

Lo Spirito al principio del 'mistero' della Chiesa

Premessa: Origine e significato del termine Chiesa

Il termine viene dal greco *ekklesia*, che significa "assemblea di persone convocate". Infatti la parola deriva dalla composizione di un verbo (*kaleo*) che significa "convocare" e da una preposizione (*ek*) che vuol dire "da". Assumendo questo termine, le prime comunità cristiane esprimevano la loro consapevolezza di essere state convocate da Dio. All'origine dell'uso sta l'esperienza liturgica nella quale l'assemblea dei cristiani percepiva di essere stata convocata dalla parola di Dio risuonata nell'annuncio degli Apostoli. Se inizialmente il termine indicava l'assemblea liturgica, gradualmente assunse un significato più ampio: Chiesa è la totalità dei cristiani, che sono diventati tali per una vocazione-convocazione, in forza della quale sono stati posti in una situazione di distanza rispetto all'ambiente; essi sono stati strappati dal 'mondo', inteso come un modo di vivere lontano da Dio (cfr. Ef 2,1-10; Col 1,13-14). Siccome poi la parola dell'annuncio alla quale i cristiani hanno creduto è la testimonianza che gli Apostoli (che vuol dire "inviati") danno di Gesù risorto, e nella liturgia si celebra la presenza del medesimo risorto, si comprende facilmente come i cristiani si sentano convocati grazie all'opera di Gesù. Il termine *Chiesa* è pertanto un termine sintetico: in esso si evoca la convinzione che in Gesù Dio ha raccolto in unità (come in assemblea) un gruppo di persone appartenenti a ogni popolo e a ogni classe sociale, e in tale unità si prefigura la meta che Dio vuol far raggiungere a tutta l'umanità, vale a dire quella di vivere una comunione capace di vincere tutte le divisioni. Condizione per entrare a far parte di tale convocazione è credere alla testimonianza autorevole degli Apostoli e ricevere il battesimo, che indica appunto il passaggio dalla vita nelle tenebre (lontano da Dio, che è luce) alla vita nella luce.

1. Alla ricerca dell'origine del fenomeno

L'esperienza ecclesiale appare quindi come una novità sull'orizzonte della storia. Se di novità si tratta, essa non può essere frutto delle dinamiche abituali della convivenza; deve venire da altrove. A questo riguardo il Nuovo Testamento, quando vuole indicare l'origine dell'esperienza ecclesiale, accanto al registro sopra richiamato della morte riconciliatrice di Cristo, introduce un altro registro, quello di un principio vitale, lo Spirito Santo, i cui parametri di azione sono già noti grazie alla tradizione religiosa ebraica precedente. Siccome in tale tradizione lo Spirito di Dio era considerato principio di vitalità, di azione inaspettata e impensata, era ovvio che per spiegare e illustrare l'origine trascendente dell'esperienza ecclesiale si facesse riferimento allo Spirito di Dio, ora divenuto anche Spirito di Gesù dato che anche Gesù ora si trova sullo stesso piano di Dio (cfr. Rm 8,9; Gv 14,26 con 15,26) e quindi in grado di effondere lo Spirito (cfr. Gv 20,22; At 2).

Nell'uso di questo registro si vuole evidenziare, nello stesso tempo, la continuità con la tradizione e la novità dell'esperienza. La tradizione è percepita come la radice dalla quale germoglia l'inaspettato, e quindi come il luogo dal quale trarre le categorie per interpretare/descrivere il 'nuovo' fenomeno. La radice stessa però è ascrivibile a un principio trascendente, il quale non è affermato se non a partire dal suo effetto. E per descrivere il 'nuovo' fenomeno le categorie offerte dalla tradizione non 'bastano' più: nell'esperienza ecclesiale si manifesta un 'di più' che suscita meraviglia (cfr. At 2,7-13); e questa diventa il luogo dell'interpretazione delle categorie, che comporta una risemantizzazione: si usano ancora gli stessi termini, ma questi assumono un significato nuovo, generato dalla nuova esperienza.

Nei secoli successivi i termini 'risignificati' resteranno come richiamo continuo alla novità prodottasi grazie allo Spirito di Gesù, e perciò come indicazione di una meta per la Chiesa stessa: le descrizioni 'teologiche' della Chiesa 'eccedono' la concreta configurazione della stessa per il fatto che rimandano alla condizione di essa quale opera dello Spirito. Lo si vede chiaramente nei Simboli di fede, che collocano la confessione *della* Chiesa dopo quella *nello* Spirito per indicare che l'esperienza ecclesiale trova la sua origine e il suo fondamento nell'azione dello Spirito del Padre e di Gesù: quanto i credenti sperimentano è l'attuazione della missione del Figlio e dello Spirito. Se questi è posto come 'secondo' rispetto a Cristo, il Figlio, è in funzione cristologica, oltre che per

fedeltà alla narrazione neotestamentaria: se lo Spirito viene ‘dopo’ Gesù, dichiarato Signore, vuol dire che Gesù è sullo stesso piano di Dio e lo Spirito da lui inviato ha il compito di portare a compimento nella storia l’opera di Gesù stesso.

Tutto questo coincide con la descrizione della Chiesa come ‘mistero’, cioè come esito storico di una vicenda storica, quella di Gesù, che però può stare nella storia solo per il fatto che un principio trascendente, lo Spirito, la fa essere.

Anche in tale prospettiva, l’elemento ‘divino’ della Chiesa (evidenziato nella ecclesiologia che assume il modello cristologico: cfr. *LG* 8) non è ‘qualcosa’ di puro, santo, permanente, immutabile, da accostare all’elemento ‘umano’, che invece sarebbe limitato, peccaminoso, contingente: il ‘divino’ è lo Spirito stesso di Dio e di Gesù che opera incessantemente per formare la Chiesa come ‘sposa’ pura e casta (cfr. *Ef* 5,25-27). La Chiesa è un gruppo umano abitato e modellato dallo Spirito sul paradigma di Gesù (merita attenzione a questo riguardo il parallelo tra la nazione lucana dell’infanzia di Gesù e quella dell’inizio della Chiesa). In tal senso la Chiesa non è mai ‘formata’ in modo definitivo fino a quando i credenti saranno configurati al Cristo risorto.

All’interno della Chiesa esiste quindi una tensione insopprimibile tra la sua forma concreta e l’azione dello Spirito: quel che si ‘vede’ è già frutto dello Spirito, se e quando corrisponde alla figura di Gesù, ma non è ancora tutto ciò che lo Spirito deve e vuole produrre. Questo significa non solo che la Chiesa non è ancora diventata ‘quantitativamente’ ciò che lo Spirito la vuol far essere, ma anche che la medesima Chiesa storica non corrisponde ‘qualitativamente’ a quanto lo Spirito la vuol fare essere.

La tensione tra l’incompletezza della Chiesa e la meta alla quale lo Spirito la vuole condurre è evidenziata dalle categorie teologiche. Queste, infatti, hanno lo scopo di mostrare che la Chiesa non è semplicemente quanto gli occhi di tutti colgono, bensì è il risultato dell’azione di Dio, pur non corrispondendo in forma compiuta a tale azione. In tal senso richiamano il paradigma con il quale l’esperienza ecclesiale deve misurarsi. Confessare che la Chiesa è “una, santa, cattolica e apostolica” o affermare che è “il corpo di Cristo”, il “tempio di Dio”, vuol dire porre di fronte alla Chiesa la sua identità ultima, quella stabilita da Dio, e quindi stimolare una verifica sulla corrispondenza tra le forme vitali, le prassi, le dinamiche, e tale identità. Con ciò non si vuole far assurgere le categorie teologiche a parametro asintotico della vita ecclesiale, bensì ricordare alla Chiesa, e a tutti coloro che di essa vogliono parlare, che c’è per essa un’origine e una meta eccedenti la fattualità storica. Se questa potrebbe assimilare l’esperienza ecclesiale a una delle tante esperienze sociali, la categorie teologiche svolgono la funzione critica di orientare la medesima esperienza verso mete non possibili ad altri gruppi sociali: mentre dichiarano un’identità si propongono come imperativo. E non importa che le medesime categorie siano, a loro volta, frutto della storia della Chiesa e di una interpretazione di questa; anzi, proprio il rapporto inscindibile tra storia e categorie interpretative mostra che la concreta esperienza storica viene da esse ‘aperta’ e quindi ricondotta al suo fondamento. L’accadere della riconciliazione (è questo l’obiettivo dell’opera salvifica di Cristo che si rende visibile nella Chiesa) in un luogo e in un tempo trova la sua radice in un evento che Dio pone e che non può esaurirsi in nessun luogo e in nessun tempo. In forza di questa eccedenza dell’evento fondativo – resa consapevole dalle categorie teologiche – le pratiche ecclesiali non possono intendersi ‘compiute’ una volta che siano assimilate a quelle degli altri gruppi sociali. Il “per voi non sia così” (cfr. *Lc* 22, 26) non riguarda solo il comportamento dei ‘capi’, ma tutte le dinamiche sociali della Chiesa, e resta come permanente stimolo a verificare se questo gruppo sociale, che si ‘pretende’ teologicamente giustificato viva in modo conforme alla sua identità teologica. E la verifica va condotta in riferimento alle parole di Gesù alle quali lo Spirito rimanda (cfr. *Gv* 14, 26: lo Spirito come memoria).

Tale criterio permette poi di non ‘fuggire’ nel futuro, quasi a evitare paradigmi di valutazione, e di non costruire l’illusione che il perfezionamento della Chiesa sia contestuale al procedere del tempo. Benché, infatti, il processo storico incida sulla vita della Chiesa, non si può equiparare processo e sviluppo in generale né, tantomeno, equiparare trasformazioni della Chiesa con il perfezionamento della stessa: per quanto l’*eschaton* sia da porre nel futuro, esso non coincide con il futuro storico; questo non può essere ritenuto maggiormente simile alla forma compiuta della

Chiesa solo perché è cronologicamente più vicino all'eschaton. La tentazione di considerare il processo storico, a priori, come perfezionamento della Chiesa nasce dallo schema di pensiero che identifica processo storico con progresso, e che è speculare allo schema che legge la storia come decadimento da una perfezione originaria. Se c'è una perfezione paradigmatica per la Chiesa, questa consiste nella intenzionalità di Gesù, che la Chiesa stessa considera come 'contemporanea' alla propria storia: le parole che lo Spirito dice oggi alla Chiesa sono nuove solo perché dicono in forma nuova la perenne parola di Gesù. Ciò pone il problema del valore delle vicende storiche nel modellare il volto storico della Chiesa.

2. Rimodellamento storico della Chiesa e azione dello Spirito.

È indiscutibile che nel corso dei secoli la Chiesa abbia assunto figure diverse in dipendenza dalle congiunture storiche. Queste, ovviamente, non erano prevedibili all'inizio e quindi i volti concreti della Chiesa non erano prefigurabili né da Gesù né dagli Apostoli. Gli aspetti da ricordare sono molteplici: dalla organizzazione territoriale, all'articolazione del ministero, al modo di attuare la funzione dottrinale, all'esercizio del primato del vescovo di Roma, alla forma concreta di realizzazione della missione. Se ci si sofferma, pur brevemente, sull'attuazione della missione nella seconda parte del secolo scorso ci si avvede in che modo le congiunture storiche abbiano provocato un rimodellamento della Chiesa. La presa d'atto di alcuni fenomeni di carattere religioso e sociale ha provocato una trasformazione del volto concreto della Chiesa. Del resto, questa, proprio per attuare la sua missione, non poteva non lasciarsi provocare dal 'mondo' (è imprescindibile, a questo riguardo, il riferimento alla TdL: la storia come luogo della 'rivelazione' di Dio. Sullo sfondo sta la teologia dei 'segni del tempo': cfr. GS 4 e 11). Se, a distanza di qualche decennio, da parte di alcuni si assume un atteggiamento critico nei confronti dell'apertura ai fenomeni sociali e culturali, va notato che anche tale atteggiamento è frutto di un clima culturale e di una lettura delle vicende storiche. Di conseguenza, non nasce da una supposta identità storica della Chiesa che servirebbe da parametro di valutazione. Ogni modello che si assume per valutare la figura concreta della Chiesa è esso stesso storico, anche se non riproduce esattamente una concreta attuazione della Chiesa. Di fatto, i processi riscontrabili nella Chiesa negli ultimi decenni del secolo scorso non sono interpretabili come migliore attuazione di un'essenza della Chiesa, bensì come risposta alle provocazioni della situazione religiosa e sociale letta con paradigmi costruiti utilizzando elementi che dalla medesima situazione sono offerti. Per intenderci con un esempio: la disarticolazione dell'organizzazione ecclesiale secondo parrocchie e diocesi per privilegiare i movimenti, e con essi le appartenenze 'psichiche' rispetto a quelle fondate sulla contiguità territoriale, può essere interpretata come frutto tipico della società attuale, nella quale la mobilità porta alla selezione delle relazioni secondo gli interessi e non secondo la condivisione di un territorio. Certo si può dire che i movimenti ecclesiali sono un frutto dello Spirito; ma nessuno può negare che lo Spirito è visto agire sulla base di paradigmi di carattere sociale e sensibilità psicologiche. Che attraverso la scelta dei movimenti, nati in buona parte per attuare la missione della Chiesa in un mondo che si configura sempre più scristianizzato, anche se non secolarizzato, si delinei un volto nuovo della Chiesa è davanti agli occhi di tutti. E il conflitto, ora sopito, ma negli anni '80 ancora piuttosto vivace, tra la configurazione tradizionale della Chiesa e quella prospettata dai movimenti non riguarda solo aspetti marginali; riguarda elementi strutturali – così almeno erano ritenuti fino al Concilio Vaticano II – della Chiesa stessa. Si pensi al ruolo del vescovo diocesano, al rapporto tra vescovo e prete diocesano. Il fatto che il Papa in più occasioni, nel contesto dell'approvazione dei movimenti, abbia richiamato gli aderenti a seguire le direttive dei vescovi, è almeno un segno che si vuole mantenere la struttura episcopale della Chiesa; ma è anche il segno di una tendenza in atto, che, se non controllata, potrebbe condurre a una trasformazione della figura storica della Chiesa. Che dire, per esempio, della dipendenza dei preti dal loro vescovo quando questi sono determinati più dall'appartenenza a un movimento che non dalle direttive e dalle disposizioni del vescovo? E che dire del cammino 'pastorale' di una Chiesa particolare nella quale i movimenti dovrebbero essere inseriti, se questi hanno un loro itinerario 'universale' che non tiene conto per nulla degli orientamenti della diocesi?

Certo nei casi ricordati (ma anche in altri che si potrebbero ricordare) non si tratta di una mutazione dell'essenza della medesima Chiesa; ma, se si procedesse in termini di essenza, si dovrebbe concludere che la Chiesa sarebbe immutabile, come è immutabile la natura umana astrattamente considerata. Come avviene per la natura umana, anche l'essenza della Chiesa si trova sempre in una forma storica, che comporta anche cammini 'pastorali', i quali non sono indifferenti alla delineazione di una figura concreta di Chiesa. Forse si dovrebbe superare l'abituale separazione tra aspetto 'pastorale' e aspetto 'dottrinale'; i due aspetti si richiamano più strettamente di quanto non si osi pensare: in ogni scelta 'pastorale' in effetti è inclusa una visione della Chiesa. Chi potrebbe negare, ad esempio, che l'esperienza delle comunità neocatecumenali implichi una visione ecclesiologicala e perfino antropologica? Così, chi potrebbe negare che la scelta del movimento di Mons. Marcel Lefebvre di attenersi al Messale di Pio V per la celebrazione eucaristica non comporti una concezione diversa di tradizione ecclesiale, di autorità pontificia, del valore di un Concilio? Non si tratta certo di 'essenze', e tuttavia si evidenziano differenze storiche notevoli. Non bisogna certo portare all'estremo le differenze, che potrebbero anche essere lette come segno della varietà e della ricchezza dello Spirito. Va però riconosciuto che l'affacciarsi dei movimenti ecclesiali ha provocato una mutazione nel volto storico della Chiesa. Se si sostiene che tale mutazione è stata resa necessaria dalle esigenze della missione, denominata per alcuni decenni (ora però in disuso) "nuova evangelizzazione", si deve prendere atto che la condizione della società interferisce, anche solo mediamente, nel delineare l'attuazione concreta della Chiesa. E non ci si potrà nascondere dicendo che, in verità, è la Chiesa che dal suo interno trae energie creative: è la situazione del mondo a provocare dinamismi prima insperati. E tale situazione appare pertanto come mediazione dell'azione dello Spirito. Con ciò non si vuol dire che sia il 'mondo' a fissare l'agenda dei lavori della Chiesa, ma semplicemente che la Chiesa viene modellata dallo Spirito di Gesù non solo attraverso la parola e i sacramenti, bensì anche attraverso gli eventi storici e gli orientamenti che segnano la società.

Appare così che nel modellare la Chiesa lo Spirito agisce in duplice forma: una *stabile*, quella della parola e dei sacramenti, al cui servizio sta il ministero (la stabilità della forma vale però soprattutto della parola [il libro!, che però è esso stesso frutto di una storia: il canone si è formato gradualmente]: sacramenti e ministero hanno assunto figure diverse); una *variabile* in dipendenza dalle congiunture storiche, siano esse ecclesiali o sociali, che peraltro sono strettamente connesse. Va da sé che la forma *variabile* è più difficile da discernere e quindi da leggere come azione dello Spirito. Per attenerci a un avvenimento ecclesiale, che è anche frutto di mutamenti sociali, ci si può domandare: il Vaticano II è frutto dello Spirito o è 'tralignamento' della Chiesa? Nell'alternativa si individua la posizione 'ufficiale' e quella tipica del movimento lefebvrano. La necessità di trovare criteri di discernimento è ovvia. Tra questi, due sembrano ineludibili: il riferimento all'origine (ma nel suo dinamismo, più che nella sua figura storica) e l'esito verificabile della missione (l'adesione vitale a Gesù). Questi sono la via per discernere l'azione modellatrice dello Spirito. Ciò significa che non tutto quello che sorge nella storia della Chiesa ha il medesimo valore, e quindi che non tutte le forme storiche che la Chiesa assume esprimono allo stesso modo la sua natura di 'mistero'.

I medesimi criteri vanno applicati alla forma organizzativa della Chiesa, a proposito della quale si possono distinguere almeno due livelli di normatività: uno imprescindibile, l'altro caduco. Anche a questo riguardo il discernimento non può basarsi solo sul dato di fatto: richiede parametri. Il contributo critico della teologia a questo riguardo è necessario. Ma ciò comporta che la teologia non si trasformi in ideologia, cioè in giustificazione di ogni atteggiamento o scelta delle forme storiche della Chiesa.

In *conclusione*: non si dà mistero, e quindi azione dello Spirito, se non nella storia e in forma storica. Ciò nonostante, il mistero nel senso sopra richiamato costituisce l'antidoto alla 'dissoluzione' della Chiesa nella storia e, nello stesso tempo, il principio del rinnovamento della Chiesa, il quale non avviene però senza riferimento agli elementi e alle sollecitazioni offerti dalla storia.

Traccia per il laboratorio

1. In generale quando si usa il termine 'Chiesa' che cosa intende la gente comune? Perché si dà questo significato?
2. Qual è la novità del fenomeno 'Chiesa' rispetto a quello di altri gruppi sociali?
3. In quale senso si può dire che lo Spirito è all'origine della Chiesa?
4. Come discernere oggi l'azione dello Spirito nella Chiesa?