

*Lo Spirito e l'istituzione*  
(1 luglio 2021)

La contrapposizione tra Spirito e istituzione è entrata abbondantemente anche nel linguaggio vulgato, in sintonia con il clima anti istituzionale che ha contrassegnato la seconda metà del XX secolo. Il desiderio di scrollarsi il peso della tradizione, che aveva accentuato la dimensione gerarchica della Chiesa, ha portato a ritenere che si dovesse fare spazio, finalmente, alla libertà dello Spirito, molte volte lasciata nella indeterminazione e quindi senza riflessione critica. L'appello al NT, soprattutto alle lettere protopaoline, diventava comune e giustificava anche atteggiamenti di creatività che solo nominalisticamente potevano richiamarsi allo Spirito. Nessuna meraviglia: la storia della Chiesa è sempre stata influenzata da forme sociali, la cui giustificazione evangelica potrebbe essere tacciata di ideologia. Quanto allusivamente qui osservato vale anche per la contrapposizione sulla quale vogliamo indagare. Per questo di essa si intende mostrare l'origine extrateologica che porta a identificare istituzione con organizzazione, la quale viene in genere intesa come negatrice di libertà. Si può condividere quanto annota M. Kehl: «Quando si parla espressamente della Chiesa come *Istituzione*, molti nostri contemporanei pensano istintivamente a un apparato burocratico, alla fissazione sulla tradizione, a strutture gerarchiche di dominio. “Comunione nella fede”, sì; ma “Istituzione nella fede” no! Magari si riconosce ancora alla chiesa istituzionalizzata una funzione puramente organizzativa esteriore, storicamente e sociologicamente senza dubbio utile, ma che essa debba avere anche *teologicamente* il suo posto nell'ambito più intimo della fede comune lo si capisce solo con difficoltà»<sup>1</sup>. Nessuna meraviglia: la storia della Chiesa ha conosciuto molto presto forme di contestazione del fissismo in cui l'organizzazione ecclesiale sarebbe caduta (basti pensare al movimento montanista). Si può tuttavia constatare che il soggettivismo attuale porta a una rivolta del soggetto contro tutto quanto è istituzionale, alla distruzione delle istituzioni, degli usi, dei costumi e delle norme tradizionali, ma anche alla distruzione della sicurezza comportamentale<sup>2</sup>.

All'origine dell'attuale critica pervasiva dell'istituzione ci sarebbe l'Illuminismo, che ha messo «in moto una storia della libertà, che insiste tenacemente sulla realizzazione sociale della libertà soggettiva di tutti e della sua razionale volontà di autodeterminazione. [...] Proprio in connessione con la rivoluzione politica e industriale emerge piuttosto una possibilità sociale, che può condurre ad una nuova perversione della libertà: cioè alla situazione di dissociazione fra libertà soggettiva e rapporti socio-oggettivi. Si tratta del problema fondamentale della “società borghese”»<sup>3</sup>.

Va tenuto conto che la Chiesa cattolica uscita dalla controriforma ha avuto non poche difficoltà ad accettare il pensiero moderno, letto a partire dalla riforma protestante, in rapporto alla quale aveva cercato di difendere la dimensione istituzionale-visibile della Chiesa accentuando il ruolo dell'autorità<sup>4</sup>. La scelta del Vaticano I aveva accentuato questo orientamento e aveva contribuito a

---

<sup>1</sup> M. KEHL, *La Chiesa come istituzione*, in W. KERN - H.J. POTTMEYER - M. SECKLER (ed.), *Corso di teologia fondamentale. 3. Trattato sulla Chiesa*, Queriniana, Brescia 1990, p. 200.

<sup>2</sup> Cfr. F. Klostermann, *Chiesa: evento e istituzione. Riflessioni sulla problematica del potere e dell'istituzione nella Chiesa*, Cittadella, Assisi 1978, p. 101. F.X. Kaufmann agli inizi degli anni '80 del secolo scorso non temeva di far notare che «l'ecclesiologia attuale interpreta la Chiesa in un modo spiritualista o almeno idealista e trascura gli aspetti giuridici e organizzativi, quando addirittura questi non vengono considerati estranei o almeno contingenti rispetto al carattere essenziale della Chiesa» (*Istituzioni ecclesiastiche e società moderna*, in G. Alberigo [ed.], *L'ecclesiologia del Vaticano II: dinamismi e prospettive*, EDB, Bologna 1981, p. 51).

<sup>3</sup> M. KEHL, *La Chiesa come istituzione*, p. 204. A parere di Kehl l'analisi della contrapposizione che nella società borghese si stabilisce tra cittadini e istituzioni sociali offerta da Hegel (si riferisce a *Lineamenti di filosofia del diritto*), aiuterebbe a comprendere il fenomeno: gli individui tendono a soddisfare i propri bisogni in maniera arbitraria e capricciosa e quindi sono disposti ad accettare le istituzioni che concedono tale libertà, ma sono sempre meno disposti a inserire la loro libertà in un ordinamento sociale oggettivo. Questo estraniamento generale avrebbe ricadute anche nell'ambito religioso. Peraltro, essendo la religione una questione 'privata', tutto ciò che impedisce la libera espressione sarebbe da vedere come inumano.

<sup>4</sup> Cfr. Y.M. Congar, *L'ecclésiologie de la révolution française sous le signe de l'affirmation de l'autorité*, in *L'ecclésiologie au XIX<sup>e</sup> siècle*, Cerf, Paris 1960, pp. 77-114.

creare contrapposizione anche nella ricerca teologica. Non si può certamente dimenticare che la vita della Chiesa si svolgeva comunque nel popolo. La percezione che si aveva rimandava però a una identificazione tra Chiesa e autorità, che veniva identificata con l'istituzione.

Il percorso che vogliamo compiere prende avvio da una germinale descrizione di cosa si intenda con "istituzione" e dalla presa d'atto della cosiddetta "riscoperta dello Spirito" nella teologia occidentale. La tesi che si vorrebbe illustrare, a fronte della contrapposizione tra i due elementi del titolo, è la seguente: *l'istituzione è il luogo, benché non esaustivo, dello Spirito che di essa si serve per garantire il permanere degli esiti dell'azione salvifica di Dio in Gesù Cristo e nello Spirito, e quindi è la condizione di possibilità perché nella storia diventi attuabile la recezione di detta azione salvifica*. La tesi così formulata lascia già intendere che istituzione non coincide con organizzazione e neppure con autorità, bensì con ogni elemento stabile che renda possibile nel tempo e nello spazio l'attuarsi del piano salvifico di Dio come si è dato e si dà in Gesù Cristo mediante lo Spirito.

Siccome la contrapposizione accennata si riferisce anzitutto alla Chiesa, ovviamente con tutto ciò che la rende possibile, la prospettiva dalla quale si considera la questione sarà anzitutto ecclesiologica. Sicché la meta alla quale vogliamo giungere pare ben espressa da Rémi Chéno: «Si deve pensare l'opera dello Spirito [...] come un'azione istitutiva, un processo istituzionale che è la vera figura della comunione. Detto in altri termini, consideriamo inutile pensare la comunione astrattamente, idealmente, come una realtà anteriore alle forme istituzionali concrete che la realizzano. A fronte di questo approccio, in ultima analisi platonico, del mistero della Chiesa, in cui l'agire di Dio in questo mondo e nella sua Chiesa, che tende a opporre l'opera di Cristo e quella dello Spirito, vorremmo mostrare come l'opera dello Spirito sia un'azione istitutiva che costruisce la comunione come un corpo, il corpo di Cristo»<sup>5</sup>.

#### *Sul concetto di istituzione*

Il termine istituzione è un calco del latino *institutio*, sostantivo derivato dal verbo *instituere*, da *in-statuere*. Sullo sfondo sta il greco *istemi*, che evoca qualcosa di definitivo, separato, eretto. Viene usato in vari contesti: da quello del sapere (*Istituzioni di filosofia, di diritto*) a quello della organizzazione sociale. Nel sec. XVI è utilizzato per indicare l'azione di istruire e di formare mediante l'educazione: si parla di *istitutori* per dire educatori. Nel sec. XIX viene introdotto in sociologia per indicare una realtà stabile, le strutture di organizzazione sociale fissate dalla legge o dal costume. E. Durkheim così le descrive: «Si possono chiamare *istituzione* tutte le credenze e tutti i tipi di condotta stabiliti dalla collettività; la sociologia può allora essere definita: la scienza delle istituzioni, della loro genesi e del loro funzionamento»<sup>6</sup>.

Il termine "istituzione" entra nel linguaggio giuridico nel Medioevo e, precisamente, nella tradizione giuridico-canonistica classica di Sinibaldo de' Fieschi (Innocenzo IV: 1243-1254), il quale introduce nella tradizionale classificazione delle persone giuridiche la categoria nuova dell'*institutio*. Quest'ultima si differenzia nettamente dalla corporazione, *persona giuridica* che ha il suo substrato nel *collegium*, e dalla *fondazione*, semplice massa patrimoniale, in ragione della presenza di un elemento autoritativo, che sottrae l'ente alla disponibilità delle parti in modo che l'ente stesso si presenti come dotato di personalità giuridica, di volontà e di capacità di agire in quanto organismo che trova la sua ragione d'essere nella volontà del fondatore, cioè dell'autorità istituyente, la quale mantiene anche nel corso del tempo la funzione di reggerla e di indirizzarla. Per quanto attiene alla Chiesa vale la descrizione di essa come *aggregatio quae est corpus Christi capitis*<sup>7</sup>.

Nel linguaggio attuale l'uso è meno preciso, come fa notare ancora Kehl: «Dal punto di vista dell'odierna sociologia il concetto di "istituzione" può essere descritto in termini del tutto generali e ancor molto provvisori così: una istituzione è un complesso di forme e attività tipiche di un'entità

<sup>5</sup> *L'Esprit-Saint et l'Église. Institutionnalité et pneumatologie. Vers un dépassement des antagonismes ecclésiologiques*, Cerf, Paris 2010, p. 15.

<sup>6</sup> *Les Règles de la méthode sociologique*, PUF, Paris 1990<sup>5</sup>, p. XXII.

<sup>7</sup> Cfr. F. MODUGNO, *Istituzione*, in *Enciclopedia del diritto*, XXIII, Giuffrè, Milano 1973, p. 78; C. FANTAPPIÈ, *Storia del diritto canonico e delle istituzioni della Chiesa*, Il Mulino, Bologna 2011, 131.

sociale, forme e attività storicamente divenute e che rimangono, in misura relativa, le stesse. In tali forme e attività un'entità sociale si manifesta come tale in maniera vincolante di fronte ai singoli membri e al mondo circostante; qui essa si presenta *come* unità superiore agente visibilmente, unità che è più della somma dei suoi membri»<sup>8</sup>. Se si volesse ampliare il campo di osservazione, si potrebbe riprendere quanto scrive Modugno: «Per chi ponga mente alla pluralità e alla diversità dei significati, non sarà difficile intendere come, con lo stesso termine, si indichino così in generale l'ordinamento di leggi, di costumanze, di norme, di usanze civili e religiose, come pure la fondazione di un ordine cavalleresco, di un seminario, e, più genericamente, di un'opera. [...] Nella nostra terminologia giuridica, con quel termine, adoprato al singolare, si indicano piuttosto la costituzione di un ente o di un ufficio, la nomina del titolare di questo, la designazione da parte del testatore di chi ha da succedergli a titolo universale o particolare, [...] e, soprattutto adoprato al plurale, l'insegnamento generale o propedeutico, prima del diritto romano e, successivamente, di ogni ramo o branca del diritto [sono note le *Institutiones* di Gaio e di Giustiniano]. E ancora [...] la forma costituita di governo, ovvero le sue articolazioni, *rectius*: gli organi o i complessi organici, complessivamente considerati, che costituiscono la struttura dello stato (le cosiddette istituzioni costituzionali)»<sup>9</sup>.

Il primo a elaborare una vera teoria della istituzione sarebbe Maurice Hauriou (1856-1929), decano della Facoltà di diritto di Tolosa, fondatore della scuola istituzionalista francese; la descrizione di istituzione che egli presenta merita attenzione perché può avere una valenza ecclesiologica. Emblematica l'affermazione con la quale apre il saggio *La théorie de l'institution et de la fondation (I)*<sup>10</sup>: «Le istituzioni rappresentano nel diritto, come pure nella storia, la categoria della durata, della continuità e del reale»<sup>11</sup>. Il problema che si pone, e che si è manifestato anche in ambito ecclesiale nel periodo postconciliare, è se all'origine delle istituzioni stia l'ambiente sociale che sarebbe anche il fondamento delle regole del diritto oppure se stiano le regole del diritto. Hauriou è del parere che l'ambiente sociale non ha in se stesso la capacità di creare le istituzioni. Tra la posizione soggettivista e quella oggettivista, secondo la quale la regola del diritto è stabilita al di fuori del diritto stesso, egli propone questa descrizione di istituzione «Una istituzione è un'idea di opera o di intrapresa che si realizza e permane giuridicamente in un ambiente sociale; per la realizzazione di questa idea si organizza un potere che le procura degli organismi; d'altra parte, tra i membri del gruppo sociale interessato alla realizzazione dell'idea si formano manifestazioni di comunione governate dagli organi del potere e regolate da procedure»<sup>12</sup>. Ci sono poi due tipi di istituzioni: quelle che si personificano e quelle che non si personificano. Nelle prime il potere organizzato e le manifestazioni di comunione dei membri del gruppo si interiorizzano nella cornice dell'idea dell'opera: dopo essere stata l'oggetto della istituzione corporativa, l'idea diventa il soggetto della persona morale che si sviluppa nel corpo costituito. Nelle seconde non si dà interiorizzazione dell'idea; esse restano esterne all'idea, non generano una corporazione che sia loro propria, pur vivendo nell'ambito sociale. Hauriou si sofferma a considerare il primo tipo, quello che per il nostro interesse riveste valore<sup>13</sup>.

La lettura della contrapposizione tra soggettivismo e oggettivismo proposta da Hauriou potrebbe servire anche a rileggere la vicenda che ci riguarda: la Chiesa deve essere frutto della

<sup>8</sup> M. KEHL, *La Chiesa come istituzione*, 201. Lo stesso autore in un altro testo aggiunge: «In condizioni di continuo cambiamento e di fronte a esigenze provenienti dall'esterno e dall'interno, queste attività di carattere istituzionale garantiscono la stabilità durevole, l'unità, la capacità di azione e di adattamento della comunità ancor prima che tutti i singoli possano assumere una posizione in proposito e di esprimersi» ID., *La Chiesa. Trattato sistematico di ecclesiologia cattolica* (L'Abside 17), San Paolo, Cinisello Balsamo 1995, p. 374.

<sup>9</sup> F. MODUGNO, *Istituzione*, cit., pp. 69-70.

<sup>10</sup> *La théorie de l'institution et de la fondation*, in Id. *Aux sources du droit. Le pouvoir, l'ordre et la liberté*, (Cahiers de la nouvelle Journée 23), Librairie Bloud & Gay, Paris 1933, pp. 89-128. Per una presentazione del pensiero di Hauriou e della fecondità ecclesiologica di esso cfr. R. CHENO, *L'Esprit-Saint et l'Église*, cit., pp. 149-290, che fa propria la teoria dell'istituzione di questo autore per mostrare che la contrapposizione abituale in ecclesiologia tra istituzione e carisma non ha motivo di essere.

<sup>11</sup> M. HAURIU, *La théorie de l'institution et de la fondation*, cit., p. 89.

<sup>12</sup> *Ibi*, p. 96.

<sup>13</sup> Per una presentazione critica del pensiero di Hauriou oltre a Cheno cfr. F. Modugno, *Istituzione*, cit., pp. 83-88.

convergenza delle volontà dei fedeli mosse dallo Spirito o è una realtà che precede e rende possibile tale convergenza?

Soggetto vs istituzione, dunque? Sembrerebbe questa la contrapposizione che si crea nella modernità (Hauriou la fa risalire a Rousseau<sup>14</sup>) e penetra anche nella coscienza ecclesiale<sup>15</sup>. Qui però, constatando che il soggetto percepisce che da sé non ha forza sufficiente per resistere all'istituzione, ci si appella allo Spirito, che essendo principio di libertà garantirebbe la libertà dei soggetti che l'istituzione metterebbe per lo meno a rischio. A questo riguardo si potrebbe già in via preliminare notare che il processo ideologico messo in atto non è molto di diverso da quello che si denuncia a proposito della ideologizzazione della istituzione. Anche qui infatti si cerca una giustificazione 'trascendente' di processi sociologici: l'appello allo Spirito appare funzionale a legittimare ciò che deve essere ancora verificato. L'elemento di mediazione tra soggetto e Spirito è la libertà, senza peraltro riflettere se la libertà dello Spirito coincida con la libertà del soggetto comunque intesa. A sostegno del collegamento tra libertà e Spirito non potevano mancare riferimenti biblici: si pensi all'uso che in tempi recenti si è fatto di Gv 3,8 per dire che lo Spirito non può essere rinchiuso in nessun ambito di azione. Il rischio di cadere nella indeterminatezza dell'azione del medesimo Spirito non è facilmente evitabile.

Sulla scorta di questa visione anche tutto ciò che è giuridico, frettolosamente identificato con istituzione, viene letto come alieno all'autentica vita ecclesiale. L'istituzione infatti richiede regolamenti e questi sono letti come mortificanti. Se si volesse in forma schematica catalogare questo orientamento di pensiero, si potrebbero individuare due tendenze: in alcuni si coglie una visione 'purista' o 'umanista' del cristianesimo secondo cui, se si vuole proprio introdurre il diritto, questo dovrebbe scaturire dalla coscienza della comunità confessionale e limitarsi a un ruolo disciplinare; in altri un'accentuazione della legge della carità cui dovrebbe servire la legge positiva. Comunque, «il diritto canonico è presentato da queste correnti quale avversario dell'umanesimo, nemico della libertà della persona umana, strumento di oppressione a vantaggio delle tirannie sociali, distruttore della libertà degli uomini»<sup>16</sup>. Tutto ciò contrasterebbe con ciò che lo Spirito ha creato e crea nella storia.

La contrapposizione accennata ha trovato terreno di coltura nella recente riscoperta dello Spirito. A questa vogliamo dare un fugace sguardo.

### *La riscoperta dello Spirito*

Negli ultimi decenni del secolo XX è diventato abituale parlare di riscoperta dello Spirito nella teologia occidentale. Va riconosciuto che le opere sullo Spirito Santo si sono moltiplicate e anche nell'ambito filosofico e nell'ambito genericamente religioso si è tornati a prestare attenzione a questo tema<sup>17</sup>.

Si deve perciò anzitutto considerare come sia avvenuta tale riscoperta, posto che fosse necessaria<sup>18</sup>.

<sup>14</sup> «Rousseau aveva immaginato che le istituzioni sociali esistenti erano viziate per il fatto di essere fondate sulla forza pura e che si doveva rinnovarle mediante il contratto sociale strumento di un libero consenso» (*La théorie de l'institution et de la fondation*, cit. p. 89).

<sup>15</sup> Un riscontro a questo riguardo si potrebbe avere nel dibattito sulla democrazia nella Chiesa (cfr. J. RATZINGER – H. MAIER, *Democrazia nella Chiesa. Possibilità, limiti, pericoli*, Paoline, Roma 1971) spesso condotto senza neppure precisare cosa si debba intendere con democrazia. Si potrebbe condividere la notazione critica di Meier: «La discussione e la recezione teologica della democrazia degli ultimi anni si limita, fatte rare eccezioni, interamente a una dottrina giustificativa storico-filosofica, sulla scorta dei concetti di libertà, autonomia, emancipazione» (*ibi*, p. 60).

<sup>16</sup> C. FANTAPPIÉ, *Spirito e istituzione. La prospettiva teologico-canonistica*, in *Lo Spirito e il potere. Questioni di pneumatologia politica*, Annuario di teologia politica 2010/2011, Morcelliana, Brescia, p. 81.

<sup>17</sup> A mo' di esempio si veda al riguardo il corposo volume (695 pp.) a cura di M. PAGANO, *Lo Spirito. Percorsi nella filosofia e nelle culture*, Mimesis, Milano-Udine 2011, che spazia dal mondo antico alle religioni alle teologie medievali e al pensiero filosofico di ogni tempo. Si veda anche il fascicolo 2-3 1998 della rivista *Lateranum* nel quale si trovano saggi sull'idea di spirito nelle 'religioni' (confucianesimo e taoismo: pp. 401-426; nell'induismo: pp. 427-434; nell'ebraismo: pp. 435-437; nel Corano: pp. 438-461).

<sup>18</sup> Va messo in conto che anche in teologia i luoghi comuni si diffondono rapidamente, a volte senza verifica: basta che un teologo riconosciuto come autorevole dica una cosa che l'eco si propaga in ogni luogo. A un'attenta lettura della

Nel 1974 appariva in Germania un'opera collettiva con il titolo *Erfahrung und Theologie des Heiligen Geistes*<sup>19</sup>. L'editore italiano premetteva al titolo originale *La riscoperta dello Spirito*<sup>20</sup>. Non si trattava solo di un'astuzia editoriale, ma della capacità di cogliere un sintomo: il rinnovamento carismatico che anche nella Chiesa cattolica cominciava a diffondersi e provocava la teologia a interrogarsi sull'esperienza dello Spirito<sup>21</sup>. In effetti, la maggior parte dei saggi (19)<sup>22</sup> si preoccupa di verificare in che cosa consista una vera esperienza dello Spirito sulla scorta del messaggio biblico e della riflessione teologica. Se obiettivo del volume non era accodarsi ai lamenti circa la dimenticanza dello Spirito nella vita della Chiesa e nella teologia, non si può negare che il titolo dell'edizione italiana lasci intendere la necessità di una 'riscoperta' dello Spirito. Tale necessità è stata più volte richiamata nella teologia degli ultimi decenni del secolo XX. Si era infatti convinti che nella tradizione occidentale sia cattolica sia protestante lo Spirito fosse stato dimenticato e si dovesse finalmente ascoltare l'accusa degli Ortodossi secondo la quale la teologia occidentale era cristomonista. A provocare la consapevolezza della necessità concorreva peraltro anche il richiamato movimento pentecostale. Per rendersi conto di tale consapevolezza, per quanto attiene alla teologia, basterebbe dare uno sguardo ai 'bilanci' teologici degli anni '60-70 del secolo XX.

In un bilancio, sintomaticamente breve (sette pagine), della pneumatologia del XX secolo, Wilhelm Breuning, alla fine degli anni '60, si introduceva con un'osservazione piuttosto negativa: «Chiunque apre un manuale di dogmatica cattolica si vede costretto a domandarsi se generalmente nella teologia che s'insegna nelle scuole si possa con legittimità parlare di pneumatologia»<sup>23</sup>. Ancora più categorico appare il giudizio del teologo riformato olandese Hendrikus Berkhof, che apre un suo saggio del 1974 scrivendo: «Le teologie dominanti del XX secolo, tra le tante cose che hanno assimilato e approfondito, non hanno ancora prodotto una definizione convincente della

---

tradizione teologica appare che l'attenzione allo Spirito era meno assente nella teologia occidentale di quanto a volte non si voglia far credere. Si deve riscontrare un limite storiografico: far diventare il manuale scolastico quasi unica espressione del pensiero teologico. Può essere vero che attraverso il manuale si mediava la riflessione teologica *recepta*, ma ridurre la teologia al manuale non fa giustizia alla storia del pensiero. Soprattutto non vi fa giustizia ripetere gli slogan.

<sup>19</sup> A cura di C. HEITMANN e H. MÜHLEN, Kösel-Verlag, München.

<sup>20</sup> Jaca Book, Milano 1975.

<sup>21</sup> Nella "Nota di edizione" si richiama una pubblicazione precedente dei coniugi Ranaghan, *Il ritorno dello Spirito* (1973) con la quale si presentava il fenomeno dei neopentecostali e si dichiara che con il nuovo volume si vuole proporre una riflessione teologica sullo spirito che anima il fenomeno dei neopentecostali anche per contribuire «a mantenere nell'ambito della Chiesa un movimento che insieme a molti guadagni potrebbe contenere dei possibili germi di deviazione» (p. 13).

<sup>22</sup> I saggi provengono da relazioni presentate ad alcuni Convegni svoltisi tra l'ottobre e il dicembre 1972 in Germania e in Svizzera.

<sup>23</sup> *Pneumatologia*, in R. VAN der GUCHT - H. VORGRIMLER, *Bilancio della teologia del XX secolo*, III vol., Città Nuova, Roma 1972, p. 129 [129-135] (orig. 1970). La ragione della 'dimenticanza' è vista da Breuning nel fatto che la dottrina trinitaria tradizionale mancava «di una concretezza che si ispiri alla storia della salvezza». Il *cahier des doléances* nei confronti della dimenticanza dello Spirito nella prassi e nella teologia cattolica è ampio: ad essa andrebbero ascritte le storture intervenute: dalla riduzione dello Spirito alla Chiesa istituzionale (e non ci sarebbe differenza in questo tra cattolicesimo e protestantesimo), alla mascolinizzazione dell'immagine di Dio, con la conseguenza di assorbire anche lo Spirito in una concezione religiosa che valorizza il potere, al trionfo dell'ateismo nel mondo moderno a causa dell'intellettualizzazione del cristianesimo che avrebbe mortificato l'esperienza. Ora si sarebbe però di fronte a una inversione di tendenza rispetto a quella assunta dalla Chiesa a partire dal III secolo: stiamo assistendo a un rinnovamento dell'esperienza dello Spirito (cfr. J. COMBLIN, *O Espírito Santo e a libertação*, Vozes, Petrópolis 1986, pp. 56-62). Giustamente fa però osservare A. Milano (*Editoriale*, in W. KASPER - G. SAUTER, *La Chiesa luogo dello Spirito*, Queriniana, Brescia 1980, p. 45), che in queste letture della storia si dovrebbe essere meno frettolosi e non «scambiare l'altro giorno con l'altro secolo e confondere la nostra corta memoria con la realtà stessa delle cose». La messa in guardia di A. Milano può essere facilmente condivisa se si dà uno sguardo anche solo fugace alla teologia della prima metà del secolo XX, soprattutto al ripensamento della dottrina della grazia intesa come inabitazione dello Spirito Santo (basti al riguardo ricordare H. SCHAUF, *Die Einwohnung des Heiligen Geistes*, Herder, Freiburg 1941, e E. MERSCH, *La théologie du Corps mystique*, Paris - Brussel 1944), alla riflessione teologico-spirituale sui sette doni dello Spirito, alle Encicliche *Spiritus Paraclitus* di Benedetto XV (1920), *Divino afflante Spiritu* e *Mystici Corporis* di Pio XII (1943). Certo si potrebbe eccepire che si tratta di 'eccezioni', ma per quanto siano tali non possono essere dimenticate, anche perché attorno a esse fiorisce un'abbondante letteratura teologico-spirituale.

pneumatologia»<sup>24</sup>. A parere di Berkhof ciò sarebbe abbastanza comprensibile, data la tradizione teologica precedente; si tratterebbe, infatti, di avviare un percorso nuovo, dato che la tradizione liberale del secolo XIX «aveva bensì parlato enfaticamente dello Spirito, ma esso era difficilmente distinguibile dal *Geist* dell'idealismo tedesco», mentre «nella tradizione cattolica romana la pneumatologia coincideva praticamente con l'ecclesiologia. E nel protestantesimo ortodosso, fortemente influenzato dal pietismo, lo Spirito si riduceva quasi completamente agli effetti nell'individuo rinato: pentimento e conversione, giustificazione e santificazione»<sup>25</sup>.

A distanza di alcuni decenni l'osservazione del teologo tedesco e il giudizio del teologo olandese appaiono largamente superati: le pubblicazioni relative allo Spirito Santo si stanno moltiplicando al punto da risultare incontrollabili<sup>26</sup>. Ormai la pneumatologia sembra costituire un trattato a parte accanto alla cristologia e alla *teo*-logia, oltre che permeare tutti i trattati di teologia sistematica. Come sopra si notava, è diventato luogo comune parlare di “riscoperta dello Spirito”<sup>27</sup>.

Il processo che ha portato a così particolare ampiezza d'attenzione include molteplici fattori tra i quali, nell'ambito cattolico, l'esperienza del Concilio Vaticano II e i documenti da essa suscitati occupa sicuramente un posto di rilievo<sup>28</sup>. Un secondo fattore è quello già ricordato dei movimenti pentecostali. Non va poi dimenticato l'influsso esercitato dall'Enciclica di Giovanni Paolo II *Dominum et vivificantem* (1986), che è nello stesso tempo frutto e fattore di detta riscoperta, nonché il 1500° anniversario del concilio di Costantinopoli del 381, che ha dato occasione per organizzare un Congresso internazionale di pneumatologia (22-26 marzo 1982)<sup>29</sup>. In esso si è fatto sentire vivo soprattutto il dialogo con l'Ortodossia dalla quale veniva a tutta la teologia occidentale l'accusa di aver dimenticato lo Spirito in forza della dottrina del *Filioque*.

Questi diversi fattori ‘esterni’ non potevano che incrociarsi con il rinnovamento carismatico che provocava la teologia a una verifica critica delle esperienze dello Spirito e quindi all'elaborazione di una teologia in grado di comprendere e di ‘controllare’ il riferimento allo Spirito: come fuggire allo Scilla di un cristocentrismo riduttivo e al Cariddi di uno spiritualismo soggettivistico? Pur senza usare questa metafora, Berkhof richiamava la necessità che i teologi si lasciassero provocare dalle esperienze pneumatiche che i movimenti carismatici/pentecostali attestano: «Nel momento in cui noi teologi riprendiamo a esercitarci molto modestamente nella pneumatologia, non dobbiamo essere troppo altezzosi da non farci aiutare da movimenti e concezioni che finora di solito venivano disprezzati dalle teologie ufficiali. Non dico che bisogna correre dietro a tanto misticismo cosiddetto orientale. Dove Cristo non è al centro, pneumatologicamente non abbiamo niente da cercare. Ma

<sup>24</sup> *Lo Spirito quale anticipo*, in AUTORI VARI, *L'esperienza dello Spirito*, Queriniana, Brescia 1974, p. 204 [204-225].

<sup>25</sup> *Ivi*, p. 205.

<sup>26</sup> Si veda la rassegna bibliografica di A. MODA, *Lo Spirito Santo. Alcune piste di riflessione nella teologia sistematica cattolica a partire dal Vaticano II*, Claudiana, Torino 2012.

<sup>27</sup> Cfr. R. LAURENTIN, *La redécouverte de l'Esprit Saint et des charismes dans l'Église actuelle*, in AA. VV., *L'Esprit Saint*, Publications des Facultés Universitaires Saint-Louis, Bruxelles 1984<sup>2</sup>, pp. 11-37, il quale mette in guardia però dal cadere in semplificazioni, che opponendo radicalmente pre e postconcilio, diventerebbero caricature. Una trattazione esauriente della “riscoperta dello Spirito” negli ultimi decenni del secolo scorso è costituita da ATI, *Verso una nuova età dello Spirito. Filosofia-Teologia-Movimenti*, Messaggero, Padova 1997: sono gli Atti del corso di aggiornamento per docenti di teologia sistematica tenuto a Roma dal 2 al 4 gennaio 1996; salvo errori, è la pubblicazione più completa e aggiornata in lingua italiana alla fine del secolo XX. Negli anni successivi la “riscoperta” negli ambiti tradizionali della riflessione teologica viene data per acquisita; si è però aperto un nuovo fronte: le teologie delle religioni che si appellano allo Spirito per sostenere che la rivelazione non si può rinchiudere nell'evento Gesù Cristo, e la salvezza è quindi accessibile ovunque allo stesso modo.

<sup>28</sup> Si veda l'ampia rassegna di M. KOTHGASSER, *Die katholische Pneumatologie im zwanzigsten Jahrhundert. Perspektiven, Strömungen, Motive, Ausblick*, in *Credo in Spiritum Sanctum*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1983, 625-638) [pp. 611-659]. Si veda anche Laurentin, *La redécouverte...*, pp. 22-34, che annovera tra i fattori della riscoperta il movimento ecclesiologico preconciliare, il Vaticano II, la teologia di H. Mühlen, la riscoperta dei carismi. H. Berkhof riconosce che dopo il Vaticano II «anche la pneumatologia cattolica non si trovava più, o non più solamente, sul versante ecclesiale e mistico-ontologico ove fautori e avversari per tanto tempo l'avevano collocata» (*Lo Spirito quale anticipo*, cit., p. 208).

<sup>29</sup> Gli Atti costituiscono una enciclopedia pneumatologica: *Credo in Spiritum Sanctum*, LEV, Città del Vaticano 1983 (2 voll.).

come reazione alla nostra esagerata attenzione per l'intelligenza e l'azione si è sviluppato un movimento ecumenico pentecostale che noi teologi non possiamo continuare a ignorare e dal quale possiamo imparare qualcosa di essenziale»<sup>30</sup>. Del resto non si può dimenticare che la teologia dello Spirito nel NT ha all'origine esperienze che potevano essere interpretate mediante il *croyable disponible* ebraico relativo all'azione dello Spirito, poiché manifestano la vitalità che la *ruah* provocava in alcuni personaggi e/o nel popolo. Certo, non si può dare credito a tutto ciò che viene dichiarato essere esperienza dello Spirito: occorre discernimento. Ma non si può neppure mettere tutto in discussione *a priori*. Di fatto i movimenti di matrice pentecostale hanno provocato la teologia a prestare maggiore attenzione allo Spirito.

Tra le ragioni 'interne' alla teologia non può essere dimenticata l'assunzione della prospettiva economica nella trattazione trinitaria<sup>31</sup>. Questa, infatti, permette di pensare lo Spirito con una funzione propria e quindi come 'oggetto' di riflessione teologica a sé, non più semplicemente in funzione del Padre e del Figlio. È evidente, infatti, che stando al NT lo Spirito svolge un ruolo proprio e quindi va ripensato o almeno reinterpretato il principio, di ascendenza anselmiana, *in Deo omnia sunt unum ubi non obviat relationis oppositio* fatto valere dal concilio di Firenze nei confronti degli orientali<sup>32</sup>.

L'attenzione allo Spirito è divenuta così pervasiva nella riflessione teologica recente, che, oltre a produrre anche testi indipendenti di pneumatologia<sup>33</sup>, aggiungendo così un nuovo trattato ai tradizionali del curriculum teologico, ha determinato trasformazioni di rilievo *soprattutto* in quattro ambiti: l'ecclesiologia, la cristologia, la dottrina della creazione, le teologie delle religioni<sup>34</sup>. Mentre per la prima, quella che ci interessa in modo particolare, si è ormai giunti a punti assodati, per le altre tematiche si è ancora relativamente agli inizi. Stante l'obiettivo del nostro incontro ci limiteremo a considerare il primo ambito.

<sup>30</sup> *Lo Spirito Santo come anticipo*, cit., p. 224.

<sup>31</sup> Proprio l'abbandono di questa prospettiva sarebbe una delle cause dell'oblio dello Spirito nella prospettiva occidentale; così almeno pensa W. KASPER, *La Chiesa come sacramento dello Spirito*, in W. KASPER - G. SAUTER, *La Chiesa luogo dello Spirito*, Queriniana, Brescia 1980, p. 74. Nello stesso senso e in riferimento a J. Ratzinger si esprime ancora KASPER, *Spirito - Cristo - Chiesa*, in AA. VV., *L'esperienza dello Spirito*, cit., pp. 64-65 [58-81], dove denuncia la dottrina trinitaria di ascendenza agostiniana di non assumere come punto di partenza le persone trinitarie e il loro operare storico-salvifico, ma l'unica essenza di Dio. Tale visione, che collocava lo Spirito come amore mutuo tra il Padre e il Figlio, portava a considerare lo Spirito come la parte più intima e nascosta di Dio, e traslocava «il significato della Trinità dalla storia della salvezza alla metafisica». Va da sé che il giudizio andrebbe almeno sfumato per non cadere in semplificazioni indebite. Non si può dimenticare la preoccupazione antiariana di Agostino, che certamente lo porta a rimarcare l'unità di sostanza, ma non si può leggere Agostino come se attestasse una visione a-personalistica, benché il vescovo di Ippona abbia difficoltà ad accettare il termine 'persona' per indicare i Tre.

<sup>32</sup> Decreto per i Giacobiti (4 febbraio 1442): DS 1330. Va ricordato che il principio ha la sua matrice nell'opera di Anselmo *De processione Spiritus Sancti*, che è la rielaborazione del discorso tenuto da Anselmo al concilio di Bari del 1098: Anselmo nel cap. I sta trattando della necessità di mantenere l'affermazione sia dell'unità sia della pluralità e precisa: «Supradicta vero relationis oppositio, quae ex hoc nascitur, quia supradictis duobus modis Deus est de Deo, prohibet Patrem et Filium et Spiritum Sanctum de invicem dici, et propria singulorum aliis attribui. Sic ergo huius unitatis et huius relationis consequentiae se contemperant, ut nec pluritas quae sequitur relationem transeat ad ea, in quibus praedictae simplicitas sonat unitatis, nec unitas cohibeat pluralitatem, ubi eadem relatione significatur. Quatenus nec unitas amittat aliquando suum consequens, ubi non obviat aliqua relationis oppositio, nec relatio perdat quod suum est, nisi ubi obsistit unitas inseparabilis» (*L'oeuvre de S. Anselme de Cantorbery 4*, Cerf, Paris 1990, pp. 226-228).

<sup>33</sup> Cfr. esemplificativamente B.J. HILBERATH, *Pneumatologia*, Queriniana, Brescia 1996; F. LAMBIASI, *Lo Spirito Santo: mistero e presenza*, EDB, Bologna 1991; nuova edizione a cura di D. Vitali 2005; A. DALBESIO, *Lo Spirito Santo nel Nuovo Testamento, nella Chiesa, nella vita del cristiano*, San Paolo, Cinisello B. (Mi) 1994; L. BOUYER, *Il Consolatore*, Paoline, Roma 1983. Non si può poi dimenticare il terzo vol. della Teo-logica di H.U. von BALTHASAR, *Lo Spirito della verità*, Jaca Book, Milano 1992.

<sup>34</sup> Una recensione degli orientamenti recenti della pneumatologia, oltre al saggio di Moda sopra citato (nota 28) si può leggere in P.G. GIANAZZA, *Panorama della pneumatologia cattolica postconciliare*, in «Salesianum» 61(1999), pp. 307-339; 741-767 (con abbondante bibliografia); A. COZZI, *L'istanza pneumatologica nella teologia sistematica*, in *Lateranum* 75(2009), pp. 75-127; cfr. anche D. SATTLER, *Erinnerung an den göttlichen Erinner. Römisch-katholische Überlegungen zur Pneumatologie in ökumenischer Perspektive*, in «Jahrbuch für Biblische Theologie» 24(2009), pp. 401-428.

### *La riscoperta dello Spirito in ecclesiologia*

Questo ambito di riflessione è stato frequentato particolarmente dalla teologia cattolica, che in tale settore si è lasciata provocare sia dalla Riforma sia dall'Ortodossia, oltre che dal movimento carismatico. In via preliminare si potrebbe vedere nella riscoperta della dimensione pneumatologica della Chiesa un tentativo di uscire dalla visione tipicamente controriformistica, preoccupata di salvaguardare la dimensione visibile della Chiesa e quindi timorosa che il rimando allo Spirito potesse indurre una concezione puramente interiore, invisibile, della medesima Chiesa.

La contrapposizione tra confessioni cristiane ha cambiato fronte nel periodo successivo al Concilio Vaticano II; è entrata, infatti, in forma massiva anche nella Chiesa cattolica nella forma della contrapposizione tra Spirito e istituzione, altre volte tra carisma e ministero, altre volte ancora tra libertà e legge. I percorsi di pensiero non sempre erano vagliati criticamente. Nella loro frettosità erano comunque indizio di un bisogno di liberazione da strutture organizzative che si dimostravano piuttosto asfittiche e il richiamo allo Spirito, principio di libertà, di pluralità, di unità non mortificante, diventava *cantus firmus*.

L'orientamento pneumatologico in ecclesiologia si fa strada, quindi, attraverso la rivendicazione - qualche volta fondata mediante l'appello al Vaticano II - della struttura carismatica della Chiesa.

A ben guardare, tale orientamento solo indirettamente va ricondotto all'impulso del Vaticano II. Per molti critici, infatti, il Concilio continua a mostrare una certa "paura dello Spirito"<sup>35</sup>: ne sarebbe segno la fluttuazione della sua ecclesiologia tra i due poli della comunione e della prospettiva giuridica<sup>36</sup>.

Nell'ambito più propriamente teologico l'esigenza di una riscoperta della struttura carismatica della Chiesa viene piuttosto alimentata da due fonti: lo studio dell'ecclesiologia del Nuovo Testamento (di san Paolo in particolare) e l'influsso di dottrine sociologiche che entrano nell'ambito della riflessione teologica (la contrapposizione tra carisma e istituzione).

A distanza di alcuni decenni si può osservare che il recupero della dimensione pneumatica e carismatica della Chiesa è avvenuto in un clima ancora una volta in buona parte polemico, quasi segno della inquietudine che lo Spirito crea. Si può altresì osservare che un ruolo notevole ha giocato la difficoltà a mantenere unità tra l'azione di Cristo e quella dello Spirito in rapporto alla Chiesa, attribuendo l'istituzione (identificata spesso sia con ministero ordinato sia con organizzazione ecclesiastica) a Cristo, il carisma (identificato con libero dono e/o comunione che sgorga dal basso) allo Spirito, quasi che tra Cristo e lo Spirito ci sia una specie di tensione se non di contrapposizione. Si tratta, ovviamente, di percorsi frettolosi nei quali non si presta attenzione al fatto che istituzione richiama la precedenza della Chiesa rispetto ai singoli, alla loro fede, alla loro identificazione credente; in una parola, istituzione designa la precedenza della salvezza rispetto alla condizione delle singole persone, le quali, in quanto mosse dallo Spirito, non si limitano a entrare in un organismo costituito nel quale tutto è già predisposto; piuttosto entrano come corresponsabili del medesimo organismo. Risulta chiaro che in tale visione "istituzione" richiama la totalità della Chiesa, che è «istituzione di salvezza», nel senso di una oggettivazione dell'azione dello Spirito, che sta nella storia come segno indelebile e vivo dello Spirito creatore di una nuova umanità secondo Gesù. In tale contesto si può accogliere la proposta di Walter Kasper di denominare la Chiesa «sacramento dello

<sup>35</sup> Sulla pneumatologia del Vaticano II si veda la sintesi di Y.M. CONGAR, *Je crois en l'Esprit Saint*, I, Cerf, Paris 1979, pp. 227-235; cfr. inoltre A.M. KOTHGASSER, *Die katholische Pneumatologie*, cit., pp. 625-638; H. CAZELLES, *Lo Spirito Santo nei testi del Vaticano II*, in E. LANNE (a cura), *Lo Spirito Santo e la Chiesa*, AVE, Roma 1970, pp. 297-314; A.M. CHARUE, *Lo Spirito Santo nella Lumen gentium*, Ivi, pp. 315-343; 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 (AI) 1997, pp. 279-373 (la pneumatologia della LG).

<sup>36</sup> Si veda l'arcinota opera di A. ACERBI, *Due ecclesiologie. Ecclesiologia giuridica ed ecclesiologia di comunione nella Lumen Gentium*, EDB, Bologna 1975. L'opera ha avuto il merito di mostrare le tensioni presenti nella ecclesiologia della LG; ma ha assunto uno schema di lettura tipico del tempo: la contrapposizione tra diritto e comunione.

Spirito»<sup>37</sup>, con la precisazione che essa è *solo* sacramento, al fine di mantenere la libertà e l'indisponibilità dello Spirito stesso<sup>38</sup>.

La riscoperta della dimensione carismatica della Chiesa ha contribuito al sorgere dei movimenti ecclesiali, interpretati dai protagonisti, ma anche da alcuni teologi ed ecclesiastici come segno dello Spirito<sup>39</sup>.

Se soprattutto nella divulgazione si è giocato sulla contrapposizione tra carisma e istituzione, il problema che sta alla base è in verità relativo a come lo Spirito animi la Chiesa. Nella storia della teologia non è mai mancata la convinzione che lo Spirito è l'anima della Chiesa<sup>40</sup>, ma siccome nella controriforma la Chiesa era identificata con la gerarchia, diventava logico pensare che lo Spirito fosse 'l'anima' della medesima gerarchia. Il fenomeno dei movimenti, soprattutto del Rinnovamento nello Spirito, ha messo in evidenza due fattori: 1. il principio personale; 2. l'esperienza spirituale<sup>41</sup>. Le conseguenze sul piano ecclesiale ed ecclesiologico sono notevoli: si giunge a una relativizzazione della organizzazione ecclesiastica e a una disintellettualizzazione dell'esperienza cristiana<sup>42</sup>.

### *Lo Spirito e la sua azione in rapporto alla Chiesa*

La riflessione recente ha voluto recuperare la funzione dello Spirito nell'origine e nella strutturazione della Chiesa, a volte contrapponendo la dimensione carismatica a quella istituzionale. Senza dimenticare che l'istanza non era completamente assente dalla teologia passata, si deve

<sup>37</sup> *La Chiesa come sacramento dello Spirito*, in W. KASPER – G. SAUTER, *La Chiesa luogo dello Spirito*, cit., pp. 69-98. Cfr. M. KEHL, *Kirche-Sakrament des Geistes*, in W. KASPER (Hrsg.), *Gegenwart des Geistes. Aspekte der Pneumatologie*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1979, pp. 155-180.

<sup>38</sup> *La Chiesa sacramento dello Spirito*, cit., pp. 92-98.

<sup>39</sup> La letteratura su questo fenomeno è ormai indomabile. Ci si può limitare a segnalare: Y.M. CONGAR, *Je crois en l'Esprit Saint, II: "Il est Seigneur et donne la vie"*, Cerf, Paris 1979, pp. 187-269; M. PANCIERA, *Rinnovamento nello Spirito Santo. Una corrente di rinnovamento spirituale ecclesiale*, in ATI, *Una nuova età dello Spirito*, cit., pp. 317-330; J. RATZINGER, *Nuove irruzioni dello Spirito. I movimenti nella Chiesa*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2006 (si tratta di due interventi diversi: il primo è una rilettura storica del rapporto tra successione apostolica e movimenti ecclesiali; il secondo di un dialogo tra alcuni vescovi/cardinali e Ratzinger sul tema dei movimenti).

<sup>40</sup> Cfr. S. TROMP, *De Spiritu Christi anima*, PUG, Roma 1960.

<sup>41</sup> Cfr. Y.M. CONGAR, *Je crois en l'Esprit Saint, II*, cit., pp. 199-203.

<sup>42</sup> J. Ratzinger per questo, dopo aver ammonito i movimenti a sentirsi non la Chiesa, ma una parte della Chiesa, invitava i vescovi a riconoscere la libertà dello Spirito: «Ma occorre che si dica chiaramente anche alle Chiese locali, anche ai vescovi, che non è loro compito indulgere ad alcuna pretesa d'uniformità assoluta nell'organizzazione e nella programmazione pastorale. Non possono far assurgere i loro progetti pastorali a pietra di paragone di quel che allo Spirito Santo è consentito operare: di fronte a mere progettazioni umane può accadere che le Chiese si rendano impenetrabili allo Spirito di Dio, alla forza di cui esse vivono. [...] Per finire, tutti devono lasciarsi misurare col metro dell'amore per l'unità della Chiesa, che rimane unica in tutte le Chiese locali e, in quanto tale, si palesa continuamente nei movimenti apostolici. Chiese locali e movimenti dovranno, le une e gli altri, costantemente riconoscere che è vero tanto l'*ubi Petrus, ibi Ecclesia* quanto l'*ubi episcopus, ibi Ecclesia*. Primato ed episcopato, struttura ecclesiale locale e movimenti apostolici hanno bisogno gli uni degli altri: il primato può vivere solo tramite e con un episcopato vivo, l'episcopato può salvaguardare la sua unità dinamica e apostolica solo in costante collegamento col primato. Quando uno è indebolito o sminuito, è la Chiesa tutta a soffrire» (*Nuove irruzioni dello Spirito*, cit., pp. 48-49). Il fenomeno dei movimenti nei quali si vede lo Spirito all'opera va di pari passo con i movimenti di matrice neopentecostale che si stanno diffondendo soprattutto nei Paesi del Sud del mondo, nei quali è dato riscontrare un paradosso: «Da un lato esso [il neopentecostalismo] appare aperto allo straordinario, dall'altro implicitamente si fa strada in esso un bisogno di certezza di tipo razionale. Da un lato, infatti, si crede nell'irruzione nella vita quotidiana di una potenza divina, dall'altro si sente il bisogno di averne direttamente e personalmente prova» (V. PACE, *Dare corpo allo Spirito. Il pentecostalismo senza frontiere*, in *Ad Gentes* 16(2012), pp. 188-189 (l'A. fa riferimento al 'battesimo nello Spirito' e ai fenomeni straordinari che attesterebbero la presenza del medesimo Spirito). Secondo alcuni rilievi statistici i neopentecostali sarebbero tra il 350 e 500 milioni nel mondo. Tangenzialmente si può registrare che le Chiese ortodosse sono le più refrattarie al movimento neopentecostale, ritenuto di matrice protestante: cfr. una illustrazione delle ragioni, riconducibili alla diversa concezione dello Spirito, in G. TCHONANG, *L'Esprit Saint dans l'Orthodoxie et le Pentecôtisme: étude comparative*, in *Revue des sciences religieuses* 82(2008), pp. 401-418, secondo cui, benché i due gruppi considerati diano notevole rilievo allo Spirito, l'ostilità va ascritta a due tradizioni diverse: la prima si richiama ai concili, ai Padri e ai teologi, la seconda si fonda sulla spontaneità degli slanci sensibili ed emotivi, giustificati con un letteralismo biblico, senza attenzione a una teologia che faccia spazio all'ipostasi dello Spirito e quindi al suo posto nella Trinità; si tratta in fondo di due interpretazioni diverse dell'opera dello Spirito.

riconoscere che la ‘riscoperta’ dello Spirito ha contribuito notevolmente a superare le cristallizzazioni della vita ecclesiale e della riflessione su di essa avvenuta soprattutto nell’epoca moderna, quando di fronte sia alla Riforma sia agli ‘errori’ del pensiero moderno la teologia si è concentrata sull’azione dello Spirito nei confronti dell’autorità, che, come già osservato, tendenzialmente veniva identificata con l’istituzione e giustificata con il rimando alla fondazione da parte di Cristo e alla rappresentanza di lui attuata dalla medesima autorità. Non ci si deve meravigliare di questa ‘restrizione’: la teologia e in particolare l’ecclesiologia risente delle congiunture ecclesiali e a volte si trasforma in ideologia. Lo si è colto nella contrapposizione tra Spirito/carisma e istituzione che si è voluto vedere espressa nella contrapposizione tra concezione protestante e ortodossa e concezione cattolica. A volte le accentuazioni diverse sono presentate e sono lette come il tutto.

Per trovare una via di superamento della contrapposizione ci si deve domandare: «Cosa sta all’origine della Chiesa?». La domanda nasce dal constatare che prima questo fenomeno sociale non esisteva, almeno non nella forma che ha indotto a usare per un gruppo di persone che si riunivano il termine *ekklesia*. Indiscutibile che il termine rimandava a esperienze di convocazione e quindi di assemblee: la somiglianza permetteva di fare uso del termine. Tuttavia nel caso dell’assemblea ecclesiale si trattava di un fenomeno nuovo: nella storia appariva una realtà originale, sicché il termine subiva una transignificazione. Il processo che ha portato alla nominazione suppone la constatazione che ciò cui ci si trovava di fronte aveva un’origine diversa rispetto all’assemblea che veniva indicata con il medesimo termine. Si tratta pertanto di capire cosa stesse all’origine di questo fenomeno/evento.

Per arrivare a risolvere la nostra questione si può prendere avvio da una notazione di carattere lessicale. Leggendo globalmente il NT si coglie una differenza: mentre nella narrazione della vicenda di Gesù il termine *ekklesia* appare solo due (tre) volte (in *Mt* 16,18 e 18,17), nella letteratura che delinea la vicenda della comunità di Gesù il termine ricorre frequentemente. Ciò sta a significare che gli autori hanno visto una differenza tra prima e dopo la Pasqua: il fenomeno/evento che si è prodotto è l’esito della vicenda totale di Gesù, che implica anche il dono dello Spirito. Non è rilevante la forma che tale esito riveste; quel che importa è che di fronte a un dato storico-fenomenico si usi un termine di provenienza greca, ma mediato dall’uso di esso nella traduzione greca della Bibbia: l’assemblea, sia essa locale o universale, raccolta dalla parola del Vangelo è frutto del dono dello Spirito da parte di Gesù. Certo, non tutti gli autori del NT tematizzano l’azione dello Spirito per dire l’origine di questo fenomeno/evento (si pensi per es. a *IGv* 1,1-3), ma appare indiscutibile che tale tematizzazione è possibile ed esiste: il Vangelo viene annunciato/accolto con la potenza dello Spirito (cfr. *ITs* 1,5-6; *At* 2). In questo senso vale quanto rileva Congar: lo Spirito è concostituente la Chiesa. Questa è la prospettiva che anche LG assume. Quando però si parla dell’azione dello Spirito concostituente la Chiesa va tenuto in conto che non si tratta di un’azione relativa solo all’inizio storico: l’attualità dell’azione dello Spirito, del Signore e di Dio non può essere dimenticata, come si può cogliere almeno in *ICor* 12,4-11, dove il tempo presente dei verbi lascia intendere che si tratta di azione attuale, a dire che quanto avviene nella Chiesa è manifestazione di tale azione. Non si può pertanto contrapporre azione fondativa di Cristo e azione attualizzante, e quindi successiva, dello Spirito. I tentativi di tale contrapposizione si trovano già nelle comunità del NT, come attesta l’evangelista Giovanni nei discorsi della cena, nei quali l’azione dello Spirito è volta a fare memoria di quanto Gesù ha detto<sup>43</sup>. Ovvio che il NT non identifica l’azione di Cristo e dello Spirito, che appaiono due soggetti agenti, ma la visione che pretende di contrapporli o anche solo di porli in successione non pare corrispondere alla concezione del medesimo NT. In altri termini: di fronte al fenomeno/evento

<sup>43</sup> Si potrebbe anche osservare che in *ICor* 12,4-6 l’azione dello Spirito non è altra rispetto a quella del Signore (Cristo) e di Dio: i termini ‘carismi, ministeri (*diakonai*), operazioni (*energemata*)’ appaiono essere sinonimi, come si può vedere da un raffronto tra 12,10 e 12,28 a proposito della profezia, prima attribuita al dono dello Spirito poi alla disposizione di Dio; peraltro l’accento cade sull’unità di origine, che fa da premessa all’esortazione a mantenere l’unità del corpo. Stando poi all’articolazione gerarchizzante delle funzioni si coglie in 12,28-30 che i ‘carismi’ vengono posti dopo gli apostoli, i profeti e i dottori, che sono funzioni di parola: cfr. L. CERFAUX, *La teologia della Chiesa secondo san Paolo*, AVE, Roma 1968, pp. 442-445.

Chiesa si avverte il bisogno di giustificarlo con il ricorso al *croyable disponible* “Spirito del Messia”. A questo riguardo una rilettura del discorso di Pietro in *At 2* potrebbe essere utile: è Colui che è stato costituito Signore e Messia che manda lo Spirito<sup>44</sup>, che sta al principio della predicazione – il cui contenuto è cristologico – grazie alla quale si attua la conversione, peraltro strettamente legata al battesimo.

Si è così condotti alla vera questione: infatti, sullo sfondo del rapporto tra Spirito e Chiesa intesa come istituzione sta il rapporto tra lo Spirito e Cristo. Va precisato che ciò non dipende dal fatto che la Chiesa dice riferimento a Cristo e quindi si possa stabilire un parallelismo tra i due rapporti. Piuttosto: se la Chiesa è il frutto dell’azione salvifica di Cristo, siccome questa non può essere pensata senza lo Spirito, si deve affermare che la Chiesa non può essere pensata senza lo Spirito. Non si tratta di discutere quando la Chiesa nasca: con l’incarnazione, con l’ultima cena di Gesù, con la croce, con la Pentecoste. Questa disarticolazione dell’azione di Cristo non permette di coglierne l’unità, che invece il NT sembra mantenere: la Chiesa si forma contestualmente allo svolgersi della vicenda di Gesù e appare nella sua identità nel momento in cui questa giunge a compimento nel trapasso dello Spirito da Gesù ai discepoli<sup>45</sup>.

*In conclusione* si potrebbe riprendere la teoria dell’istituzione di Hauriou, in verità meno originale di quanto non potrebbe sembrare di primo acchito: J.H. Newman nel suo *Saggio sullo sviluppo della dottrina cristiana* (1844) aveva già proposto questa concezione, benché limitandosi solo alla dottrina. Se accogliamo la proposta di Chéno di assumere la nozione di istituzione di Hauriou, diventa possibile superare la contrapposizione Spirito/carisma – istituzione: l’idea direttrice che un soggetto – sia esso singolo o collettivo – trova<sup>46</sup> ha bisogno di prendere corpo, ma tale corpo non resta nella forma che ha assunto in un determinato periodo poiché l’idea direttrice lo rimodella continuamente. In questo senso l’idea direttrice è istitutiva: «Forme istituite e forze istituenti costituiscono una coppia indissociabile: le seconde obbligano le prime ad adattarsi, e perciò assicurano loro perennità»<sup>47</sup>. Secondo questa prospettiva l’istituzione è un processo continuamente in atto, nel quale i soggetti recettori dell’idea sono parte attiva: sono essi, che grazie all’idea direttrice danno forma alla istituzione. L’idea direttrice mantiene infatti una certa indeterminazione e quindi i soggetti che la fanno propria possono modellare in forma creativa l’istituzione che da essa nasce. E ciò grazie allo Spirito, che rende i soggetti concreatori dell’istituzione, ma se si lasciano condurre dall’idea direttrice.

d. Giacomo Canobbio

<sup>44</sup> Si veda anche la denominazione giovannea dello Spirito della verità (14,17; 16,13), che evidentemente significa Spirito di Gesù che è la Verità; è Lui peraltro che dona lo Spirito: cfr. 16,7; 20,22.

<sup>45</sup> Si dovrebbe rileggere LG 5 a proposito della fondazione della Chiesa: l’inizio si ha nella predicazione e nella prassi del regno di Dio che si identifica con la persona di Gesù; il compimento con l’effusione dello Spirito e con la missione di annunciare e instaurare in tutte le genti il medesimo regno (detto ora di Cristo e di Dio), di cui la Chiesa è il germe e l’inizio.

<sup>46</sup> Il verbo ha una valenza importante nella visione di Hauriou: l’idea è una realtà oggettiva; nessuno la crea; piuttosto la si trova, e i soggetti che la accolgono la percepiscono a modo loro, ma essa resta in forma permanente come criterio di valutazione se la realizzazione messa in atto vi corrisponda. Per questo essa può fondare una comunione tra soggetti diversi: resta, per così dire, la cornice entro la quale tutti si muovono. Scrive Hauriou: «Se l’idea fosse la creazione soggettiva dello spirito di un particolare individuo, non si riuscirebbe a capire come potrebbe assumere il carattere oggettivo che le permetterebbe di passare in un altro spirito. Dal momento che le idee passano da uno spirito a un altro, devono avere, fin dall’inizio, una natura oggettiva. In realtà, non ci sono creatori di idee, ci sono soltanto dei trovatori» (*La théorie de l’institution*, cit., p. 101).

<sup>47</sup> R. CHÉNO, *L’Esprit-Saint et l’Église*, cit., p. 163.