo, con lo stesso titolo generico, ha come sottotitolo *Evolución doctrinal* (Salamanca 1911); il terzo – il più famoso – *Evolución mística* (Salamanca 1908) ed il quarto *Mecanismo divino de los factores de la evolución eclesiástica* (Salamanca 1909). Poiché questi quattro volumi sono stati recentemente pubblicati da due case editrici diverse, citeremo con il titolo che ogni editore ha scelto, senza sottotitolo; indicheremo, inoltre, anche il volume dell'edizione originale quando ciò non risulta evidente dal titolo dell'opera.

³ Per ottenere un'indicazione sull'ispirazione möhleriana in Arintero, per quanto riguarda specificamente l'idea di “tradizione vivente” cfr. V. RODRÍGUEZ GONZÁLEZ, *Evolución de la Iglesia según J. González Arintero*, Fundación Universitaria Española, Madrid 1992, 134; per l'influenza di Möhler, Newman e altri autori cfr. A. BANDERA, *La obra eclesiológica del P. Arintero. Cronología con mística al fondo*, «Ciencia Tomista» 113 (1986) 503-504.

vita in Cristo e nello Spirito Santo, cresceva progressivamente in santità e si sviluppava lungo la storia, manifestandosi in forme sempre più ricche.¹ Protagonista dell'ecclesiologia di Arintero era la vita spirituale della Chiesa nel suo insieme, la sua crescita nella storia, dalla quale proveniva l'impulso per il suo sviluppo esteriore, fosse esso organico, dottrinale, liturgico, o altro.² Il domenicano spagnolo si riferiva spesso alla Chiesa come pienezza di Cristo (cfr. Ef 1,23) e, quando lo faceva, considerava che essa poteva comprendersi come Cristo stesso che cresceva negli uomini che si aprivano a Lui.³ Si trattava pertanto di una visione più inclusiva, ed anche più esistenziale. In questa prospettiva quasi non esisteva differenza fra la Chiesa e la vita nella grazia di Dio.

Arintero mise in evidenza lo Spirito Santo quale agente che permetteva ai fedeli di adattarsi sempre più al ruolo che essi avevano nella Chiesa, fornendo armonia, solidarietà e crescita in carità a tutto il tessuto ecclesiale.⁴ Tenendo presente l'epoca in cui egli scriveva, quest'idea era alquanto sorprendente. Non si trattava solo di affermare che lo Spirito Santo univa i fedeli a Cristo ed era sempre presente sia in Cristo come nei fedeli stessi, modo abituale in cui il tema della grazia capitale di Cristo veniva sviluppato nel XIX secolo da alcuni ecclesiologi con maggior sensibilità dogmatica. Arintero non intendeva tanto far risaltare l'unità della fonte, cioè la persona dello Spirito Santo, quanto mostrare soprattutto la *diversità* dei doni, la loro *universalità* e, infine, il loro ordinamento alla crescita di tutto il corpo ecclesiale. Questo significava che lo Spirito Santo, oltre ad essere inviato da Cristo, era specialmente considerato come l'autore della crescita e della pienezza della Chiesa – va ricordato che essa è l'intera realizzazione della pienezza di Cristo – che si sarebbero realizzate alla fine del mondo. Enfatizzando alcuni aspetti dell'azione dello Spirito Santo, Arintero affermava che l'azione del Paraclito era sia all'interno che all'esterno dei sacra-

¹ Cfr. J. GONZÁLEZ ARINTERO, *La evolución mística*, Bac, Madrid 1968², 4; cfr. anche F. M. REQUENA MEANA, *El Espíritu Santo, principio vital del cuerpo místico de Cristo: notas sobre la eclesiología vitalista de Juan González Arintero*, in A. ESPONERA CEDRÁN (ed.), *El Espíritu, Memoria y Testimonio de Cristo. A propósito de la Tertio Millennio Adveniente. Actas del IX Simposio de Teología histórica (5-7 Marzo 1997)*, Facultad de Teología San Vicente Ferrer, Valencia 1997, 319.

² «Habiendo estudiado el desarrollo de la Iglesia en su organización exterior y en las más visibles manifestaciones de su vitalidad – cuales son los crecientes progresos de su disciplina, de su liturgia, de sus santas prácticas y de toda su doctrina maravillosa –, réstanos ahora examinar y considerar detenidamente el interno y misterioso desenvolvimiento de su vida íntima. Este aspecto es el fundamental y el más importante de todos; puesto que de la vida, o de las exigencias del proceso vital, se derivan a la vez el desarrollo de la doctrina y el de la organización; siendo ésta una condición necesaria para que se manifieste la interna virtualidad, y expresando aquélla la ley de las relaciones orgánicas y vitales. Así, el progreso exterior – sea orgánico o doctrinal, disciplinar o litúrgico – revela un progreso interior, un incremento de vida; y éste es el esencial y fundamental, de que los otros dependen y al cual se ordenan y se subordinan, tanto que sin él serían vanos; siendo como es la íntima vida de la Iglesia causa final y motriz de todos sus desarrollos», GONZÁLEZ ARINTERO, *La evolución mística*, 3 (prólogo).

³ Cfr. RODRÍGUEZ GONZÁLEZ, *Evolución de la Iglesia*, 43-46, dove si manifesta specificatamente che la Chiesa è l'espansione dell'azione santificante di Dio uno e trino.

⁴ Cfr. GONZÁLEZ ARINTERO, *La evolución mística*, 750.

menti, come anima della Chiesa.¹ Inoltre, sosteneva che lo Spirito Santo era il *vivificatore* e, pertanto, la causa principale e fondamentale della vitalità della Chiesa, della sua *crescita* e del suo *sviluppo*: questo era il punto di vista principale della sua ecclesiologia.

Nei primi decenni del secolo xx, l'ecclesiologia poggiava sull'idea di *societas perfecta* o *inaequalis*, contro gli errori del liberalismo. Malgrado l'impulso del Magistero di Leone XIII nell'enciclica *Divinum illud* (del 9-v-1897), il ruolo dello Spirito Santo nei manuali *De ecclesia* era limitato all'azione di assistere il Santo Padre nelle definizioni dogmatiche – si era appena concluso il Concilio Vaticano I, immediatamente ricevuto nei manuali – e tutti i vescovi nei Concili Ecumenici. Oltre il carisma di assistenza, è vero, si attribuiva allo Spirito anche il sorgere dei carismi nella vita della Chiesa, segnalato alcuni anni prima nella stessa enciclica. In queste affermazioni si racchiudeva in fondo tutta la trattazione dell'azione dello Spirito nel *De ecclesia*. L'affermazione di Arinterero che lo Spirito pervadeva tutta la Chiesa, la faceva crescere ed assomigliare ogni volta di più a Gesù Cristo era ancora poco comune. Egli sottolineava il ruolo dello Spirito secondo una forma un po' diversa dal modo abituale di vedere, quello di un aiuto carismatico, alquanto *esteriore* e *intermittente*, fornito alla struttura della Chiesa, o alla Chiesa in generale.

Il principale valore dell'opera di Arinterero risiede nell'epoca in cui essa fu scritta: l'avvento della crisi modernista. Si trattò di un impulso importante per aiutare a capire che l'azione di Cristo nella Chiesa attraverso lo Spirito Santo era diretta, spirituale e carismatica. La Chiesa era intesa come la comunità nella quale l'azione dello Spirito era finalizzata a sorreggere e spingere costantemente tutti verso la formazione perfetta del corpo di Cristo. Egli agiva pertanto nella strutturazione di quest'ultimo aiutando tutti i fedeli a svolgere consapevolmente il ruolo al quale erano stati chiamati. In un certo senso, si può affermare che queste idee erano uno sviluppo in chiave pneumatologica dell'influsso diretto di Cristo sulla Chiesa tramite lo Spirito, tipico della teologia più tradizionale. Quest'ultima affermava anche che tale azione interiore si realizzava insieme all'influsso esterno di Cristo sulla sua Chiesa, mediante il quale Cristo stesso agiva attraverso la gerarchia.² L'enfasi di Arinterero riguardava perciò l'azione più interna di Cristo tramite lo Spirito. Attualmente, tra gli studiosi di questo teologo, vi è la convinzione che sia stato uno dei precursori del Concilio Vaticano II.

IV. IL RUOLO DELLO SPIRITO NELLA CHIESA SECONDO Y.-M. CONGAR

Si legge a volte che il cardinale Yves-Marie Congar sia stato l'ecclesiologo più importante del secolo xx. Anche se queste affermazioni solitamente si fanno dopo maggior tempo, tale opinione è oggi comune negli ambienti teologici, e ci

¹ Cfr. J. GONZÁLEZ ARINTERO, *Desenvolvimiento y vitalidad de la Iglesia*, I, Fundación Universitaria Española. Seminario Suárez, Madrid 1974, 270.

² Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, III, q. 8, a. 6.

offre la possibilità di osservare un cambiamento nel modo d'impostare l'azione dello Spirito nella Chiesa.

Tale prospettiva si è cominciata a studiare negli ultimi dieci anni e soltanto recentemente si comincia a capire la portata di questo cambiamento.¹ Per rilevare la trasformazione operata da Congar abbiamo separato in due parti il suo percorso, accennando ogni tanto agli sviluppi posteriori al Concilio, che vedremo soltanto dopo lo studio diretto dei testi conciliari.

Nel 1941, il domenicano francese scrisse i suoi *Saggi sul mistero della Chiesa*, con quattro temi e due appendici sull'ecclesiologia di Möhler. Nel 1952 introdusse nello stesso libro un quinto saggio e tolse le appendici möhleriane. Nel nuovo saggio lo Spirito Santo e il corpo apostolico venivano presentati come realizzatori dell'opera di Cristo. Congar aveva l'intenzione di spiegare che Cristo aveva fondato la Chiesa inviando gli Apostoli lo Spirito. Vi era, sempre secondo la sua spiegazione, una dualità di agenti – missioni – che realizzavano l'opera di Cristo. Lo Spirito suggeriva dal di dentro ciò che il ministero apostolico realizzava al di fuori, uniti attraverso il vincolo dell'alleanza in virtù della fedeltà di Dio alle sue promesse. La Chiesa era strutturata attraverso l'istituzione dei mezzi della grazia, in rapporto stretto con gli *acta Christi in carne*. Tale strutturazione, fondamentalmente cristologica, era animata dall'azione dello Spirito Santo, sotto la guida del Cristo celeste. La vita della Chiesa era un campo dove si manifestava la trascendenza del suo Capo e la personalità, pure trascendente, dello Spirito Santo, attraverso la libertà sovrana dei doni e degli interventi di ognuno. Attribuendo allo Spirito una specie di libertà o autonomia, Congar spiegava una delle caratteristiche della vita della Chiesa.

Il cardinale domenicano ebbe occasione di impiegare ulteriormente quest'impostazione, applicandola alla spiegazione del binomio struttura-vita in questo modo: struttura gerarchica istituita da Cristo (che è dono di Dio offerto e ricevuto così come viene offerto nei suoi tratti più essenziali), e vita della Chiesa (che in ogni epoca manifesta la grande varietà dei doni dello Spirito e della risposta degli uomini). Come si vede, l'azione dello Spirito si limitava al suo intervento nella vita della Chiesa, solitamente con carismi, e doveva essere legata alla missione del Figlio,² così come la vita della Chiesa era legata alla struttura gerarchica voluta da Cristo. Nel quinto saggio Congar studiò anche la natura dell'unione dello Spirito Santo con l'istituzione ecclesiale, considerando tre possibilità, che esaminò con più attenzione. La prima consisteva nel vedere quest'unione a partire dall'incarnazione, pur rifiutandola Congar vi riconob-

¹ Cfr. J. FAMERÉE, *L'ecclésiologie d'Yves Congar avant Vatican II*, Leuven University Press, Leuven 1992; P.G. GIANAZZA, *Lo Spirito Santo: summa pneumatologica di Yves Congar*, Las, Roma 1998; A. DOBRZYNSKI, *La pneumatología en la eclesiología ecuménica del cardenal Yves Congar*, Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 2000; E.T. GROPE, *Yves Congar's Theology of the Holy Spirit*, Oxford University Press, Oxford 2004; secondo i nostri dati la tesi di dottorato più recente su questo tema è stata discussa a Lovanio nel settembre 2007: F. KWAKVA N'KAKALA, *Le rapport entre christologie et pneumatologie dans l'œuvre d'Yves Congar* (dir. J. Famerée).

² Sembra che qui Congar segua l'opinione dell'Aquinate nel *Contra errores graecorum*.

be alcune affinità. La seconda prospettiva approfondiva il binomio struttura-vita, analizzato all'inizio di questo paragrafo. Il terzo punto di vista era quello dell'Alleanza, fondato nel decreto di salvezza e nella promessa di Dio, realizzata nel *tempus ecclesiae*. Questa Alleanza consentirebbe di giustificare l'infallibilità di cui godono determinati atti del Magistero e l'azione divina nei sacramenti – in particolare l'azione dello Spirito in essi, portando la promessa di Cristo a compimento –, anche se Congar sottolineava che la risposta di fede ai sacramenti era necessaria per la loro ricezione fruttuosa. Inoltre, egli affermava che lo Spirito donava la sua grazia anche al di là dell'intervento del ministro ordinato. L'impostazione di Congar era, all'epoca, molto classica e per certi versi meno sviluppata di quella di Arintero.

In un'opera dello stesso periodo – *Cristo, Maria, la Chiesa* –¹ Congar affermava che la Chiesa come istituzione era lo strumento santo di Dio per la salvezza del mondo, in linea con la cristologia calcedoniana che evidenziava la vera umanità del Signore. Chiamò dimensione “carismatica”² l'azione diretta di Dio nelle anime dei fedeli, ritenendola tipica dell'ecclesiologia protestante, e considerò che l'inclusione di tale dimensione nell'ecclesiologia cattolica si poteva avere soltanto attraverso la gerarchia, cioè, sempre e quando quest'ultima avesse provato tutti i carismi, come affermava san Paolo. Così l'azione carismatica era confinata entro due categorie: quella dell'origine divina dei carismi e quella della loro accettazione da parte della gerarchia, non veniva ancora considerato che Dio agiva anche nella gerarchia – in modo ordinario o straordinario – affinché questa si pronunciasse sui carismi. L'unione dell'azione carismatica divina con l'azione gerarchica si verificava infatti nell'accettazione dei carismi da parte della gerarchia.

Se da quanto esposto possiamo notare che il teologo domenicano intendeva ancora l'azione dello Spirito nella Chiesa in una forma piuttosto ridotta e, per non indebolire la mediazione ecclesiale, bisognosa di sottomissione alla gerarchia, allo stesso tempo dobbiamo riconoscere che già negli anni '50 Congar s'interessava al rapporto dello Spirito Santo con la Chiesa, che cercava di arricchire ecclesiologicamente, pur partendo dall'impostazione cattolica classica che trattava tali temi principalmente nell'ambito dell'antropologia teologica.³

Il domenicano francese approfondì le sue idee sul rapporto tra lo Spirito Santo e la Chiesa negli anni successivi, specialmente dopo il Concilio Vaticano II. Tra il 1979 e il 1980 Congar pubblicò tre libri sullo Spirito Santo – in seguito raccolti in un unico volume –⁴ che mostrano un'evoluzione significativa riguardo ciò che aveva detto nei primi anni. In essi Congar arricchisce l'impostazione cattolica classica sullo Spirito, centrata sull'inabitazione dello Spirito Santo nel

¹ Cfr. Y.-M. CONGAR, *Le Christ, Marie et l'Église*, Desclée de Brouwer, Paris 1955.

² Va notato che in questo libro Congar considera che la dimensione carismatica della Chiesa è sinonimo di azione diretta di Dio nelle anime, cfr. *ibidem*, 46.

³ Cfr. FAMERÉE, *L'ecclesiologie d'Yves Congar avant Vatican II*, 82-83 e 148-149.

⁴ Y.-M. CONGAR, *Je crois en l'Esprit-Saint*, Cerf, Paris 2002³.

cristiano, con una considerazione più ecclesiologica in cui afferma, tra l'altro, che lo Spirito è co-istituente, o co-fondatore della Chiesa, e principio della sua stessa vita.¹ Si può discutere se il termine "co-fondatore" sia il più appropriato per esprimere il ruolo dello Spirito nella fondazione della Chiesa, ma bisogna riconoscere che già l'enciclica *Divinum illud* di Leone XIII accordava allo Spirito un ruolo in tutte le azioni di Cristo, sin dall'incarnazione.² Con tali premesse, non era azzardato affermare che lo Spirito Santo avesse un autentico ruolo nella fondazione della Chiesa e che non si dovesse considerarlo semplicemente come inviato da Cristo agli apostoli nella Pentecoste.

L'intervento di Congar negli anni 1979-80 incontrava un ambiente in cui il dualismo carisma-istituzione, entrato nell'ambito della teologia cattolica prima della seconda guerra mondiale, era (ancora) all'ordine del giorno. Fu in *Io credo lo Spirito Santo* che Congar cercò di superare questa impostazione, opera che approfondiremo anche più avanti per studiare altri argomenti. La storia dell'opposizione tra Chiesa carismatica e Chiesa gerarchica veniva da lontano. Già nel 1939 Pio XII era dovuto intervenire contro la sterile opposizione tra "Chiesa del diritto" e "Chiesa dell'amore", ispirata dal protestantesimo di R. Sohm (†1917). Questo canonista luterano di Strasburgo aveva capito la valenza strutturante del carisma nella Chiesa, ma l'aveva impostata sia in opposizione con la costituzione gerarchica della Chiesa, sia con l'esistenza del Diritto nella Chiesa.³ Oltre all'avvertimento di Pio XII, ripetuto nell'enciclica *Mystici corporis* del 29-VI-1943, in ambito cattolico fu K. Mörsdorf a rispondere a R. Sohm negando categoricamente la tesi di quest'ultimo. In particolare, il canonista cattolico sosteneva che «la struttura gerarchica della Chiesa non rende possibile la ricezione di una struttura carismatica; struttura gerarchica e carismatica sono concetti che si escludono reciprocamente».⁴ La posizione di Mörsdorf è stata predominante – ma non esclusiva – tra i suoi discepoli fino ai nostri giorni.

A queste idee di Sohm bisogna aggiungere l'influsso della sociologia weberiana secondo la quale il carisma corrispondeva alla dote che rendeva una persona *leader* di una comunità.⁵ Per M. Weber, qualsiasi cambiamento religioso era rea-

¹ Cfr. *ibidem*, 243 e 246.

² Cfr. V. MARALDI, *Lo Spirito e la Sposa. Il ruolo ecclesiale dello Spirito Santo dal Vaticano I alla Lumen Gentium del Vaticano II*, Piemme, Casale Monferrato 1997, 88-89.

³ «Das Wesen der Kirche ist geistlich, das Wesen des Rechtes ist weltlich. Das Wesen des Kirchenrechtes steht mit dem Wesen der Kirche in Widerspruch», R. SOHM, *Kirchenrecht I: Die geschichtlichen Grundlagen*, rist. 2 ed., Duncker und Humblot, Berlin 1923, 700.

⁴ K. MÖRSDORF, *Das eine Volk Gottes und die Teilhabe der Laien an der Kirche*, in K. SIEPEN et alii (hrsg. von), *Ecclesia et Ius. Festgabe für Audomar Scheuermann zum 60. Geburtstag*, F. Schöningh, München 1968, 101.

⁵ Cfr. M. WEBER, *Max Weber on Charisma and Institution Building: Selected Papers*, ed. e introd. da S. N. Eisenstadt, University of Chicago Press, Chicago 1968; F. TUCCARI, *Carisma e leadership nel pensiero di Max Weber*, Franco Angeli, Milano 1991. Sull'idea di carisma in Weber esistono interpretazioni che mettono a fuoco l'uso ambiguo del concetto da parte del noto sociologo tedesco – in contesto politico e in contesto religioso, senza precisarne le differenze – il che ha provocato letture molto diversificate, cfr. M. RIESEBRODT, *Charisma in Max Weber's Sociology of Religion*, «Religion» 29 (1999) 1-14. Comunque, Riesebrodt riconosce l'influsso di Sohm in Weber per ciò che riguarda l'op-

lizzato da *leader* carismatici e, in concreto seguendo le idee di Sohm, la religione in se stessa aveva un'origine carismatica, per cui il periodo più intenso era quello della prima generazione in quanto il *leader* era ancora in vita, il fenomeno dell'istituzionalizzazione giungeva successivamente e con la perdita del dinamismo originale. Perciò, nella lettura di Weber il momento carismatico e quello istituzionale erano opposti tra loro, l'istituzione era un sostituto del carisma che intendeva prolungarne gli effetti ma in forma più debole e fissa. Queste idee furono ampiamente diffuse a partire degli anni Venti del secolo scorso, prima di tutto in ambito protestante (Brunner, Käsemann, Von Campenhausen),¹ e poi anche in casa cattolica, ecco perché Pio XII dovette intervenire. Tra i cattolici, K. Rahner,² H.-U. von Balthasar e Y. Congar si sono interessati dell'argomento senza però offrire una prospettiva sistematica completa. Forse H. Küng fu uno dei teologi che seguì fino in fondo la prospettiva di Sohm, cercando di elaborare un discorso teologico sulla struttura carismatica della Chiesa, ma non riuscì a superare l'opposizione con la struttura istituzionale della stessa.³ Per certi versi finì per confondere ulteriormente le acque, togliendo spazio teologico ad altre ricerche su questo tema.

La questione sollevata da Sohm aveva un aspetto positivo molto interessante: il ruolo dello Spirito Santo nella Chiesa primitiva e l'importanza dell'esperienza della fede nella prima strutturazione della comunità apostolica. Purtroppo questo elemento positivo era stato ostaggio del dibattito sulla priorità dell'"istituzione" o del "carisma" nella Chiesa, e spesso mescolato con letture più sociologiche che bibliche – o cristiane – della storia della Chiesa primitiva.

Dopo la seconda guerra mondiale la teologia cattolica si sforzò di approfondire lo studio dei carismi con esiti diversi. Le difficoltà erano varie, innanzi tutto, l'impostazione ecclesiologica classica, in cui la persona del Verbo incarnato

posizione istituzione-carisma e la necessaria evoluzione del carisma verso l'istituzione che si indica nel testo. Per una risposta a Weber sul piano sociologico si può consultare, ad esempio, l'opera di W. STARK, *The Sociology of Religion: A Study of Christendom*, 5 voll., Fordham University Press, New York 1966-1972.

¹ Cfr. E. KÄSEMAN, *Amt und Gemeinde im Neuen Testament*, in *Exegetische Versuche und Besinnungen*, Vol. 1, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1960, 109-134; IDEM, *Die Legitimität des Apostels*, «Zeitschrift für Neutestamentliche Wissenschaft» 41 (1942) 33-71; H. VON CAMPENHAUSEN, *Ecclesiastical authority and spiritual power in the Church of the first three centuries*, Hendrickson, Peabody 1997, 30-75; per approfondimenti riguardo gli autori protestanti tra le due guerre mondiali e dopo, cfr. PH. GOYRET, *Dalla Pasqua alla Parusia. La successione apostolica nel tempus ecclesiae*, Edusc, Roma 2007, 88-91 e 99.

² Soprattutto K. RAHNER, *L'elemento dinamico nella Chiesa: principi, elementi concreti e carismi*, Morcelliana, Brescia 1970; per approfondimenti si può vedere A. DULLES, *A Church to Believe in*, Crossroad, New York 1982, 28.

³ Cfr. M. KEHL, *Kirche als Institution*, Knecht, Frankfurt a. M. 1976, 123-171. «Anche quei teologi, però, che (come K. Rahner, H. Küng) hanno maggiormente contribuito a far riemergere nella coscienza della teologia e della chiesa la natura carismatica della Chiesa, riducono poi di fatto il ruolo del carisma a un livello quasi esclusivamente sociologico; in quanto attraverso i carismi lo Spirito Santo provvederebbe la chiesa di una forza di rinnovamento e di moto, mentre alla struttura istituzionale, in concreto alla gerarchia, competerebbe la preoccupazione del conservare e dello stabilizzare», L. SARTORI, *Carismi e ministeri*, in *Dizionario Teologico Interdisciplinare*, 1, Marietti, Casale Monferrato 1977, 505.

era fondamentale, non dedicava molta attenzione allo Spirito Santo, come già abbiamo visto in precedenza. Il ruolo della Terza Persona della SS. Trinità si studiava principalmente nel trattato *De Deo trino*, nel *De gratia* e nella teologia spirituale. Vi era poi il sospetto di oscurare la mediazione ecclesiale – assumendo “acriticamente” un’impostazione protestante – se si fosse dato più spazio allo Spirito Santo nella Chiesa. Una terza difficoltà veniva dal fatto che in quei tempi si aveva un’immagine idealizzata della Chiesa apostolica e primitiva, ritenuta momento tipico della Chiesa carismatica e istituzionalizzata, col trascorrere del tempo.¹

L’idea di una primitiva Chiesa carismatica strutturatasi dopo il primo secolo in organismi ogni volta più complessi, si rivelò poi falsa e priva di fondamento; essa era però ancora viva negli anni Settanta, e servì da base per proporre un ritorno alla purezza primitiva che aveva delle affinità con la proposta luterana. Infine, la travagliata ricezione del Concilio Vaticano II degli anni Settanta non aiutò a chiarire il dibattito a tal riguardo. Da sfondo a questo quadro vi erano anche alcuni studi che radunavano attorno all’idea di carisma una parte degli elementi della Chiesa e sotto l’istituzione un’altra parte, quella sacramentale e strutturante della gerarchia. Il concepire l’azione di Cristo nella Chiesa tramite i sacramenti o, al contrario, *direttamente* nelle anime – tramite i carismi dello Spirito – era supportato da una lunga tradizione ecclesiale, all’interno della quale possiamo includere san Tommaso e, più recentemente, l’enciclica *Mystici corporis* del Venerabile Pio XII.² Pur mantenendo tale distinzione, si riteneva fon-

¹ L’idea della presenza dei carismi nella prima epoca della Chiesa era sostenuta sia dai teologi che seguivano un’impostazione classica, sia da quelli che avevano delle simpatie per la Riforma. I primi consideravano importante il ruolo dei carismi nella prima epoca, ma non dopo, visto che la Chiesa già sviluppata era un segno più chiaro per gli uomini nei secoli successivi. I secondi davano più importanza allo Spirito, alla vita nello Spirito, scoprendo nelle istituzioni una mancanza di spirito e di autenticità. Questi ultimi non tenevano molto conto della radice in cui era fondata tale vita nello Spirito, e forse non si accorgevano dell’ispirazione romantica alla quale erano debitori.

² «Non bisogna però credere che questa organica struttura della Chiesa sia costituita dai soli gradi della Gerarchia e, ad essi limitata, consti unicamente di persone carismatiche (benché cristiani forniti di doni prodigiosi non mancheranno mai alla Chiesa) [...] il divin Redentore tiene il supremo governo del Cristianesimo. E poiché il reggere una società di uomini non vuol dire altro che dirigerli al loro fine con provvidenza, con mezzi adeguati e con retti principi, è facile discernere come il nostro Salvatore, che si presenta come forma ed esemplare dei buoni Pastori (cfr. Gv 10,1-13; 1Pt 5,1-5), eserciti in maniera davvero mirabile tutte queste funzioni. Egli, infatti, mentre dimorava sulla terra, con leggi, consigli, ammonimenti, c’insegnò quella dottrina che mai non tramonterà e che sarà per gli uomini d’ogni tempo spirito e vita (cfr. Gv 6,63). Inoltre partecipò agli Apostoli e ai loro successori una triplice potestà: di insegnare, di governare e di condurre gli uomini alla santità, costituendo tale potestà, ben definita da precetti, diritti e doveri, come legge primaria della Chiesa universale. Ma il nostro divin Salvatore dirige e governa anche direttamente da Sé la società da Lui fondata. Egli infatti regna nelle menti degli uomini [...] con questo governo interno Egli “pastore e vescovo delle anime nostre” (cfr. 1Pt 2,25), non soltanto ha cura dei singoli, ma provvede anche alla Chiesa universale, sia quando illumina e corrobora i suoi governanti a sostenere fedelmente e fruttuosamente le mansioni proprie di ciascuno; sia quando (specialmente nelle circostanze più difficili) suscita dal grembo della Madre Chiesa uomini e donne che, spiccando col fulgore della santità, siano di esempio agli altri cristiani e di incremento al suo Corpo mistico», Pio XII, enc. *Mystici corporis*, (29-VI-1943), AAS 25 (1943) 200, 209-210; per la traduzione italiana riportata: EE 6/167, 186-188.

damentale sostenere l'unità tra i due tipi di elementi e tra le realtà da essi nati, a volte chiamate struttura gerarchica e struttura carismatica. Solitamente tutti i grandi teologi dell'epoca cercavano di non separare la gerarchia e i carismi, dichiarando l'origine comune di entrambi in Cristo, la loro convergenza nella missione ecclesiale e la loro mutua ordinazione nell'unica Chiesa. Trattandosi della coesistenza di due elementi diversi, si risolveva la loro opposizione, ma non si escludeva la loro polarità. Come vedremo più avanti, fu di quest'ultimo aspetto che si lamentò Congar alla fine degli anni Settanta. Mancava ancora un'impostazione unitaria della Chiesa all'interno della quale scoprire l'azione di Cristo e dello Spirito in tutti i suoi livelli. Nonostante ciò, fu proprio in quegli anni che Congar dichiarò serenamente finito il dibattito sulla cosiddetta «Chiesa istituzionale-Chiesa carismatica», ma in realtà se ne ebbe ancora per molti anni, e a tutt'oggi non vi è l'unanimità all'interno dei teologi cattolici riguardo questo tema.

V. UNA VOCE DELLA TEOLOGIA ORTODOSSA NEL SECOLO XX:
IL RUOLO STRUTTURANTE DELLO SPIRITO SANTO NELLA CHIESA
SECONDO I PADRI

Nel percorso attraverso i secoli vogliamo ora soffermarci su un teologo ortodosso, Georges Florovskij (†1979), noto come iniziatore della teologia neopatristica ortodossa e che, come altri teologi ortodossi e greco-cattolici, conferma il ruolo strutturante dello Spirito Santo nella Chiesa. Egli sosteneva che l'episcopato è un'organo carismatico, cioè, un organo che non deve essere visto quale garante canonico dell'unità della Chiesa, quale struttura aggiunta occupata a mettere ordine e governare, bensì come il mezzo con cui lo Spirito garantisce l'unità e l'identità del *corpo vivente* della Chiesa.¹ Secondo lui, l'Eucaristia e la Pentecoste sono fonti complementari dell'esistenza cristiana. La Tradizione in quanto principio carismatico, cioè, come vita nello Spirito Santo e in Cristo, egli la concepiva come dono che è vissuto nell'organismo strutturato che è la Chiesa. La Tradizione quale principio carismatico trova la sua fonte nella presenza dello Spirito Santo che vive, abita, nella Chiesa. Tale inabitazione del Paraclito la aiuta a tramandare questa stessa vita in Cristo e nello Spirito alle future generazioni. All'interno dell'idea generica di assistenza del Consolatore alla Chiesa, Florovskij evidenziava specificamente la successione apostolica, intesa come base del dono carismatico alla gerarchia di proclamare la verità.

Troviamo in lui l'idea, già vista in Möhler, del ruolo dello Spirito Santo quale garante della presenza di Cristo tra gli uomini lungo i secoli. Lo Spirito coordina la carità in tutte le sue forme all'interno del corpo mistico di Cristo e fa in modo che la Chiesa sia molto più di una società, la fa essere il sacramento della

¹ Cfr. G. FLOROVSKIJ, *Le Corps du Christ vivant. Une interprétation orthodoxe de l'Église*, in *La Sainte Église Universelle. Confrontation œcuménique*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel-Paris 1948, 37.

comunione con Dio.¹ Oltre a queste affermazioni, Florovskij riteneva che lo Spirito offrisse un posto ad ognuno nella Chiesa: l'azione dello Spirito non si limita all'ambito sacramentale o ministeriale in genere, ma configura anche in un certo modo tutte le situazioni ecclesiali esistenti nella Chiesa.² Lo Spirito è, in ogni fedele, fonte di pace e semplicità spirituale, fonte di cattolicità, cioè, di una unità viva e differenziata. In questo senso, alcuni autori hanno ritenuto che Florovskij, nell'affermare il ruolo strutturante dello Spirito nella Chiesa, abbia sottolineato che non si può concepire l'azione dello Spirito solo nei sacramenti. In altre parole, l'azione dello Spirito – attraverso e aldilà dei sacramenti – configurerebbe la struttura della Chiesa.

In conclusione, in queste affermazioni del teologo ortodosso russo possiamo riscontrare idee di Arintero e di Möhler. Egli non andò molto oltre il ribadire l'azione dello Spirito in tutta la Chiesa, sia nei ministri che nei fedeli non ordinati. Il suo valore sta, più che altro, nell'affermazione di un ruolo dello Spirito nella strutturazione della Chiesa, che compare all'interno di una visione ecclesiale prevalentemente cristocentrica e patristica. Questa prospettiva sul ruolo dello Spirito, poco più che enunciata da Florovskij, non è in realtà un'idea tanto recente, e in ogni caso non deve essere considerata in concorrenza con l'impostazione cristocentrica classica.³ Per certi versi, Florovskij – che scrisse molto prima del Concilio Vaticano II – anticipa il risveglio pneumatologico cattolico e lo fa offrendo una via tradizionale non opposta all'impostazione ecclesologica classica, che era cristocentrica.

¹ Cfr. FLOROVSKIJ, *Le Corps du Christ vivant*, 17, 19, 27-28, 37-39; «l'Esprit Saint nous unit au Seigneur, en nous incorporant dans son corps [...] et dans chaque âme fidèle, l'Esprit Saint devient une source vivante de paix et de simplicité spirituelle. Et par le Saint-Esprit, c'est le Seigneur lui-même qui opère dans son corps cette unité glorieuse [...] et de cette manière perpétue son sacerdoce éternel [...] La source unique de toute la vie sacramentelle de l'Église, c'est la Pentecôte, [...] L'Esprit est descendu sur l'Église, où il habite depuis. [...] La Pentecôte est continuée et perpétuée dans l'Église, et les sacrements sont des moyens ordinaires de cette perpétuation. "C'est dans l'Esprit qui vivifie: en effet, l'Esprit rend les membres vivants" [...]», *ibidem*, 27-28.

² «L'activité polymorphe de cet Esprit est de rendre témoignage au Christ glorifié pour susciter la foi chez les hommes [...], d'ouvrir l'intelligence et le cœur des appelés pour qu'ils répondent adéquatement à leur vocation, d'unir tous les croyants dans l'agapè, et spécialement de donner à chacun un charisme propre qui lui permette de trouver sa place et de jouer son rôle dans la communauté. L'Esprit, en effet, est l'adaptateur de la grâce à la configuration complexe d'une Église composée de personnes libres. Il n'est pas seulement et transmetteur de l'énergie sacramentaire et l'animateur des ministères, mais encore l'inspirateur de chaque chrétien, afin qu'en toute situation soit posée l'action efficace qui fera avancer le Royaume. L'Esprit agit donc un peu comme un ordinateur biologique, comme la *ratio animalis* d'un vivant qui programme le développement et l'activité de chaque membre en fonction de la forme et des besoins du corps considéré dans son ensemble. L'Esprit assure ainsi l'insertion de chaque croyant dans l'organisme chrétien et unifie sans cesse le Corps du Christ dans ses diversités complémentaires: ce qui revient à dire que l'Esprit est encore l'artisan de la catholicité de l'Église», Y.-N. LELOUVIER, *Perspectives russes sur l'Église. Un théologien contemporain: Georges Florovsky*, Centurion, Paris 1968, 82.

³ Per una visione più completa delle affermazioni di Florovskij, cfr. M. DE SALIS AMARAL, *Dos visiones ortodoxas de la Iglesia: Bulgakov y Florovsky*, Eunsa, Pamplona 2003, 220-236.

VI. UN BRANO DEL CONCILIO VATICANO II SULL'AZIONE DELLO SPIRITO NELLA CHIESA

Vedremo più avanti i commenti di Congar ad alcuni testi conciliari come il n. 8 di LG; ora però ci soffermiamo sul senso di due brani che riteniamo utili per il nostro percorso: si tratta dei nn. 4 e 12 della stessa costituzione dogmatica sulla Chiesa. Nel n. 4 di LG si legge che lo Spirito «provvede e dirige [la Chiesa] con diversi doni gerarchici e carismatici, la abbellisce dei suoi frutti (cfr. Ef 4,11-12; 1Cor 12,4; Gal 5,22)».¹ Alla luce di quanto visto in precedenza, sembrerebbe che il Concilio Vaticano II affermi l'azione strutturante dello Spirito nella Chiesa. Ma la versione precedente del testo del n. 4 riportava che «lo Spirito dirige la Chiesa con i suoi doni e carismi, e l'adorna con i suoi frutti (cfr. 1Cor 12,4; Gal 5,22)». L'aggiunta dei doni «gerarchici» fu proposta dal cardinale Ruffini nel 1963. Con tale proposta egli voleva sottolineare che sin dall'inizio, nella Chiesa apostolica, vi erano i doni gerarchici che già allora si distinguevano dai carismi o grazie *gratis datae*. Il porporato aggiungeva quattro citazioni del Nuovo Testamento in cui la distinzione era chiaramente manifestata: 1Cor 12,8-10; 28-30; Rm 12,6-8; Ef 4,11.

La risposta della commissione incaricata della redazione, facendo riferimento a questo intervento, fu di accettare la sua proposta «di enumerare *tra i doni dello Spirito Santo*, pure quelli gerarchici». E aggiunse agli anteriori riferimenti biblici quello di Ef 4,11-12, dove si legge che Cristo costituì alcuni come apostoli, altri come profeti, altri come evangelisti, altri come pastori e dottori con il fine di perfezionare i santi e per l'opera del ministero.²

Vi furono due proposte posteriori all'emendamento di Ruffini. Nella prima si chiedeva di cambiare il verbo «dirigere» con il verbo «istruire». La commissione accettò di includere tutti e due i verbi. La seconda era più generale, e manifestava il timore di qualche Padre conciliare di vedere equiparati i doni gerarchici con quelli carismatici. La commissione rispose che il testo seguiva accuratamente il modo di dire corrispondente a san Paolo. Queste due risposte mostravano la volontà di affermare un intervento dello Spirito al di là del miracolo o del carisma straordinario, libero e non prevedibile, includendolo all'interno della gerarchia, come all'origine di essa. Inoltre, si vede che l'impostazione che sosteneva una posizione «ridotta» dell'azione dello Spirito Santo era presente anche nell'aula conciliare. Se guardiamo bene, i due interventi qui sopra indicati, del 1964, sono coerenti con la prospettiva di Congar degli anni '50.

¹ «*Ecclesiam, quam in omnem veritatem inducit (cfr. Io 16,13) et in comunione et ministratioe unificat, diversis donis hierarchicis et charismaticis instruit ac dirigit, et fructibus suis adornat (cfr. Eph 4,11-12; 1Cor 12,4; Gal 5,22)*», LG, n. 4, EV 1/287.

² Cfr. F. GIL HELLÍN, *Concilii Vaticani II. Synopsis constitutio dogmatica de Ecclesia Lumen Gentium*, Lev, Città del Vaticano 1995, 25 e 1028. Il cardinale Ruffini si appellò ad un suo libro di 1921 in cui affermava la distinzione di questi doni il cui titolo era *La gerarchia della Chiesa negli Atti degli Apostoli e nelle lettere di S. Paolo*.

Per capire meglio che cosa intendeva il Concilio per «carisma» può essere utile rivolgerci alle risposte della commissione riguardanti gli emendamenti del n. 12 di LG, che cercavano di chiarirne il significato. Nel brano si afferma che lo Spirito Santo compie la sua missione di guida e santificazione del popolo di Dio tramite i sacramenti ed i ministeri e tramite l'elargizione libera dei suoi doni ad ognuno, dalla gerarchia fino all'ultimo fedele laico. Lo fa tramite grazie speciali che rendono questi fedeli pronti a svolgere varie opere e uffici per il rinnovamento ed edificazione della Chiesa.¹ Il testo sintetizza, dopo i suggerimenti di più Padri conciliari, che i carismi venivano definiti come grazie speciali diverse da quelle provenienti dallo Spirito tramite i sacramenti e ministeri.

La commissione riconosceva che il termine in san Paolo aveva un valore variegato, comprendendo *vel immo praecipue* i ministeri stabili (erano allora riferiti i brani di Rm 12,6-13; 1Cor 12,7-11 e 28-31; Ef 4,11-12, già presentati *supra*). E non voleva assumerlo soltanto in quanto dono mirevole o del tutto speciale. Quindi, il termine «carisma» fu inteso nel senso biblico paolino, più ampio di quello usato da alcuni Padri conciliari nei loro interventi. Quando, per esempio, la commissione dovette trattare dei doni del tutto speciali cercando di collegarli con il ruolo della gerarchia, essa riprese un suggerimento di Ruffini del 1963 che non solo raccomandava che tutto si svolgesse con ordine, riprendendo il consiglio di 1Cor 14,40 – che riguarda le assemblee liturgiche e non spiega sufficientemente le relazioni intercorrenti tra la gerarchia e i carismi privati –, ma si facesse piuttosto riferimento al testo di 1Ts 5,19-21, che raccomanda di non estinguere lo Spirito, non disprezzare le profezie, esaminare tutto e conservare ciò che è buono. Nel 1964, si chiese che fosse intensificata l'affermazione della funzione gerarchica. La commissione rispose che ciò era già stato sufficientemente indicato nel testo.²

Da questa lettura dei testi conciliari possiamo concludere una chiara affermazione: a) della presenza dello Spirito Santo all'origine del *donum* della gerarchia; b) della doverosa verifica dei doni straordinari da parte dei pastori; c) della non voluta specificazione dell'idea di carisma, rinviandola al concetto presente nel *corpus* paolino; d) dell'esistenza di carismi comuni e altri che sono all'origine di ministeri stabili; e) dell'ordinazione di tutti i doni dello Spirito all'edificazione della Chiesa.

Il Concilio non volle, dunque, schierarsi con un'impostazione duale gerarchia-carisma. La comune origine del dono carismatico e gerarchico in Cristo e nello Spirito sono evidenti (LG, 4 e 19, che qui non tratteremo). È vero che alcuni Padri lessero le bozze dei testi con il timore di un capovolgimento dell'ordine ecclesiale e con una precomprensione cristocentrica classica, del resto comune

¹ «*Idem praeterea Spiritus Sanctus non tantum per sacramenta et ministeria populum Dei sanctificat et ducit eumque virtutibus ornat, sed dona sua "dividens singulis prout vult" (1Cor 12,11), inter omnis ordinis fideles distribuit gratias quoque speciales, quibus illos aptos et promptos reddit ad suscipienda varia opera vel officia, pro renovatione et ampliore aedificatione Ecclesiae proficua, secundum illud: "Unicuique datur manifestatio Spiritus ad utilitatem" (1Cor 12,7)*», LG, n. 12, EV/317.

² Cfr. GIL HELLÍN, *Concilii Vaticani II. Synopsis Lumen Gentium*, 98-101 e 1444-1445.

nei manuali *De ecclesia*. Il Concilio disse che, rimanendo valida la regola della verifica gerarchica dei carismi straordinari, non era su quella scia che voleva parlare dei doni dello Spirito nella Chiesa, e lasciava aperto l'approfondimento biblico sui carismi. Rimaneva agli studiosi il compito di sviluppare questi accenni dell'assise.

Dai testi conciliari e dalle conclusioni che abbiamo appena indicato si può dedurre che con Cristo c'è sempre insieme lo Spirito, sin dall'incarnazione (cfr. *Ad gentes*, 4), passando per tutti gli atti della *vita Christi* – nei quali si fonda la Chiesa – fino al giorno di Pentecoste in cui, insieme al Padre, invia lo Spirito sulla Chiesa.¹ La costituzione gerarchica della Chiesa veniva collegata non soltanto a Cristo ma pure allo Spirito, e i carismi venivano riferiti a Cristo e non soltanto allo Spirito Santo, anche se quest'ultima idea era già stata indicata da Pio XII nella *Mystici corporis*.

Il testo di LG n. 12 non si è fermato sull'appartenenza o meno dei carismi alla costituzione della Chiesa, forse perché non aveva voluto definire il termine in un modo preciso. Comunque, nell'enc. *Mystici corporis* troviamo una decisa condanna delle opinioni che restringono la struttura della Chiesa ai soli elementi gerarchici o ai soli elementi carismatici. Anche lì veniva indicata la presenza permanente di persone con doni carismatici nella Chiesa. Secondo il Pontefice, la progressiva creazione d'istituzioni ecclesiali lungo i secoli non soffocava i carismi né si doveva vedere il carisma come qualcosa di inutile in un momento di sviluppo istituzionale già avvenuto, in quanto nella Chiesa si trovano sempre insieme la struttura gerarchica e i doni carismatici.²

Così il Concilio presentava una rinnovata comprensione della struttura gerarchica della Chiesa più dinamica della precedente in quanto collegata contemporaneamente a Cristo e allo Spirito Santo. Secondo il Concilio, Cristo e lo Spirito insieme fanno sì che la Chiesa sia sacramento universale di salvezza.³ Nella teologia italiana, sono stati ben recepiti da autori come Dianich, Forte e Sartori⁴ il ruolo dello Spirito sia all'origine della Chiesa, sia nella realizzazione della sua

¹ «Hay una biografía de Jesús en la que actúan conjuntamente el Hijo y el Espíritu, y que culmina en la Resurrección y en Pentecostés, momento a partir del cual “su” Espíritu producirá en nosotros los efectos que produjo en su humanidad por medio de la participación en su gracia», J.R. VILLAR, *El Espíritu Santo y la Iglesia*, in J.J. ALVIAR (ed.), *El tiempo del Espíritu. Hacia una teología pneumatológica*, Eunsá, Pamplona 2006, 93; per un approfondimento teologico sulla non separazione delle missioni del Figlio e dello Spirito Santo sia durante il secolo xx che prima, cfr. *ibidem*, 86-91. Per l'analisi della presenza dello Spirito Santo in Cristo e nella Chiesa secondo AG, n. 4, cfr. CISLAGHI, *Per una ecclesiology pneumatologica*, 240-242.

² «Minime autem reputandum est hanc ordine digestam, seu “organicam”, ut aiunt, Ecclesiae Corporis structuram solis hierarchiae gradibus absolvi ac definiri; vel, ut opposita sententia tenet, unice ex charismaticis constare; qui quidem donis prodigialibus instructi, numquam sunt in Ecclesia defuturi», P10 XII, enc. *Mystici Corporis*, 29-VI-1943, AAS 35 (1943) 200. In una nota anteriore (p. 64) abbiamo offerto la traduzione ufficiale dell'Enchiridion delle Encicliche e quella della pagina web della Santa Sede, lasciando al lettore la libertà di giudicare l'accuratezza della traduzione del latino in italiano.

³ Cfr. P. RODRÍGUEZ, *Carisma e institución en la Iglesia*, «Studium» 7 (1966) 487-493.

⁴ Cfr. I. TIEZZI, *Il rapporto tra la pneumatologia e l'ecclesiology nella teologia italiana post-conciliare*, Pug, Roma 1999, 262-272. Più recentemente, cfr. CISLAGHI, *Per una ecclesiology pneumatologica*.

missione, e la sua presenza attiva nelle proprietà della Chiesa, nella comprensione della Rivelazione, nella sua trasmissione, ecc.

Rimaneva – e rimane ancora – da fare un approfondimento sul significato concreto della dinamicità della struttura gerarchica della Chiesa nella storia e sulle implicazioni strutturali degli interventi carismatici dello Spirito e di Cristo, ma le porte erano state ormai aperte. Poco dopo il Concilio, Rodríguez affermava che «nella Chiesa pellegrina questa dinamica vitale del Corpo di Cristo attraverso i carismi *non è adeguatamente distinta dall'attività gerarchica* perché il carisma altro non è che la manifestazione della grazia di Cristo, dell'unione vitale con Cristo, e questa unione non si produce nella Chiesa se non attraverso il ministero della gerarchia. I due fattori contribuiscono, ognuno a modo suo, alla crescita del Corpo». ¹ Forse nel futuro si troverà su questa scia della dinamicità della struttura gerarchica la soluzione per tanti fenomeni pastorali che sono sorti dopo il Concilio, l'ultimo dei quali è la costituzione di una struttura personale per i fedeli anglicani che vogliono unirsi alla Chiesa cattolica mantenendo una parte della loro tradizione. ² È pur vero che finché esiste una comprensione limitata della dinamicità degli elementi gerarchici della struttura della Chiesa, sarà difficile comprendere la natura ecclesiologica di molti eventi ecclesiali del secolo xx e dell'inizio del XXI.

VII. ANCORA SULLO SPIRITO SANTO NELLA CHIESA SECONDO CONGAR

Nelle considerazioni di Congar sulla pneumatologia del Concilio Vaticano II – nell'*Io credo lo Spirito Santo*, pubblicato tra il 1979 e il 1980 –, ritroviamo la comparazione tra l'aspetto visibile e spirituale, umano e divino, della Chiesa, studiato alla luce dell'unione delle due nature di Cristo. Questo aiutò il domenicano francese a riconoscere allo Spirito il ruolo di animatore della Chiesa in una prospettiva di evento, ³ uno Spirito che non è altro che lo Spirito di Cristo. Nel suo studio venivano riportati più punti in cui il Concilio aveva mostrato il ruolo attivo dello Spirito nella missione santificatrice della Chiesa, e in particolare nei sacramenti della Nuova Legge. Il domenicano francese si soffermava pure in ciò che l'assise conciliare aveva approvato riguardo i carismi, mostrando che la Chiesa non si costruisce soltanto tramite i mezzi istituiti ma anche con l'infinita varietà dei doni dello Spirito.

¹ RODRÍGUEZ, *Carisma e institución en la Iglesia*, 492-493, la traduzione dallo spagnolo è nostra, il corsivo è nell'originale.

² L'incipit della costituzione apostolica *Anglicanorum coetibus* (4-XI-2009), è già molto chiaro in questo aspetto: «In questi ultimi tempi lo Spirito Santo ha spinto gruppi anglicani a chiedere più volte e insistentemente di essere ricevuti, anche corporativamente, nella piena comunione cattolica e questa Sede Apostolica ha benevolmente accolto la loro richiesta», cioè, la Costituzione riconosce che proviene dallo Spirito il movimento per cui un gruppo di fedeli, che non è in comunione con la Chiesa cattolica, chiede di essere ricevuto *corporativamente* nella piena comunione cattolica. Il frutto di tale movimento dello Spirito è la creazione di una struttura gerarchica di tipo personale che sappiamo essere giuridicamente equiparata alle diocesi.

³ Cfr. CONGAR, *Je crois en l'Esprit-Saint*, 228-229; LG, n. 8a.

Congar aveva avuto l'occasione di sviluppare all'inizio degli anni Settanta questa teologia dei carismi declinandola in "teologia dei ministeri" la quale, secondo lui, offriva alla Chiesa una fisionomia un po' diversa da quella offerta dall'ecclesiologia "piramidale e clericale" (sic). Non ci interessa ora l'oggetto di questa teologia dei ministeri, in quanto sviluppatasi nel contesto polemico e nelle problematiche degli anni '60-'80, ma il fatto stesso della sua esistenza dimostra come Congar volesse porre come presupposto del suo discorso l'affermazione del ruolo dello Spirito nella *strutturazione* della Chiesa.

Un argomento tanto ampio poteva avere sviluppi diversi, infatti, nel libro *Io credo lo Spirito Santo* Congar affermava che lo Spirito fonda la Chiesa, e approfondiva le condizioni e i modi attraverso i quali ciò si realizza, citando anche testi conciliari che indicavano alcune delle funzioni della Terza Persona della Santissima Trinità: allo Spirito era affidata la garanzia dell'osservanza delle forme stabilite da Cristo per il governo della Chiesa (LG, 27); le strutture sociali della Chiesa erano al suo servizio (LG, 8); attualizzava il Vangelo e l'intelligenza della Parola di Dio (DV, 8 e 23); suscitava delle iniziative di vita religiosa e le vocazioni (LG, 44-45); in campo apostolico e missionario non di rado la Sua azione era anteriore all'azione di coloro ai quali era affidata la missione di governo della vita della Chiesa (AG, 29); era lo stesso Spirito che operava il rinnovamento della Chiesa affinché questa fosse sempre fedele al Suo Signore lungo il suo pellegrinaggio storico (LG, 9), ecc.¹ Possiamo continuare l'elenco delle azioni dello Spirito, ma riteniamo che queste siano sufficienti per rilevare ciò che ci interessa ribadire in questa sede: siamo davanti a un discorso sull'azione dello Spirito nella struttura della Chiesa e non in opposizione o concorrenza ad essa. Nelle conclusioni Congar abbandonava la considerazione dei testi conciliari – in cui aveva riconosciuto una vera pneumatologia – e considerava che era la stessa vita della Chiesa quella che si sviluppava sotto il soffio di Pentecoste; e sarà la prassi della vita ecclesiale a far sì che si sviluppi in futuro una riflessione sullo Spirito nella Chiesa.

Analizziamo adesso l'affermazione congariana dello Spirito quale soggetto che co-istituisce la Chiesa, poggiata su più riferimenti di sant'Ireneo di Lione e di altri Padri.² Il teologo francese considerava che lo Spirito non era venuto soltanto ad animare una istituzione ormai totalmente determinata nelle sue strutture,³ e percorrendo alcune opere di teologi, alcuni testi neotestamentari e alcuni eventi della storia della Chiesa primitiva, concludeva affermando che l'opposizione tra carisma ed istituzione non era teologicamente corretta, anche se la storia ci offriva esempi di tensione tra funzioni istituite e funzioni di

¹ Cfr. CONGAR, *Je crois en l'Esprit-Saint*, 231-232.

² Per rigore bisogna indicare che la comparazione dell'invio del Figlio e dello Spirito con le due mani di Dio era applicata all'uomo, che attraverso le due missioni divine diventa immagine e somiglianza di Dio, e non era direttamente usata per la Chiesa, cfr. IRENEO DI LIONE, *Adversus Haereses*, v, 6, 1. Di fatto, non vi è alcun ostacolo serio per la sua applicazione alla Chiesa.

³ Cfr. CONGAR, *Je crois en l'Esprit-Saint*, 249.

tipo carismatico. Secondo lui tale opposizione era frutto dell'interpretazione formulata da alcuni e non di un'attenta analisi della realtà delle cose. A suo avviso, l'ecclesiologia aveva avuto la tendenza di subordinare i carismi all'autorità istituita – come ad esempio nei trattati *De ecclesia* di taglio apologetico –; per poi passare ad una tappa successiva in cui l'organismo ecclesiale sembrava avere una struttura tutta carismatica, in cui il momento istituzionale aveva un posto secondario. Quando nel 1980 Congar scrisse le sue idee, si trovava di fronte ad uno scenario fin troppo dualistico in cui si distingueva l'istituzione proveniente da Cristo ed i liberi interventi dello Spirito. Il cardinale francese descriveva l'ambiente di allora precisando che se da una parte c'erano l'apostolato ed i mezzi della grazia di cui Gesù aveva istituito i principi, accompagnati dall'azione dello Spirito, dall'altra vi era una specie di "settore libero" dove agiva soltanto lo Spirito. Arrivato a questa ultima idea, Congar si riferiva agli studi inclusi nei suoi *Saggi sul mistero della Chiesa* e alle critiche a lui rivolte per il cosiddetto "settore libero" accordato allo Spirito, ammettendo di essersi sbagliato perché si era dimenticato di considerare che in quel settore libero v'era pure il Cristo glorificato, sempre unito al Consolatore. Le citazioni di san Paolo sono molte e non occorre adesso esemplificarle.

Insomma, per Congar la co-istituzione andava letta in modo tale che l'unione di Cristo con lo Spirito non venisse mai meno.¹ L'azione del Signore tramite e con lo Spirito non si riduceva a una semplice attuazione delle strutture d'Alleanza fondate dal Cristo terreno, cioè prima della Ascensione. L'azione di Cristo con e tramite lo Spirito era stata e sarà sempre presente nella storia, tante volte con novità, ma sempre portando a compimento l'opera di Cristo, edificare il suo corpo che è la Chiesa; quindi sempre in conformità con il Vangelo e con il kerygma apostolico. Congar chiudeva il primo capitolo del secondo volume con una verità spesso ribadita in altri momenti del libro: la correttezza di un discorso sullo Spirito Santo nella Chiesa dipende dal suo riferimento costante all'opera di Cristo e alla Parola di Dio.²

Alla fine di questo percorso possiamo notare come negli anni Congar abbia cambiato il modo di vedere il rapporto Spirito-Chiesa, e ricordiamo che soltanto poco tempo fa si è cominciato a studiare la portata ecclesiologica di questo passaggio dal vedere il ruolo dello Spirito come animatore della vita della Chiesa già fondata e strutturata da Cristo, al ruolo di soggetto che co-istituisce

¹ Attualmente nell'ambito cattolico è uso comune affermare la presenza dello Spirito insieme a Cristo nella fondazione della Chiesa, nel senso di superare le posizioni opposte della teologia cattolica classica (accento cristologico nella fondazione della Chiesa) e la posizione protestante (accento pneumatologico), cfr. C. IZQUIERDO, *El Espíritu Santo en la historia. Dimensión pneumatológica de la teología fundamental*, in ALVIAR, *El tiempo del Espíritu*, 72-73. Non è tanto comune trarre conseguenze specifiche della presenza delle due Persone divine nella fondazione della Chiesa per superare o rispondere all'opposizione tra le cosiddette strutture carismatiche e istituzionali della Chiesa.

² Cfr. CONGAR, *Je crois l'Esprit-Saint*, 243-254. Questa idea fu recepita dalla teologia italiana. Ad esempio, cfr. M. SEMERARO, *Mistero, Comunione e Missione. Manuale di ecclesiologia*, Edb, Bologna 1996, 90-91.

la Chiesa insieme a Cristo.¹ È facile capire che la percezione del modo in cui le missioni divine si svolgono nella Chiesa può influenzare considerevolmente la nostra impostazione ecclesiologicala. Congar ne è un tipico esempio.

VIII. ULTERIORI SVILUPPI TEOLOGICI

Oltre al noto scritto di H. Mühlen, *Una mystica persona*, e all'evoluzione di Congar, altri teologi si sono soffermati sul ruolo dello Spirito nella Chiesa. Bruno Forte, per citarne uno, confermando il superamento del crismomonismo di Congar, ha focalizzato l'attenzione sul ruolo dello Spirito Santo nella celebrazione eucaristica, dalla quale sorge la Chiesa.² Si tratta di una prospettiva originale del teologo napoletano in cui si unisce lo studio dei teologi ortodossi ai testi conciliari, dai quali ha tratto il suo interesse per la pneumatologia e per l'ecclesiologia eucaristica. Per certi versi ci ricorda ciò che abbiamo già considerato nella visione di Florovskij anche se Forte si ispira soprattutto ai testi conciliari.

Nella ricerca sull'ecclesiologia eucaristica nei testi conciliari, mons. Bruno Forte fa notare che la costituzione *Lumen gentium*, in alcuni capitoli, ha integrato il ruolo dello Spirito Santo nella teologia dell'Eucaristia.³ Tale opinione non era isolata, ma più che cercare la paternità dell'idea, ci sembra importante soffermarci sulla coscienza dell'azione dello Spirito Santo non soltanto nei carismi ma anche nei sacramenti celebrati dai ministri insieme a tutta la Chiesa. L'idea dell'azione del Paraclito anche e specificamente nei sacramenti comparve nella teologia sacramentaria dopo la seconda guerra mondiale e lentamente si estese all'ecclesiologia. Dopo il Concilio essa affiorò con più consapevolezza.⁴

Tra gli autori che hanno studiato il rapporto fra dimensione carismatica e istituzionale della Chiesa vi è Angelo Scola. Sono molte le pubblicazioni del porporato in campo ecclesiologicalo negli ultimi trent'anni. Useremo qui il libro sulla Chiesa pubblicato nel 2005, *Chi è la Chiesa*, perché in esso si raccolgono le sue principali riflessioni sull'argomento. Lo studio ha il peculiare scopo di offrire una cornice ecclesiologicala a una questione che fu molto acuta negli anni Ottanta e che attende ancora un ulteriore sviluppo, cioè la natura e il posto dei "movimenti" nella Chiesa. Il cardinale italiano mette in guardia contro quelle letture che oppongono ai movimenti sorti di recente le realtà di «antica istituzione» (diocesi, parrocchie e associazioni tradizionali). Secondo lui, i problemi pratici connessi al sorgere di questi movimenti non devono portarci a una lettura di questi due tipi di realtà quasi fossero due organismi a se stanti, compiuti o paralleli. «Questa contrapposizione – afferma il porporato – nasce dall'ipotesi, spesso implicita, che movimenti e diocesi (parrocchie) siano, appunto, due real-

¹ Cfr. FAMERÉE, *L'ecclésiologie d'Yves Congar avant Vatican II*, 450-451.

² Cfr. B. FORTE, *Chiesa icona della Trinità. Breve ecclesiologia*, Queriniana, Brescia 1985, 48-50.

³ Cfr. IDEM, *La Chiesa nell'Eucaristia. Per una ecclesiologia eucaristica alla luce del Vaticano II*, M. D'Auria, Napoli 1988, 220-223.

⁴ Cfr. J.L. RIERA CASADEVALL, *El Espíritu Santo y los sacramentos en la teología católica actual*, Diss., Pusc, Roma 1996.

tà in se compiute e separate dall'origine». ¹ Per certi versi ci sembra ritrovare qui l'avvertimento di Congar che chiedeva di non interpretare le tensioni storiche come opposizioni tra carisma e istituzione. Esistono però alcune differenze.

Le letture che Congar aveva davanti a sé subordinarono la dimensione istituzionale a quella carismatica o vice versa. Ognuna di esse era riferita specificamente a una delle due Persone divine inviate dal Padre: il Verbo incarnato o lo Spirito. Le letture che Scola ci presenta mostrano due tipi di soggetti in sé compiuti, più che due dimensioni. Gli uni sono "antichi" e gli altri sono "nuovi". Non troviamo nella sua analisi l'idea che gli uni prevalgano sugli altri, bensì una questione di articolazione pastorale. Inoltre, ognuno dei due soggetti è in collegamento con tutte e due le Persone divine inviate dal Padre. Anche se i tempi sono ormai cambiati, il rischio di letture che esaltino la dualità rimane alto.

Siamo certamente di fronte ad un discorso che proviene da una problematica più precisa e circoscritta rispetto a quelle precedentemente studiate, ma nondimeno interessante per i suoi risvolti. Sembra che oggi emerga ancora una lettura in cui strutture istituzionali (nel senso di antiche) e carismatiche (nuove) sembrano opporsi. Oltre al solito monito di non dover estrapolare una difficoltà pratica trasformandola in problema teologico, il cardinale Scola indica una strada teologica per evitare il dualismo in agguato: «si tratta di guardare, alla luce della Rivelazione, al *fatto cristiano*, ossia *all'evento di Gesù Cristo morto e risorto*, cioè del Figlio incarnato del Padre *che*, per opera dello Spirito, *si rende presente*, nella Chiesa e attraverso la Chiesa, *all'oggi della storia*, comunicandosi, in modo gratuito e sorprendente, a uomini concretamente situati». ² In questa soluzione al dualismo il cardinale ci presenta l'azione di Cristo e dello Spirito in un modo non dissimile a quello che abbiamo già trovato in Möhler. Infatti, il ruolo dello Spirito è, tra l'altro, quello di sostenere «il cammino degli uomini che aderiscono a Gesù [...] attraverso i cosiddetti *carismi*». ³ Il carisma non è estraneo all'istituzione gerarchica né a Gesù Cristo. «Il singolare sostegno che lo Spirito offre alla libertà attraverso i carismi ci permette di capire perché, nella vita della Chiesa, la dimensione carismatica sia coesistente a quella istituzionale: esse pertanto non vanno concepite dialogicamente, ma dentro un'unità organica». ⁴

La lettura di Scola ci mostra che l'azione dello Spirito è tesa a incarnare negli uomini la vita di Cristo. Non c'è vita di Gesù Cristo che non avvenga tramite l'azione dello Spirito e tale azione rende concreta la vita ecclesiale e cristiana. Prendendo in prestito le parole del cardinale, ciò vuol dire che la Chiesa non vive nella pura astrazione perché non vive fuori dalla persona socialmente e storicamente situata. Possiamo capire così che l'unione organica della missione del Figlio e dello Spirito nella Chiesa è una costante finalizzata a rendere reale il

¹ A. SCOLA, *Chi è la Chiesa? Una chiave antropologica e sacramentale per l'ecclesiologia*, Queriniana, Brescia 2005, 199.

² *Ibidem*, 200.

³ *Ibidem*, 217.

⁴ *Ibidem*, 217-218.

fatto della presenza di Cristo tra gli uomini, nella *communio*, e a trasmetterlo. Le somiglianze con la dottrina möhleriana sono molto evidenti. Il cardinale Scola conclude che carismi e movimenti sono costitutivi dello storico autorealizzarsi della Chiesa, e proprio perciò richiedono il discernimento della gerarchia.

Prendiamo atto della proposta di Scola, l'articolazione essenziale tra le missioni del Verbo e dello Spirito, che permettono di capire la presenza di Cristo nella Chiesa oggi e la spinta missionaria di quest'ultima intesa come *traditio Christi*. All'interno di questa visione i carismi e i movimenti sono momenti *costitutivi*. Questa impostazione ecclesiological respinge l'opposizione artificiale tra carisma e istituzione. Ci ricorda le idee di Möhler, per cui la Chiesa è oggi qui sulla terra grazie alla presenza in essa dello Spirito e rammenta anche quelle di Congar sulla fondamentale unità delle due missioni divine e il superamento della polarità, anche se declinate da Scola nell'antropologia cristiana o, se vogliamo, in una antropologia ecclesiological. In conclusione, siamo davanti a un'idea assai specifica di Chiesa: *i cristiani unti dallo Spirito* per trasmettere *Gesù vivo* agli altri; essa non si vede soltanto in funzione della trasmissione di una idea o di una forma storicamente determinata di seguire Cristo.

IX. IL DOCUMENTO DELLA COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE DEL 1985

Nell'ottobre del 1985 la Commissione Teologica Internazionale (d'ora in poi CTI) – allora presieduta dal cardinale Joseph Ratzinger – pubblicò un documento su *Temi scelti di ecclesiologia*. Tutti i temi ivi trattati prendono spunto dalla lettura e ricezione della costituzione dogmatica *Lumen gentium*. In esso si trovano alcune affermazioni che possono chiarire il ruolo dello Spirito nella Chiesa.

Il documento della CTI affermava che non si poteva parlare di Chiesa, nel senso pieno e teologico del termine, se non dopo la Pasqua, comprendendola come una comunità composta di ebrei e di pagani uniti nello Spirito Santo (cfr. Rm 9,24). Questa dichiarazione non intendeva considerare la Chiesa come qualcosa di separato dalle azioni di Cristo nella sua vita prepasquale in quanto tendenti alla fondazione della Chiesa, né autorizzava a comprendere la Chiesa in discontinuità con la sua preparazione veterotestamentaria.¹ Il documento considerava la fondazione della Chiesa non associata ad un determinato e specifico momento della vita di Gesù Cristo, ma piuttosto in collegamento con tutta la sua opera e la sua vita: «la fondazione della Chiesa presuppone l'insieme dell'opera salvifica di Gesù [...] come pure la missione dello Spirito».² L'invio dello Spirito compariva dunque come una delle tappe della fondazione della Chiesa e non come qualcosa avvenuto quando la Chiesa era già stata fondata. In pratica, nessuna delle tappe fondatrici, presa da sola, poteva costituire il tutto. La fondazione della Chiesa andava intesa, quindi, come un processo storico all'interno dei diversi

¹ Cfr. CTI, *Temi scelti di ecclesiologia*, 7-x-1985, n. 1.2, EV 9/1674.

² CTI, *Temi scelti di ecclesiologia*, n. 1.3, EV 9/1676.

momenti della Rivelazione, e «in questo medesimo svolgimento si costituisce la struttura fondamentale permanente e definitiva della Chiesa». ¹

Dopo un decisivo riferimento all'azione fondatrice di Cristo, all'attuale rapporto tra Cristo e la Chiesa tramite lo Spirito, e all'importanza dell'immagine del corpo di Cristo, il documento studiava l'immagine del popolo di Dio. Tra altre cose, vi leggiamo che lo Spirito inviato dal Padre e dal Figlio esaltato alla destra del Padre, diventa principio della Chiesa e la costituisce quale corpo e sposa di Cristo. Lo Spirito è il garante e mediatore della continuità tra Gesù Cristo e la Chiesa (n. 3.1); inoltre, Gesù Cristo e lo Spirito sono all'origine del nuovo popolo di Dio, e ciò che lo edifica – oltre alla volontà dell'uomo di rispondere a Dio – è la struttura istituzionale costituita a tale fine.

In seguito, il documento indicava alcuni elementi appartenenti alla struttura istituzionale: la parola di Dio, la nuova legge, l'Eucaristia e i sacramenti, i carismi e ministeri (n. 3.2), anch'essi aventi come finalità l'edificazione del popolo di Dio. Non ci sono elementi che appartengano specificamente allo Spirito Santo o a Gesù Cristo: essi sono tutti caratterizzati come struttura istituzionale al servizio del popolo e riferiti nel loro insieme a Gesù Cristo e allo Spirito, senza opposizioni né esclusività. Anzi, ciò che caratterizza il popolo di Dio, sempre secondo il documento della CTI, è la memoria e l'attesa di Gesù Cristo.

Il testo tornava più avanti sul ruolo dello Spirito. Leggiamo che «il nuovo popolo di Dio riceve la sua "consistenza" di popolo dallo Spirito Santo. Secondo le parole dell'apostolo Pietro, ciò che era "non-popolo" non può divenire un "popolo" (cfr. 1Pt 2,10) se non mediante colui che unisce dall'alto e dall'interno al fine di realizzare l'unione in Dio. Lo Spirito Santo fa vivere il nuovo popolo di Dio nella memoria e nell'attesa di Gesù Cristo e gli conferisce la missione di annunciare la buona novella di questa memoria e di quest'attesa a tutti gli uomini». ²

Un'ultima specificazione della struttura della Chiesa compariva nella prima parte del capitolo 5 del documento, in cui si ribadiva che la struttura essenziale comprende tutto ciò che deriva dall'istituzione divina mediante la fondazione operata da Gesù Cristo e il dono dello Spirito Santo (*iure divino*). Tale struttura possiede sempre una specifica figura e un'organizzazione (*iure ecclesiastico*) frutto entrambi di elementi storici e contingenti. Questa è la ragione per cui la figura storico-specifica della Chiesa è normalmente soggetta a cambiamenti e possono in essa notarsi legittime differenze (nel tempo e nello spazio). La diversità delle possibili organizzazioni rimanda comunque all'unità della struttura, e non

¹ *Ibidem*, n. 1.4., EV 9/1679. Commentando questa idea, Rodríguez affermava: «La distribuzione di funzioni a cui accennavamo prima – Cristo istituisce, lo Spirito anima quel che è stato istituito – denota uno schematismo che non rispecchia la coimplicazione storico-salvifica del Figlio e dello Spirito, come "mani" del Padre per la nascita della Chiesa [...] la Chiesa può essere capita solo nell'interezza del processo salvifico che la fa nascere», P. RODRÍGUEZ, *Verso una considerazione cristologica e pneumatologica del Popolo di Dio*, in P. RODRÍGUEZ (a cura di), *L'ecclesiologia trent'anni dopo la «Lumen Gentium»*, Armando, Roma 1995, 162-163.

² CTI, *Temi scelti di ecclesiologia*, n. 3.4, EV 9/ 1696.

vi è neutralità né separazione fra figura storico-specifica della Chiesa e la sua struttura essenziale: quest'ultima non si dà se non in figure specifiche (n. 5.1). Infine, il documento considerava che, su alcuni punti, «specificare con certezza ciò che dipende dalla struttura e dalla forma (o organizzazione) può richiedere un delicato discernimento» (in latino *haud facile est*).

Uno sguardo d'insieme ai dati qui sopra riportati, ci consente di concludere che il documento della CTI afferma con chiarezza come l'opera di Gesù Cristo e dello Spirito Santo siano all'origine della fondazione della Chiesa. Nello svolgimento storico della missione delle due Persone divine, che porta alla sua fondazione, si costituisce la struttura fondamentale della Chiesa. Questo concetto di struttura fondamentale e permanente (sic) della Chiesa è di grande interesse perché rimanda simultaneamente a Gesù Cristo e allo Spirito; essa non si dà soltanto in un determinato atto, ma ha un'origine progressiva nella Rivelazione della Nuova Alleanza. Il documento sembra voler andare oltre l'impostazione cristocentrica classica e, allo stesso tempo, escludere un'impostazione tipica degli anni 60'-80' in cui si distingueva la struttura sorta dall'azione di Gesù Cristo – cosiddetta istituzionale e fissa – da quella sorta dall'azione dello Spirito Santo – chiamata carismatica e storicamente variabile –, opposte tra loro, oppure sorte in diversi momenti della vita della Chiesa.¹

L'idea di "struttura" impiegata dal documento sembra più centrata sugli elementi dai quali proviene la collocazione ecclesiologica dei cristiani come membri della Chiesa stessa: i sacramenti, i carismi, la nuova legge, le funzioni ministeriali e via dicendo. In molti ambiti teologici tali elementi "collocano" le persone che li ricevono nella Chiesa e, allo stesso tempo, in una relazione specifica tra loro. Ma il termine "struttura", così come viene usato dal testo della CTI, non riguarda tanto il rapporto vicendevole fra le persone originato da tali elementi, quanto *gli elementi in se stessi*. In pratica, siamo davanti ad una idea di struttura alquanto separata dalle persone.

Inoltre, il documento afferma chiaramente che grazie allo Spirito la Chiesa è sia corpo che sposa *di Cristo*. Egli fa sí che la Chiesa sia sacramento *della vita in Cristo* (esercizio della memoria e attesa). Il ruolo dello Spirito nella struttura viene affermato non soltanto come vivificatore o animatore di una realtà anteriore alla Pentecoste e alla Sua azione, ma pure come fondamento di tale realtà: senza di Lui la struttura sacramentale della Chiesa non esisterebbe nei tratti essenziali voluti da Dio sin dall'inizio. Vi è pure un'indicazione sulla differenza tra struttura essenziale (in cui compaiono Cristo e lo Spirito) e organizzazione concreta della Chiesa. Il contesto in cui il documento operava questa distinzione si basava sul rapporto delle chiese particolari con la Chiesa universale, all'epoca approfondito. È interessante rilevare la ricchezza di possibilità storiche

¹ L'influsso del libro di H. Küng sulla Chiesa, l'influsso di alcuni teologi della liberazione come L. Boff, e anche di altre opinioni teologiche, si faceva sentire con più forza in quegli anni. Ovviamente, qui non vogliamo riportare tutte le opinioni che ci furono ma piuttosto riferirci al nocciolo dell'impostazione che si può apprezzare in più discorsi.

in cui la struttura fondamentale della Chiesa si realizza, l'aperta conferma della dinamicità della struttura gerarchica e l'armonia che dovrebbe presiedere ogni sua realizzazione specifica. Infine, il documento sembra confermare la lettura del Concilio Vaticano II già analizzata.

X. L'EVOLUZIONE DELL'IDEA DI STRUTTURAZIONE SACRAMENTALE
DELLA CHIESA IN PEDRO RODRÍGUEZ

Un'ultima riflessione prima di giungere alla conclusione del nostro percorso storico: il ruolo accordato allo Spirito Santo nella strutturazione sacramentale della Chiesa secondo il pensiero del teologo spagnolo Pedro Rodríguez.

Il tema compare esplicitamente in un articolo dell'anno 1985 e, otto anni dopo, nel 1993, lo troviamo sviluppato nello studio, *La Chiesa alla luce della sua struttura*, pubblicato in varie lingue.¹ Esiste anche un terzo studio pubblicato in italiano e spagnolo, dell'anno successivo, in cui l'autore si concentra sull'origine cristologica e pneumatologica della Chiesa.

Il primo elemento da rilevare è un principio di ecclesiologia generale conforme con il Concilio Vaticano II: la Chiesa, finché cammina in questo mondo, è *sempre e allo stesso tempo* comunione con Dio e sacramento della comunione con Dio e in quanto sacramento della comunione con Dio, ha un momento strutturale, un modo costitutivo in cui la comunità dei cristiani si attua e un modo di realizzare la comunione salvifica. Sin dall'inizio la Chiesa è una comunità spirituale che ha *allo stesso tempo* una struttura sociale e istituzionale. Non c'è mai stato un primo momento caratterizzato da una molteplice partecipazione indeterminata in seguito al quale i cristiani si sono dati da se stessi un'organizzazione strutturale – di fatto mutevole nel tempo – né vi è stata una prima comunità tutta invisibilmente strutturata che tramite un processo di assimilazione di forme storico-culturali abbia acquisito una struttura sociale. Entrambi i casi separerebbero la comunità di persone dalla corrispondente struttura sociale.² Quell'«allo stesso tempo», sempre secondo Rodríguez, esclude la priorità cronologica della comunità nei confronti della società strutturata ed esclude la sovrapposizione delle due. Comunità e società strutturata sono due dimensioni dell'unica realtà che è il sacramento della Chiesa.³

¹ Lo studio del 1985 era *El concepto de estructura fundamental de la Iglesia*, in A. ZIEGENAUS, F. COURTH, P. SCHÄFER (Hrsg.), *Veritati catholicae. Festschrift für Leo Scheffczyk*, Pattloch, Aschaffenburg 1985, 237-246. Quello del 1993 è un paragrafo all'interno di un capitolo ecclesiologico: Cap. 1, II. *La Iglesia comprendida en su estructura fundamental*, in P. RODRÍGUEZ, F. OCÁRIZ, J.L. ILLANES, *El Opus Dei en la Iglesia. Introducción eclesiológica a la vida y el apostolado del Opus Dei*, Rialp, Madrid 1993², 45-69, la versione italiana reca il titolo *La Chiesa alla luce della sua struttura*, in P. RODRÍGUEZ, F. OCÁRIZ, J.L. ILLANES, *L'Opus Dei nella Chiesa. Ecclesiologia, vocazione, secolarità*, Piemme, Casale Monferrato 1993, 43-68.

² Cfr. RODRÍGUEZ, *Verso una considerazione cristologica*, 170-171.

³ Cfr. IDEM, *El concepto de estructura fundamental de la Iglesia*, 241-242. Un testo più recente dove si mostra la manifestazione conciliare di questa simultaneità teologica tra *communio* e *sacramentum* nella Chiesa, cfr. CISLAGHI, *Per una ecclesiologia pneumatologica*, 221-222.

Rodríguez concepisce la Chiesa, realtà unica con due dimensioni o momenti distinti, nella sua origine cristologica-pneumatologica. Essa è sempre una convocazione-congregazione realizzata da Dio tramite Gesù Cristo nello Spirito Santo.¹ Perciò la Chiesa è sulla terra una comunità di persone e *simultaneamente* una comunità con una struttura sociale. Scrive Rodríguez: «è Dio che chiama e congrega gli uomini nel Popolo di Dio, e Dio ha stabilito una volta per tutte l'“economia” di questa chiamata e congregazione, cioè, il suo modo proprio di convocare-congregare».²

L'Autore afferma che tale economia ha come elementi importanti la Parola e i sacramenti che imprimono carattere, configurando la comunità tramite l'azione dello Spirito in una partecipazione differenziata al sacerdozio di Cristo. È un'azione permanente di Dio Padre nella missione del Figlio e dello Spirito nella Chiesa, e allo stesso tempo un'azione che trascende le singole persone così chiamate. Questa specificità dell'azione divina nella Chiesa che si incarna nelle persone chiamate e congregate e allo stesso tempo le trascende, rende manifesta la struttura e permette di parlare della Chiesa come istituzione.

La struttura della Chiesa compare così, agli occhi di Rodríguez, come una realtà che allo stesso tempo è permanente, trascende le persone, ma non esiste se non in esse. La struttura sociale della Chiesa non è, secondo lui, qualcosa che esiste nei libri o nelle leggi bensì solo nelle persone. Inoltre, la struttura fondamentale della Chiesa rispetto alla differenziazione delle sue parti ed elementi ha una sua unità anteriore in senso ontologico e concettuale e non in senso cronologico. Il mistero della *communio* si manifesta nell'unità e totalità del *sacramentum* (la Chiesa in quanto possiede struttura sociale).

Tale azione di Dio è permanente nella Chiesa, un'azione che la ricrea continuamente tramite la Parola e i sacramenti. Nello schema di Rodríguez abbiamo così Gesù Cristo che, insieme con il Padre, invia lo Spirito nella Parola e nei sacramenti, rendendo la Chiesa struttura sacramentale e realtà di comunione. La struttura – la Chiesa in quanto istituzione – è assunta dallo Spirito di Cristo allo scopo di celebrare e amministrare i sacramenti.³

Il teologo spagnolo continua la sua spiegazione esaminando il carattere sacerdotale della comunità e della sua struttura (cfr. LG, 11), affermando a più riprese che l'azione dello Spirito Santo si realizza nei sacramenti che danno, allo stesso

¹ «La Chiesa nasce e si mantiene, come unità strutturata, grazie all'“unzione dello Spirito”, con la quale il Padre e il Figlio “cristificano” la Chiesa in modo analogo a come il Padre ha fatto, del suo Figlio fatto uomo, il “Cristo”. C'è molto a che vedere con la polemica tra i binomi istituzione/struttura e comunità/comunione», RODRÍGUEZ, *Verso una considerazione cristologica*, 170. Come si vede, l'autore fa un collegamento diretto tra considerazione cristologica e pneumatologica della Chiesa e polemica struttura-comunione; questo collegamento non compare nel lavoro di 1985.

² RODRÍGUEZ, *Verso una considerazione cristologica*, 172.

³ Occorre indicare che l'azione di Cristo prima della Pasqua è intesa da Rodríguez come azione nello Spirito. Le azioni di Cristo prima della passione, morte e risurrezione sono sempre compiute *nello Spirito*, perché Egli era, sin dall'incarnazione, l'unto dello Spirito. La cristologia di Rodríguez nei testi che abbiamo indicato è pneumatologica, e la sua comprensione dell'azione dello Spirito nella Chiesa è sempre cristocentrica.

tempo, origine e struttura alla Chiesa. In seguito sostiene che lo Spirito struttura la Chiesa anche tramite i carismi, e lo fa permanentemente.¹

Questa seconda azione permanente dello Spirito non nega che vi sia la permanenza e stabilità anche nel primo nucleo strutturale in cui Battesimo, Confermazione e Ordine configurano la Chiesa nella sua strutturazione sacerdotale costituita da *fedeli* e da *ministri ordinati*. Rodríguez ritiene infatti che la seconda azione dello Spirito sia strutturalmente legata alla prima dimensione della struttura della Chiesa.² Quindi l'azione strutturante dello Spirito nella Chiesa non si esaurisce nella sola donazione *sacramentale* con la quale configura i fedeli a Cristo sacerdote nei suoi *tria munera*. Nel dinamismo dello Spirito vi è infatti una continua donazione *carismatica* alla comunità sacerdotale così organicamente strutturata, che ricade sui fedeli e sui ministri sacri originando altre posizioni strutturali nella Chiesa o modalizzando "carismaticamente" la struttura originata dall'azione sacramentale dello Spirito. È interessante accennare brevemente alle conclusioni del discorso di Rodríguez nelle quali riconosce che tale strutturazione interna si coniuga in una strutturazione esterna secondo una doppia forma: come Chiesa universale e come comunione di Chiese particolari.

Ci interessa qui mettere in risalto due aspetti del discorso di Rodríguez. Il primo è la frequente sottolineatura del ruolo strutturante che lo Spirito Santo ha nella Chiesa: configurando i fedeli con Cristo sacerdote, lo Spirito fa sì che la Chiesa diventi sacramento della comunione salvifica. Si tratta del superamento della posizione cristocentrica unilaterale classica, un superamento già tratteggiato nei testi conciliari, ma che con Rodríguez assume una posizione che rende più manifesto il ruolo dello Spirito, chiare sono le somiglianze con ciò che Congar affermava alla fine degli anni '70. Il secondo è il doppio momento strutturante in cui lo Spirito e Cristo agiscono: una donazione sacramentale e una donazione carismatica che non sono né in concorrenza né in opposizione fra loro. La priorità spetta, secondo Rodríguez, alla donazione *sacramentale*, che configura i fedeli secondo una determinata partecipazione al sacerdozio di Cristo modellata carismaticamente nella seconda donazione. La seconda donazione non agisce soltanto all'interno della donazione *sacramentale* ma agisce anche al di fuori di essa. Bisogna aggiungere che secondo il pensiero del teologo spagnolo, come per altri teologi, questa seconda azione dello Spirito Santo sembra

¹ Anche L. Sartori (che studieremo in un'altra sede) e H. Mühlen affermano che la Chiesa si struttura in modo permanente tramite i carismi, ma ognuno di loro ha la sua impostazione particolare e tutte e due presentano differenze quando comparate con quelle di Rodríguez. Nel caso di Mühlen, per esempio, si tratta di affermare che i «carismi straordinari» esistono sempre nella Chiesa e questa loro esistenza non è qualcosa di accidentale, piuttosto appartiene all'essenza della Chiesa, cfr. MÜHLEN, *Una mystica persona*, 686. Nell'ambito della canonistica E. Corecco, anche lui sostenitore del carisma quale elemento costituente della Chiesa ma non condividendo la posizione di Sartori, affermava che l'ipoteca ideologica messa al carisma aveva impedito al legislatore di usare il termine nel Codice di diritto canonico, cfr. E. CORECCO, *Institution and Charism with reference to Associative Structures*, in IDEM, *Canon Law and Communio. Writings on the Constitutional Law of the Church*, Lev, Città del Vaticano 1999, 326.

² Cfr. RODRÍGUEZ, *La Iglesia comprendida en su estructura fundamental*, 45-53.

avere un carattere di permanenza – appartiene alla struttura fondamentale della Chiesa – con indipendenza dal carisma specifico che le viene offerto. Con altre parole, tale permanenza non significa che un determinato carisma sia permanente, e sì che ci saranno sempre carismi.

Più di recente, nell'ottobre 2009, Rodríguez è tornato sull'argomento della dimensione carismatica della struttura fondamentale della Chiesa con qualche approfondimento di tipo epistemologico.¹ È interessante rilevare che egli ribadisce il carattere primario e fondamentale della strutturazione sacramentale della Chiesa in dipendenza dalla partecipazione al sacerdozio di Cristo e soltanto in un secondo momento riprende la strutturazione della Chiesa proveniente del fenomeno carismatico. È dunque suo intento sottolineare l'importanza della strutturazione sacramentale mostrando che essa è anche azione dello Spirito Santo.² Si percepisce inoltre l'orizzonte storico-salvifico in cui la struttura della Chiesa viene considerata: visto il suo carattere primariamente sacerdotale o, se vogliamo, di partecipazione al sacerdozio di Cristo, la struttura appartiene alla Chiesa in quanto quest'ultima è *sacramentum* o *medium salutis*. La caratterizzazione carismatica di tale struttura non cambia l'essenziale specificazione originata dai sacramenti. Tale orizzonte era meno presente nel testo di 1985, anche se già allora il carattere sacerdotale della struttura della Chiesa compariva con chiarezza.

Rodríguez vede la riflessione sulla struttura della Chiesa fortemente in relazione con l'autocoscienza che la Chiesa – guidata dallo Spirito – ha in ogni momento della sua storia. È nella storia che la Chiesa discerne le realtà presenti da sempre in essa e, tra queste, la struttura del *sacramentum salutis* necessaria per arrivare alla definitiva *communio* degli uomini con Dio e tra loro,³ indicando che la struttura fondamentale della Chiesa si offre alla riflessione teologica soltanto attraverso le forme storiche in cui si svela la sua struttura originaria. È in esse che si manifestano gli elementi fondamentali, in un determinato livello di sviluppo, aperto ad altre maturazioni.

Nello studio di tali realtà storiche si avverte anche – sempre secondo Rodríguez – il livello di coscienza di “struttura fondamentale” che avevano i cristiani

¹ Cfr. P. RODRÍGUEZ, *La estructura fundamental de la Iglesia. Consideración sistemática*, in REAL ACADEMIA DE DOCTORES DE ESPAÑA, *Discurso pronunciado en el acto de toma de posesión como académico de número de la Real Academia de doctores de España por el Ilmo. Sr. Dr. D. Pedro Rodríguez García y contestación del académico Excmo. y Revmo. Sr. Dr. D. Juan Antonio Martínez Camino el día 7 de octubre de 2009*, Madrid 2009.

² Come si sa, durante il secolo scorso la teologia sacramentaria si è evoluta da una considerazione prevalentemente cristologica dei sacramenti a una impostazione più attenta all'azione dello Spirito Santo nei sacramenti, cfr. RIERA CASADEVALL, *El Espíritu Santo y los sacramentos*; A.M. TRIACCA, *La presenza e l'azione dello Spirito Santo nella celebrazione dei Sacramenti*, «Liturgia» 19 (1985) 26-62; A. MIRALLES, *I Sacramenti cristiani. Trattato generale*, Apollinare Studi, Roma 1999, 319-336.

³ In realtà, questo riferimento alla vita vissuta nella storia non è nuovo nel discorso del Nostro. Parlando della comprensione che gli Apostoli avevano della Chiesa nei primi anni dopo la Pentecoste, afferma: «le parole dello Spirito Santo penetrano nella storia che la Chiesa nascente vive, e portano gli Apostoli alla comprensione del suo mistero e della “forma” di Chiesa che Gesù ha voluto», RODRÍGUEZ, *Verso una considerazione cristologica*, 164.

che vivevano in quelle realtà storiche. Il teologo spagnolo ritiene che il discernimento della struttura della Chiesa nei suoi momenti *sacramentale* e *carismatico* non sia un compito facile né per gli storici della Chiesa né per i teologi. Riconosce, però, che il compito più difficile lo si trova sul versante carismatico della struttura della Chiesa perché la presenza della storia – per forza mutevole e variegata – è più intensa. «La riflessione teologica sulla struttura fondamentale della Chiesa deve affrontare il “carisma” come realtà strutturante e individuare nella struttura “elementi fondamentali” di origine carismatico». ¹ Una delle difficoltà risiede nel duplice senso della parola “carisma” che significa sia dono sia azione donante dello Spirito. Quando il suo significato è riferito all’azione dello Spirito, il carisma trascende la Chiesa, e quindi la sua struttura, perché è azione divina, in questo caso i “carismi” sarebbero all’origine della Chiesa ma non la *constituiscono*. Invece, se si considera il termine “carisma” in quanto dono, allora questi si possono situare sul piano ecclesiale della struttura.

Per avvicinarsi a ciò che chiama la «configurazione» carismatica della struttura fondamentale della Chiesa, Rodríguez parte da un elemento maggiormente conosciuto: le due posizioni strutturali originate dai sacramenti del Battesimo e dell’Ordine. Secondo lui, le posizioni strutturali non si identificano con i sacramenti che le originano. I sacramenti sono azioni, non posizioni o elementi della struttura. Nella sua considerazione teologica della struttura fondamentale della Chiesa, i sacramenti del Battesimo e dell’Ordine compaiono come azioni di Cristo *in Spiritu* che, attraverso la Chiesa, conferiscono la grazia sacramentale e il carattere, originando così quei due elementi personali della struttura fondamentale della Chiesa: i *christifideles* e i ministri sacri. Tali sacramenti, sempre secondo il teologo spagnolo, non sono struttura ma dono. La Chiesa li ha ricevuti da Cristo, li possiede, cioè, li celebra e li amministra. La Chiesa vive di essi e, attraverso di essi, lo Spirito la mantiene nel suo essere e nella sua struttura.

Anche se Rodríguez non lo afferma nel testo che stiamo qui esaminando, sembra importante indicare che la sua idea di struttura fondamentale non è la sedimentazione della Tradizione *tout court*, né un insieme di elementi santi o una istituzionalizzazione di essi, anche se realizzata sotto la guida dello Spirito Santo. Alcuni autori, quando pensano alla struttura della Chiesa (usando a volte il termine “struttura” al plurale) si riferiscono alle formulazioni dogmatiche, ai documenti magisteriali, alle formule di culto, ai modelli di governo pastorale, alla legge canonica e alle consuetudini. Questi elementi sono di fatto e in diversa misura testimoni della Tradizione. Il teologo spagnolo però non li considera struttura fondamentale della Chiesa perché la sua idea di quest’ultima riguarda piuttosto la mutua articolazione delle posizioni delle singole persone, che in essa proviene originalmente dai sacramenti e si modella secondo alcuni carismi permanenti. ²

¹ RODRÍGUEZ, *La estructura fundamental de la Iglesia*, 45-46.

² Cfr. RODRÍGUEZ, *El concepto de estructura fundamental de la Iglesia*, 239-240.

Riprendendo quanto prima lasciato in sospeso, osserviamo che Rodríguez ritiene che nello studio del “carisma” e della “struttura” occorre procedere in modo analogo a quanto affermato circa la strutturazione della Chiesa tramite i sacramenti.

I carismi in quanto “attività” dello Spirito Santo nella Chiesa sono Dio e non Chiesa, quindi non sono “struttura”, non sono elementi della struttura. Non sono elementi della struttura fondamentale (permanente) né delle strutture secondarie e derivate (mutevoli). Invece, il dono, la realtà carismatica *donata*, può – in analogia alle posizioni di origine sacramentale – incidere sulla dimensione sacramentale della struttura della Chiesa contribuendo a configurarla. Ma qui compare una profonda differenza teologica riguardo alla dinamica strutturale dei sacramenti. Questi sono azioni di Cristo che celebra la Chiesa e il loro effetto configurante si produce *ex opere operato*, secondo la nota espressione consacrata a Trento. Invece, il carisma è azione di Dio-Spirito Santo, ma nella sua realtà terminativa (il dono) non ha la stessa forma di ecclesialità dell’*opus operatum* dei sacramenti. Voglio dire che esso non è pienamente ecclesiale e configurante della struttura se non attraverso il “discernimento” della Chiesa. Si può apprezzare così la differenza e l’analogia con i sacramenti.¹

Quindi, per il teologo spagnolo la Chiesa possiede i sacramenti donati a lei da Cristo. È sua missione celebrarli e nel compiere tale missione si producono gli effetti strutturali indicati. Eppure non è la Chiesa a possedere i carismi: essi appartengono allo Spirito Santo che li offre da parte del Figlio. Ciò che corrisponde alla Chiesa nei confronti dei carismi non è celebrarli ma “discernerli” e riconoscerli, assistita dallo stesso Spirito che li dona. Per Rodríguez, dunque, lo schema sarebbe «*celebrazione* dei sacramenti, con i loro corrispondenti effetti strutturali, *donazione* divina e *discernimento* ecclesiale dei carismi, con le loro eventuali incidenze nella struttura della Chiesa».²

Un’ultima aggiunta, proveniente dal pensiero più recente del teologo spagnolo, riguarda la sua valutazione del percorso contemporaneo della teologia dei carismi.³ Secondo lui, la teologia medioevale e postridentina considerava i carismi come doni “straordinari”. La teologia dei carismi dopo il Concilio Vaticano II si è soffermata quasi esclusivamente su ciò che lui chiama l’“attualismo” dei carismi, il carattere “imprevedibile” dell’azione dello Spirito Santo che soffia dove vuole. A suo avviso, manca attenzione a ciò che chiama le «grandi direzioni carismatiche dello Spirito», che hanno effetto permanente e configurante nella struttura, e raccomanda uno studio più attento della teologia paolina dei carismi, della quale presenta qualche indicazione già esposta anni prima in un altro suo studio. “Permanente” vuol dire, nella sua lettura di san Paolo, una determinazione carismatica che impegna in modo totale il soggetto che riceve tale dono

¹ IDEM, *La estructura fundamental de la Iglesia*, 46-47, la traduzione è nostra, il corsivo e le virgolette sono dell’originale.

² *Ibidem*, 47.

³ Per una visione d’insieme si può vedere R. PELLITERO, *La reflexión contemporánea sobre los carismas y su papel en la estructuración de la Iglesia*, in J.R. VILLAR (dir.), *Iglesia, ministerio episcopal y ministerio petrino*, Rialp, Madrid 2004, 49-64.

ed è allo stesso tempo un modo ricorrente della donazione dello Spirito Santo e dei suoi doni.¹ Inoltre, ritiene che i carismi incidano sulla struttura fondamentale della Chiesa soltanto quando la loro realtà è tale da influire non solo su uno o pochi soggetti per determinati servizi, ma piuttosto sulle stesse “situazioni” strutturali di origine sacramentale (la *conditio fidelis* e il *sacrum ministerium*) i quali vengono configurati e sviluppati dai doni dello Spirito.

Finché la teologia dei carismi non verrà approfondita, prosegue Rodríguez, il ricorso al carisma ha due posizioni: rimane al margine di una vera riflessione strutturale sulla Chiesa, come nella teologia classica, o equivale a dissolvere la struttura fondamentale della Chiesa, come si vede in alcune opere teologiche del xx secolo. In quest’ultimo caso si avrebbe certamente la presenza dello Spirito ma in realtà non vi sarebbe struttura alcuna perché lo Spirito è Dio ma non “sarebbe” Chiesa. Le posizioni dei singoli fedeli nella Chiesa, che vengono originate dai sacramenti, perderebbero sostanza a favore dei carismi, della relatività dei tempi e delle culture. La struttura della Chiesa sarebbe semplicemente carismatica, diventando difficile capire esattamente che cos’è un “laico”, un “religioso” e, non di rado, un “ministro sacro”.

Nel pensiero di Rodríguez è molto elaborata l’idea di “struttura fondamentale della Chiesa”. Egli preferisce non usare il plurale “strutture” perché potrebbe rimandare a termini quali “organismi” o “modi di fare”, ed è intercambiabile con essi, inoltre l’uso al plurale del termine è meno unitario e diluisce la struttura in modi di organizzare la missione.² L’idea di struttura fondamentale della Chiesa che abbiamo esaminato accoglie molti dei suggerimenti del Concilio Vaticano II già visti, prende in considerazione l’azione dello Spirito Santo nella strutturazione della Chiesa – insieme a Cristo – ed è attenta alla dinamicità che è inerente alla stessa Chiesa. Il teologo spagnolo rileva, giustamente, la centralità dell’azione strutturante dei sacramenti senza chiudere o fissare la struttura stessa che è originata da essi, vale a dire, senza dimenticare l’arricchimento che può venire da altri doni divini che la gerarchia accoglie, giudica e discerne come legittime espressioni o validi sviluppi storici del modo di “essere-Chiesa” nella storia per la salvezza degli uomini.

XI. CONCLUSIONE

Giunti al termine di questo itinerario storico, si può affermare che il versante pneumatologico dell’ecclesiologia contemporanea sta oggi sperimentando un certo risveglio: il Concilio Vaticano II ha raccolto le migliori intuizioni di autori delle epoche precedenti (Möhler, Arinterro, Florovskij e altri ancora), incoraggiando il discorso ecclesiologico ad ulteriori sviluppi cristologici e pneumatolo-

¹ L’Autore ritiene che la maggioranza dei doni carismatici dello Spirito Santo non abbiano incidenza strutturale. Egli, di fatto, individua soltanto due posizioni risultanti di questa azione dello Spirito: quella del laicato e quella della vita religiosa, entrambe in un rapporto di reciprocità davanti al mondo che deve essere ricapitolato in Cristo.

² Cfr. RODRÍGUEZ, *El concepto de estructura fundamental de la Iglesia*, 237-246.

gici. Il pensiero teologico ha colto l'impulso conciliare e lo sta sviluppando con studi approfonditi e vari, nei quali si rivela chiaramente l'esigenza e l'attesa di una maturazione.

La via intrapresa negli ultimi decenni ha dovuto affrontare alcune difficoltà teologico-culturali che, in realtà, affondano le loro radici in epoche precedenti agli anni del Concilio e che rispecchiano il pensiero giuridico-ecclesiastico protestante dell'Ottocento (ereditario di S. Pufendorf e J.H. Böhmer, tra altri). La radice di altri problemi rimanda ad autori protestanti come, ad esempio, R. Sohm e E. Käseman, già nel Novecento. Questi ultimi furono all'origine di intuizioni interessanti, ma anche di molte sfide che, come abbiamo visto, non sono state sempre ben risolte dai teologi cattolici. Il percorso storico qui illustrato ci ha insegnato che non sempre si può attribuire a questi ultimi la responsabilità di non aver saputo rispondere in modo efficace, perché all'inizio del secolo xx la teologia dello Spirito Santo era ancora poco sviluppata per poter affrontare tale sfide. Inoltre, visto che la problematica era sorta entro una cornice concettuale di ambito protestante, alla teologia cattolica si rendeva e si rende necessaria una prospettiva diversa per poterla illuminare correttamente, cosa di cui non tutti gli autori cattolici sono stati a nostro avviso coscienti.

In questo senso, occorre riconoscere che il binomio carisma-istituzione, in quanto questione teologica ha una origine protestante. Questo fatto ci suggerisce, pertanto, di non polarizzare così lo studio sulle eventuali tensioni esistenti all'interno della Chiesa. Non va dimenticato che esistono in proposito una varietà di prospettive che sono già state usate con profitto, come ad esempio, le letture di J.H. Newman, di Ch. Journet e di E. Corecco, che non hanno fatto ricorso a tale binomio.

Bisognerà affrontare con serenità le pesanti connotazioni inibitrici che di tanto in tanto compaiono, ad esempio, sul versante della teologia dei carismi che necessita di ulteriori approfondimenti. Spesso il binomio struttura-carismi è stato visto come un modo di nominare "il permanente" (e il diritto) e "il mutevole" (e le persone) nella Chiesa, lasciando in ombra la dinamicità storica della struttura gerarchica e ignorando la possibilità di direzioni permanenti dello Spirito nella Chiesa. A volte, come si è visto, la struttura veniva abbinata a Cristo e il carisma allo Spirito, dimenticando la fondamentale unità delle due missioni e delle due Persone divine nella Chiesa *communio et sacramentum salutis*, come hanno ricordato, tra gli altri, Congar, Scola e Rodríguez.

Sembra oggi farsi strada la domanda sulla possibilità di considerare lo Spirito quale fonte di una strutturazione della Chiesa e il modo in cui farlo. Il Concilio Vaticano II lo aveva già suggerito e il documento della CTI lo ha reso esplicito, incoraggiando lo sviluppo della teologia in tale senso. Essa ha già ricevuto risposte positive nell'ambito dei sacramenti: basti ricordare la ricerca di Bruno Forte sulla presenza e sull'attività dello Spirito Santo nell'ecclesiologia eucaristica e quella di Rodríguez sull'azione strutturante dello Spirito nei sacramenti. Sono state anche fornite risposte positive nel campo dei carismi. Il cardinale

Scola, sulla scia di Möhler, ha visto l'azione dello Spirito come azione che invera la presenza di Cristo e rende possibile la trasmissione viva della sua Persona in ogni momento della storia; Pedro Rodríguez ha rilevato che tale azione dello Spirito ha degli aspetti permanenti che configurano la struttura storica della Chiesa, quindi sono nello specifico i doni permanenti dello Spirito che modellano la collocazione ecclesiale dei fedeli cristiani e i rapporti tra loro in situazioni storiche stabili, una riflessione che in quest'ultimo autore si trova all'interno di un discorso più ampio sulla struttura fondamentale della Chiesa. Sono tutte vie di non poco interesse e promettenti, ma occorrerà riflettere ancora a lungo affinché questi suggerimenti maturino pienamente nel discorso ecclesiologicalo.

Intanto sembra saldamente acquisita la validità di considerare congiuntamente le due missioni divine, senza separarle, per elaborare un discorso più equilibrato sulle cosiddette strutture gerarchiche e carismatiche della Chiesa. Si tratta di uno dei punti saldi indicati dal Concilio Vaticano II e giustamente accolto nelle principali ricerche ecclesiologicalhe mirate a valutare la dimensione pneumatologica della Chiesa, come quella di Congar. Di fatto, l'approfondimento del rapporto fra le due Persone divine inviate dal Padre, nella loro presenza e azione nella Chiesa, sta situando a poco a poco la problematica "carisma-istituzione" originatasi in casa protestante, su un livello diverso, contribuendo così alla costruzione di una riflessione cattolica.

Occorrerà senz'altro individuare nel discorso teologico le influenze recate dalla sociologia e dalle idee circa i modi di concepire i rapporti sociali, che non sempre tengono conto o riconoscono la natura e la missione divina della Chiesa, fermo restando la validità di una lettura teologica che entri in dialogo con le scienze sociali. Infine, la conoscenza del percorso fatto, dei suggerimenti sorti progressivamente in vari contesti e delle ragioni per cui la precedente elaborazione teologica non fu sempre del tutto soddisfacente, anche se conteneva delle buone intuizioni di fondo, può aiutare a capire meglio il ruolo della Terza Persona della Trinità nella Chiesa. Confidiamo che anche le presenti riflessioni possano servire in proposito.

ABSTRACT

In questo studio si offre un percorso storico sulla riflessione teologica attorno alla presenza e ruolo dello Spirito Santo nella Chiesa. Il tema non ha ancora maturato una risposta soddisfacente perché ha trovato difficoltà riguardanti, per esempio, il senso del termine "carisma", "struttura" e "istituzione". Una di queste difficoltà, che l'ecclesiologicala ha trovato nel suo approfondimento della questione, fu l'uso generalizzato in campo cattolico dell'opposizione "carisma-istituzione", molto presente nel pensiero protestante e in certe idee della società di stampo liberale. Lo studio rileva una soluzione a questa difficoltà e mostra alcune delle proposte che sono state fatte in tempi più recenti.

This study offers a historical overview of the theological reflection about the role of the Holy Spirit in the Church. The issue can be considered still open because of several difficulties found when dealing with the meaning of words such as "charisma", "struc-

ture” and “institution”. A difficulty that ecclesiology came across in its attempt to gain a deeper understanding of this issue was the use of the dual model “charisma-institution”, used in Catholic circles, very present in Protestant thought and in certain liberal theories of society. The article suggests a way to solve these difficulties and summarizes some proposals that have been presented during recent years.