

Spirito di santità e futuro della Chiesa. Sul concetto di ecclesiogenesi in Christoph Theobald

Valentino Maraldi

Il concetto di «ecclesiogenesi», così come viene utilizzato e spiegato, anche nelle sue implicazioni per la teologia pastorale, nel volume *La fede nell'attuale contesto europeo*¹, serve ad esprimere una visione della Chiesa che è in stretto legame con la concezione del cristianesimo come stile e rappresenta il concetto chiave di quella che Theobald stesso definisce una «ecclesiologia stilistica»². Proprio per questo motivo non desta sorpresa che, se non il termine di «ecclesiogenesi», l'idea che esso esprime si trovi anche in altri snodi fondamentali della produzione teologica di Theobald. Ciò vale certamente per le sue opere maggiori nelle quali si parla, per esempio, di «genesi di Chiesa» rapportandola con la genesi del «corpus biblico»³, oppure di «Chiesa in genesi» all'interno di una riflessione sulle evoluzioni della forma ecclesiale della fede⁴. In questo contesto ricorrono espressioni quali «concezione genetica della Chiesa»⁵ o «Chiesa *in statu nascendi*»⁶ o ancora «Chiesa

1 C. THEOBALD, *La fede nell'attuale contesto europeo. Cristianesimo come stile*, Queriniana, Brescia 2021.

2 *Ivi*, pp. 215ss.

3 Cf. Id., *Cristianesimo come stile. Un modo di fare teologia nella postmodernità*, 2, EDB, Bologna 2009, c. V della III parte, pp. 531-561.

4 Cf. Id., *Spirito di santità. Genesi di una teologia sistematica*, EDB, Bologna 2017, c. XVII, pp. 425-439; cf. anche l'idea di Chiesa in genesi associata a quella di Chiesa in diaspora in K. Rahner: *Ivi*, pp. 64-69.

5 *Ivi*, p. 437.

6 *Ivi*, pp. 438s.

nascente»⁷, che non fanno altro che sottolineare un principio genetico che non può non avere un radicamento profondo all'interno dell'insieme della riflessione teologica di Theobald. La lettura pneumatologica della ecclesiogenesi, che qui di seguito verrà proposta, intende servire proprio a questo scopo. Non si tratterà, a tal fine, di elaborare una sorta di pneumatologia sistematica a partire dai non pochi riferimenti esplicativi al *Pneuma* divino nelle riflessioni di Theobald, ma piuttosto di contribuire a dare risalto al radicamento di cui sopra. E, a mio modo di vedere, si tratta di un radicamento propriamente teo-logico, nonché teo-logale, che permette una particolare attenzione all'azione nella vita di ogni essere umano di Colui che «scruta le profondità di Dio» (1Cor 2,10). È proprio in virtù di questa attenzione, sempre a mio modo di vedere, che l'idea theobaldiana di ecclesiogenesi può manifestarsi feconda e diventare rilevante nel contesto attuale per pensare con creatività e fiducia al futuro della Chiesa.

1. Ecclesiogenesi: una visione di futuro

Introducendo il concetto di «ecclesiogenesi» nel volume *La fede nell'attuale contesto europeo*, Theobald dice di riprendere un concetto forgiato da Leonardo Boff nell'ambito della teologia latino-americana⁸. Dato atto a Boff della paternità del concetto, Theobald sviluppa poi la sua idea di ecclesiogenesi in modo del tutto indipendente dall'impianto ecclesiologico di Boff, per conferirgli un significato missionario, secondo lui decisivo per il futuro della fede in Europa. Molti lettori, italiani in particolare, ma assolutamente non solo loro, non possono non sorprendersi che in questo riferimento alla storia teologica del termine non si faccia nessun riferimento a Severino Dianich. Vale la pena di ricordare, infatti, che già nel 1975, dunque prima di Boff, Dianich assumeva l'ecclesiogenesi come chiave per la comprensione della Chiesa, anche se non usava il termine⁹, nel 1985 introduceva la parola formaliz-

⁷ Cf. Id., *Cristianesimo come stile. Un modo di fare teologia nella postmodernità*, 1, ristampa corretta, EDB, Bologna 2010, pp. 148-151.

⁸ Cf. L. BOFF, *Und die Kirche ist Volk geworden: Ekklesiogenesis*, Patmos, Düsseldorf 1987 (trad. it.: *La teologia, la chiesa, i poveri. Una prospettiva di liberazione*, Einaudi, Torino 1992).

⁹ Cf. S. DIANICH, *La Chiesa mistero di comunione*, Marietti, Torino 1975.

zando il concetto¹⁰, e che nel 1993 proponeva una metodologia fondata sul modello euristico dell'ecclesiogenesi¹¹ per poi attribuirgli, nel 2002, un ruolo centrale nella interpretazione teologica della Chiesa¹². Inoltre, il rimando a Dianich potrebbe essere motivato non solo per riconoscere la paternità di un termine, ma ancor più per il significato da attribuire al termine stesso. Senza volere né potere in questa sede trattare la questione, il significato missionario che Theobald intende conferire alla ecclesiogenesi mostra agganci rilevanti con la riflessione di Dianich, nella quale è l'atto interpersonale della comunicazione della fede ad assumere un ruolo centrale.

Il discorso sulla nascita della Chiesa, o più precisamente su una Chiesa *in statu nascendi*, in Theobald trova il suo posto e il suo senso in una riflessione che intende parlare della nascita della Chiesa non in termini astratti, ma che vuole delineare una visione di futuro tenendo conto del contesto attuale, in particolare di quello europeo, presentato come crisi storica per il cristianesimo e per la sua credibilità: «Ora, la Chiesa sta attraversando una crisi storica» e i diversi e molteplici sintomi di tale crisi

rendono sempre più plausibile la tesi che stiamo abbandonando la forma gregoriana e post-tridentina della Chiesa per un'altra configurazione storica che si sta certamente delineando, ma che è ancora ampiamente sconosciuta¹³.

La riflessione su una «Chiesa in genesi» riguarda dunque un processo contestualizzato. Essa vuole porsi a servizio di tale processo e orientarlo per favorire l'evoluzione verso una forma di Chiesa che faccia uscire dal sentimento di crisi che in Europa pervade la vita della Chiesa e la riflessione su di essa.

Per questa ragione Theobald descrive ampiamente sintomi, anamnesi ed evoluzione di tale crisi¹⁴. All'interno della sua «diagnosi» del

10 Cf. Id., *Chiesa in missione. Per una ecclesiologia dinamica*, Paoline, Cinisello Balsamo 1985.

11 Cf. Id., *Ecclesiologia. Questioni di metodo e una proposta*, Paoline, Cinisello Balsamo 1993.

12 S. DIANICH – S. NOCETI, *Trattato sulla Chiesa*, Queriniana, Brescia 2002.

13 C. THEOBALD, «La Chiesa nella storia messianica dell'umanità», in *Rassegna di Teologia* 4(2022), p. 510.

14 Si veda su questo il primo capitolo di Id., *La fede nell'attuale contesto europeo*, in particolare pp. 13-26.

contesto si rinviene un elemento che merita di essere evidenziato perché assume un interesse particolare per lo sviluppo del nostro discorso. Si tratta dell'elemento della «quotidianità».

La quotidianità assume un significato in un qualche modo inedito nell'epoca «postmetafisica» nella quale viviamo. A seguito della perdita di visioni globali, in grado di unificare la totalità del reale, «le nostre storie di vita si liquefanno in una successione di frammenti che, senza principio di unità e senza sguardo sull'inizio e sulla fine, scorrono per così dire nella vita quotidiana»¹⁵. In questa condizione la possibilità di trovare solidità per il proprio essere impone di dover «volere» la propria umanità nel quotidiano, nella successione di frammenti in cui ci si trova giorno per giorno.

Cosa può significare questo mutamento dell'*ethos* quotidiano per la Chiesa e per la sua credibilità? In primo luogo, che un annuncio che parta da enunciati universali o che presupponga argomentazioni metafisiche risulterà astratto e «lontano dalla vita». In secondo luogo, che, se da una parte resta dolorosamente solo uno scorrere di frammenti e di tempi non più collegati da una visione globale precostituita, dall'altra non può venir cancellata la potenzialità esperienziale di ogni frammento quotidiano, del qui e ora attuale. Si tratta di una specie di «piccolo resto» postmoderno, in cui si apre un varco teologico che si rende visibile in una prospettiva cristologica, quella del «quotidiano galilaico», in cui all'origine della Chiesa, nel suo primo nascere, si è data l'esperienza della fede in Gesù risorto. Il divenire della Chiesa – in origine e oggi – è un «divenire "galilaico"»¹⁶.

Si apre così la possibilità di collegare quotidianità e *mystērion*, dove con questa parola si indica ciò che nel linguaggio dell'ecclesiologia è il *sacramentum*, la presenza corporea e simbolico-reale dell'opera salvifica di Dio verso il mondo. Il *sacramentum* non rinvia solo ai gesti sacramentali centrali del cristianesimo, ma anche al quotidiano. Ciò richiede però che il *mystērion* appaia nella sua «dimensione evenemenziale o storica»¹⁷. Il *mystērion* è evento che può accadere nel frammento quotidiano, nella dispersione delle molteplici situazioni vitali. È in questo

¹⁵ *Ivi*, p. 31.

¹⁶ Id., *La rivelazione*, EDB, Bologna 2006, p. 134; cf. Id., *La fede nell'attuale contesto europeo*, p. 54.

¹⁷ Id., *La fede nell'attuale contesto europeo*, p. 223.

evento, nella sua essenzialità, che risiede il principio generativo che fa nascere la Chiesa come l'ha fatta nascere nella fondazione delle comunità cristiane alle origini del cristianesimo.

2. *Reductio in mysterium*

Il fuoco sulla quotidianità cerca una risposta alla crisi del cristianesimo che si concentra sull'essenziale, passando attraverso una sorta di *reductio in mysterium*. Così facendo, la riflessione di Theobald segue una postura epistemologica che serve ad accedere all'«elemento germinale» del cristianesimo.

Come esempio ancora valido e dotato di forza euristica per la teologia odierna di una simile *reductio in mysterium*, Theobald richiama in diversi contesti l'opera teologica di Karl Rahner. La necessità che si impone di fronte all'uomo indaffarato di oggi, scriveva Rahner nel 1976, è andare «all'essenziale decisivo che l'uomo non sperimenta come "ideologia" propostagli solo dal di fuori (che non cambia per nulla i "dati di fatto"), bensì come realtà sperimentata e sofferta della propria vita»¹⁸. Ciò che è ad un tempo essenziale per la fede e urgente per l'annuncio nel contesto odierno è una «esperienza vissuta». In essa risiede una ricchezza sorgiva a cui è necessario essere sempre ricondotti come unico elemento che può ricostituire il legame della fede con la vita:

le nostre parole e le nostre frasi, la conoscenza e il pensiero, tale testo teologico, fosse anche quello delle Scritture ispirate, rimandano a un'esperienza vissuta che li supera infinitamente in ricchezza e in profondità; una cosa è parlare dell'amore di Gesù, un'altra è viverne effettivamente¹⁹.

L'essenziale è dunque l'esperienza vitale del mistero di Dio. È evidente che la postura epistemologica della *reductio* è motivata ultimamente, per i due membri della Compagnia di Gesù, dalla spiritualità degli *Esercizi Spirituali* di sant'Ignazio. Questa spiritualità, e più preci-

18 K. RAHNER, *Œuvres*, vol. 26, *Traité fondamental de la Foi. Introduction au concept du christianisme*, du Cerf, Paris 2011, p. 496 (trad. it.: *Corso fondamentale sulla fede. Introduzione al concetto di cristianesimo*, Paoline, Roma 1977), citato in THEOBALD, *Spirito di santità*, p. 90.

19 *Ivi*, p. 91.

samente tutta la pratica degli *Esercizi*, è sostenuta da una convinzione che ha conseguenze enormi sul piano non solo pratico ma anche teorico. Così la formula Theobald:

Dio è la «relazione d'origine» dell'uomo, nella quale egli è incessantemente all'opera. Egli è la sua «forma formante». Egli è l'atto effettivo della formazione di una vita vera: Dio è Spirito²⁰.

La ripresa da parte di Theobald della *reductio* rahneriana va verso la messa a fuoco di un evento decisivo: l'operare incessante di Dio nello Spirito, grazie al quale per l'essere umano è possibile una «esperienza immediata di Dio»²¹ che è esperienza di relazione. Ciò che può accadere per ogni singolo essere umano – anche nel vivere frammentato quotidiano – è una «esperienza sempre unica e relazionale»²² ed è da questo evento che il cristianesimo sempre nasce e rinasce.

Se, dunque, come dicevamo, il *mystērion* è un evento, si tratta di precisare che esso è «evento di incontro». Le caratteristiche fondamentali di questo incontro sono descritte come «immediatezza del rapporto quotidiano, intimo e personale di ciascuno dei discepoli di oggi e di tutti insieme con il loro maestro Gesù»²³.

A questo punto possiamo capire meglio il senso e la condizione di possibilità del collegamento tra la «quotidianità dell'uomo postmoderno» e il «quotidiano galilaico». È qui importante sottolineare che proprio di questo si tratta nella ripresa theobaldiana della *reductio* all'essenziale di Rahner: che l'oggi postmoderno può portare in grembo lo stesso evento della Galilea, vale a dire un'esperienza di amore incondizionato per Gesù, «una esperienza di incontro in cui si attua, per l'operare dello Spirito, un'esperienza immediata di Dio». Il senso e la condizione di possibilità del legame tra quotidianità e quotidiano galilaico sono espressi da Theobald nella sua cosiddetta «formula breve», che può ben valere anche come cifra della sua *reductio ad mysterium*.

²⁰ Id., *Cristianesimo come stile*, 1, p. 366.

²¹ Ivi.

²² Id., *Spirito di santità*, p. 105.

²³ Ivi, p. 102.

3. La «formula breve»: Gesù come «l'Unico che genera una moltitudine di unici»

Theobald esprime il *mysterium* attraverso una formula breve della fede cristiana che considera l'evento Cristo un «evento di generazione»: Gesù è «l'Unico che genera una moltitudine di unici»²⁴.

Questa formula presuppone la comprensione stilistica del cristianesimo di Theobald e porta a guardare a ciò che è accaduto con l'evento Cristo come a qualcosa che non resta rinchiuso nel passato:

L'unico Cristo e Signore è l'Unico solo se genera una moltitudine di unici: la moltiplicazione dei pani (Mc 6,30-52) è preceduta da una moltiplicazione messianica di apostoli (Mc 3,13-19 e 6,6-13) chiamati a occupare e a decuplicare sulle strade della Galilea di tutti i tempi, il posto dell'Unico²⁵.

Cosa accade in questo evento di generazione? La realizzazione del desiderio più intimo di Gesù²⁶, vale a dire quello di comunicare la sua stessa identità a coloro che egli incontra generando in essi la fede che li porta ad avere accesso all'intimità di Dio. Gesù comunica – attraverso l'ospitalità assolutamente unica che Theobald rinviene nei racconti evangelici di incontro col Nazareno²⁷ – uno spazio di vita generativo

che permette loro di scoprire la propria identità più vera e di accedervi da ciò che già li abita in profondità e che improvvisamente si esprime in un atto di «fede»: credito accordato a colui che sta di fronte e al tempo stesso alla vita nella sua pienezza²⁸.

²⁴ Cf. in particolare Id., *Cristianesimo come stile*, 1, pp. 130ss, nota 305; THEOBALD, *Cristianesimo come stile*, 2, pp. 769-771.

²⁵ Id., *Cristianesimo come stile*, 2, p. 769.

²⁶ Cf. *Ivi*, p. 625: «Vorremmo metterlo Gesù nell'inaccessibile posizione di un fondatore – fondatore della religione cristiana – mentre egli desidera condividere integralmente alla pari la sua identità con i suoi, con molti altri ancora. Solo l'accesso miracoloso di ognuno alla propria personale unicità, a un coraggio di essere le cui dimensioni smisurate si rivelano in rapporto ai gesti quotidiani più nascosti a beneficio degli altri, permette di entrare in questo desiderio di Gesù e di comprendere all'improvviso che quel desiderio, assolutamente unico e universale al contempo, lo costituisce, "Santo di Dio" (Gv 6,69)».

²⁷ Cf. per es. Id., *Cristianesimo come stile*, 1, pp. 50-58.

²⁸ *Ivi*, p. 52.

Questo spazio di vita comunicato è lo stesso in cui egli abita, in cui risuona per lui la voce del Padre, su cui si fonda tutta la sua esistenza e che la modella totalmente. Nella voce evangelica di Gesù – nel suo «beati» – risuona l'origine paterna di quella voce che raggiunge colui che giunge alla fede facendo sgorgare dalla sua intimità unica e singolare la conferma di quella beatitudine²⁹.

In questo, l'ospitalità generativa di Gesù mostra di possedere il carattere di «rivelazione escatologica», carattere che lo attesta come l'«Unico». È così perché l'origine paterna del «beati» evangelico comunica all'uomo il mistero di Dio – «autorivelazione» – che è il mistero della paternità di Dio; ed è così perché al contempo quella stessa beatitudine muta il rapporto con la morte, togliendo ad essa il pungiglione. Essa «ci mette di fronte alla nascita e alla morte [...] ci apre alla totalità della storia, ai suoi valori ultimi e alla dimensione d'altezza del suo spazio ospitale di vita dove interferisce la voce di Dio»³⁰.

Ora però – per la prosecuzione del nostro discorso – l'attenzione deve andare anche sulla seconda parte della formula breve di Theobald: «[...] una moltitudine di *unici*». Questa ripetizione, che in un qualche modo attribuisce a molti ciò che per Theobald rappresenta l'«unicità di eccellenza» di Gesù³¹, fa da subito un'impressione paradossale. Si tratta di un aspetto sul quale dovremo tornare perché ha un significato propriamente teologico nonché specificamente pneumatologico.

La ripetizione esprime un altro aspetto della fecondità dell'evento Cristo. Comunicando la propria identità, Gesù conferisce a chi viene generato anche la sua santa ospitalità. Se è l'ospitalità di Gesù a essere lo spazio generativo dei suoi incontri, l'evento generativo, che è fondato nella ospitalità di Gesù, diffonde questa stessa ospitalità.

La santità ospitale di Gesù è «conferibile» ai suoi – e a tutti gli esseri umani. Theobald afferma:

«l'unicità di eccellenza» di Gesù deve essere identificata con la sua santità ospitale: egli condivide questa santità con il Dio unico, il Dio tre volte

²⁹ Cf. *Ivi*, pp. 75-76. Cf. Id., *Spirito di santità*, p. 193.

³⁰ Id., *Cristianesimo come stile*, 1, p. 77.

³¹ Theobald sottolinea la necessità di distinguere tra una «unicità del singolo» e una «unicità d'eccellenza», cf. Id., *La fede nell'attuale contesto europeo*, p. 127.

Santo (Is 6,3): *egli la conferisce ai suoi e a tutti gli esseri umani, in un modo che, per ciascuno, è unico e incomparabile*³².

Il principio generativo che si manifesta nella e grazie all'unicità d'eccellenza di Gesù è conferibile e si diffonde, portando altrove la possibilità di una generazione che fa accedere al mistero della paternità di Dio. Con le categorie di Theobald, ciò consiste nella diffusione della ospitalità santa di Gesù:

Così l'unicità di eccellenza del *mónoghenés* consiste nella sua santità che si rivela nella sua ospitalità «fino alla fine» (Gv 13,1s.) come comunicazione di questa santità³³.

Con questo aspetto della fecondità dell'Unico si tocca un punto decisivo per poter parlare di ecclesiogenesi. La «conferibilità della ospitalità» di Gesù rende possibile la diffusione di quello che è lo stesso spazio generativo in cui l'Unico genera. Si rendono così possibili altre Galilee: altri luoghi e tempi nei quali si realizzi l'evento evangelico grazie allo spazio di una ospitalità santa, che è la stessa ospitalità di Gesù: sempre la stessa eppure, nelle innumerevoli quotidianità galilache, ogni volta unica e infinitamente diversa.

Questo passaggio decisivo non può essere compreso – secondo Theobald – se non pneumatologicamente. In senso fondamentale, è così perché «la stessa ospitalità di Gesù dipende [dallo] Spirito»³⁴. Theobald colloca la Chiesa nel grande, inimmaginabile spazio che si apre pensando che il desiderio di Gesù è stato quello di beneficiare altri della sua ospitalità e che questi la esercitano sostenuti dalla creatività infinita dello Spirito, lo stesso che ha santificato Gesù e che da Theobald viene chiamato «Spirito di santa ospitalità»³⁵.

Passiamo quindi ora a vedere come in Theobald sia presente una lettura pneumatologica dello spazio della santa ospitalità di Gesù e come attraverso lo Spirito questo spazio venga comunicato per essere lo spazio in cui la Chiesa sempre di nuovo nasce.

³² *Ivi*, p. 128.

³³ *Ivi*, p. 129.

³⁴ Id., *Cristianesimo come stile*, 1, p. 160. Cf. Id., *La fede nell'attuale contesto europeo*, p. 129.

³⁵ *Ivi*, p. 199.

4. La santa ospitalità di Gesù come opera dello Spirito

L'«evento generativo», di cui si è trattato nel punto precedente e che si realizza nello spazio della santa ospitalità di Gesù, è «evento relazionale». Esso è dotato di una struttura relazionale propria che Theobald descrive al fine di esplicitare l'azione dello Spirito Santo nell'«evento Cristo»³⁶.

Il metodo seguito è quello di andare al processo di incontro e di relazione che si può stilizzare a partire dagli incontri di Gesù nei racconti del vangelo per vedere in esso la presenza dello Spirito e la sua azione fondante. Nel fare questo, egli privilegia all'interno del Nuovo Testamento la pneumatologia dei sinottici che si può ricavare particolarmente a partire dalle «esperienze dello Spirito implicite nel processo di incontri e di relazioni nella vita quotidiana galilaica»³⁷. Il Vangelo di Luca, in particolare, mette in evidenza l'azione dello Spirito nella fase inaugurale della missione di Gesù: lo Spirito «scende su Gesù che gli fa conoscere la sua filiazione (Lc 3,2), lo riempie e lo guida al luogo della lotta spirituale con Satana, dove è in gioco la sua vera filiazione (Lc 4,1)»³⁸, lo riempie infine di *dynamis* quando inizia il ministero in Galilea. Lo Spirito non è però tanto una *dynamis* che precede esteriormente gli incontri di Gesù, ma è presente nel processo relazionale costitutivo di tutti gli incontri che ora hanno inizio.

A questo punto diventa significativa la rilettura della ospitalità santa di Gesù³⁹, centrale in tante parti dell'opera di Theobald, come caratterizzata da una «struttura relazionale di base». Gli incontri di Gesù con l'altro sono «incontri ternari», perché in essi è all'opera un'istanza ulteriore che è decisiva per un tratto essenziale della ospitalità di Gesù, vale a dire per il suo «apprendimento o [...] spossessamento di sé a vantaggio di una presenza nei confronti di chiunque»⁴⁰. Lo Spirito che esce da lui apre uno spazio nel quale Gesù accoglie un'opera che, pur essen-

³⁶ Per questo in particolare la sezione «Lo Spirito nell'evento Cristo», in *Ivi*, pp. 193-198.

³⁷ *Ivi*, p. 195.

³⁸ *Ivi*, p. 197.

³⁹ Non è qui possibile trattare direttamente il tema della santa ospitalità, che rappresenta un contenuto fondamentale dell'approccio stilistico di Theobald alla figura di Gesù e che viene ripetutamente ripreso ed approfondito. Si veda per es. *Ivi*, pp. 114-124.139-143; In., *Cristianesimo come stile*, 1, pp. 49-90.

⁴⁰ *Ivi*, p. 54.

do la sua, al contempo non è la sua, accade «senza che egli lo sappia e senza il suo accordo». La *dynamis* che da lui raggiunge l'altro, al contempo lo precede con un'opera propria nell'altro, apprendo nell'altro una sorgente che in lui già misteriosamente mormorava.

Lo spazio della santa ospitalità di Gesù si apre, quindi, grazie all'istanza terza, ulteriore, dello Spirito, il quale, in riferimento appunto allo spossessamento di sé di Gesù, viene definito lo «Spirito della santa rinuncia»:

Sono gli incontri di Gesù con l'*altro* e la rinuncia a sé data nel suo stile ospitale – la *rinuncia a essere l'autore della «vita» e della «guarigione»*, che pure esercita proprio «in» questa *rinuncia* – a rendere necessaria e a rivelare la presenza di un'altra istanza, indisponibile, ma vittoriosa sugli «spiriti» – chiamata «Spirito Santo» – *nell'altro*⁴¹.

Lo Spirito della santa rinuncia, proprio come istanza terza della relazione, manifesta un'azione che si esercita in entrambi i poli della relazione, tanto in Gesù quanto nell'altro, ma non nel senso di agire separatamente nell'uno e nell'altro, ma nel diventare lo stesso spazio che rende possibile la santa ospitalità. La sua *dynamis* non è mai immanente all'orizzonte individuale, ma descrive sempre un orizzonte di apertura, un «tra», potremmo dire con un'espressione non usata da Theobald in questo contesto, le cui dimensioni sono però di carattere teologico, propriamente trinitario.

Lo spazio che si apre nella santa ospitalità di Gesù è ultimamente quello disegnato dalla paternità di Dio. Nella santa rinuncia Gesù è il Figlio – l'Unigenito generato – e genera altri unici, per i quali lo stesso Spirito dischiude intimamente l'orizzonte della paternità di Dio.

Lo «Spirito della santa rinuncia» è così «simultaneamente» lo «Spirito della filiazione». Questo vale per Gesù, con un significato trinitario che riguarda la sua Unicità. Lo stesso, però, vale come fondamento pneumatologico della fecondità della santa ospitalità di Gesù, nella quale è generata una «moltitudine di figli»:

Qui [negli incontri ospitali di Gesù] si apre *simultaneamente* la «relazione originaria» di Gesù con Colui che egli invoca con il nome «familiare» di «Abba-Padre»: da una parte, nella prospettiva dell'orizzonte di

⁴¹ Id., *La fede nell'attuale contesto europeo*, p. 195.

Gesù, il Padre «diventa» un mistero assoluto nella misura in cui si rive-la «Padre» di una moltitudine, compresi i violenti (cf. Mc 14,32-42 par.) e «Padre» di tutta la creazione; dall'altra, gli altri e la creazione si trasfor-mano a loro volta in un mistero assoluto nella misura in cui l'istanza «di signore» dello «Spirito Santo» si rivela in loro come «Spirito» della filia-zione. Lo Spirito Santo – Spirito della filiazione e *in questa* «generazio-ne» Spirito della sacra rinuncia – «apre» e «schiude» così la sfera intima di Dio (cf. Gv 4,23-24) e le «dona», dalla prospettiva di Gesù e nostra, *la* dimensione di profondità abissale che da sempre era, è e resterà quel-la del «Padre»⁴².

La «conferibilità della ospitalità» *di Gesù*, di cui abbiamo parlato nel punto precedente, consiste pertanto in definitiva nella comunicazio-ne ad altri, da parte di Gesù, di quello Spirito che è sceso su di lui e ha operato in lui, Spirito della santa rinuncia e della filiazione, Spirito del-la santa ospitalità.

5. Spirito della santa ospitalità e genesi della Chiesa

Che il *mysterium*, che accade in Cristo come evento di genera-zione, consista nel trasmettere questo «spazio di relazione», vale a dire quello aperto dallo Spirito della rinuncia e della filiazione, permette ora di passare alla dimensione ecclesiologica dell'evento Cristo. In partico-lare, il percorso di pensiero che si è cercato di costruire fin qui può ser-vire, a mio modo di vedere, a comprendere la prospettiva sotto la quale si costruisce in Theobald il discorso della ecclesiogenesi, quasi la fina-lità che fondamentalmente viene con esso perseguita.

Per Theobald parlare di «genesi» della Chiesa serve a enucleare il significato teologico della Chiesa, concretamente a specificare il mo-do in cui attraverso di essa l'evento salvifico di Gesù Cristo non sia sta-to rinchiuso nel passato ma sia divenuto efficace nell'oggi: la compren-sione genetica considera la Chiesa come realtà che esiste «in atto», co-me evento qui ed ora, che può permettere a ogni essere umano di di-

⁴² *Ivi*, pp. 195-196. Sullo sviluppo pasquale della ospitalità di Gesù «secondo lo Spirito di santità» (Rm 1,3-4), cf. Id., *Spirito di santità*, pp. 345-362.

venire «un contemporaneo del Nazareno», e ciò precisamente nella sua quotidianità, e per questo ogni volta in maniera unica e quindi nuova⁴³.

Tale comprensione genetica andrà ricostruita seguendo innanzitutto il significato che Theobald attribuisce alla comunicazione dello Spirito della santa ospitalità a quel gruppo particolare di «unici» che vivono il momento singolare della sua scomparsa, a quei discepoli di Gesù che sono chiamati «a occupare realmente il suo posto»⁴⁴. Si tratterà, dunque, di considerare la genesi della Chiesa come evento post-pasquale. Solo insieme (in «analogia»!) a questa nascita originaria viene compresa da Theobald l'ecclesiogenesi come evento attuale.

5.1. Genesi della Chiesa: scomparsa del Maestro ed esperienza diretta di Dio nel Pneuma

Ritengo importante ritagliare la tipicità e la particolarità ecclesiologiche che in Theobald sono riconosciute all'epoca neotestamentaria. In essa viene tracciata una linea tra un prima e un poi, tra una presenza dell'Unigenito e una sua assenza, tra un compimento escatologico in lui dell'accesso all'intimità di Dio e ciò che nella storia umana segue a questo compimento, tra il suo ministero e il ministero della Chiesa. A cavallo di questa linea accade una transizione che per una giusta interpretazione richiede il riconoscimento in essa dell'opera dello Spirito.

Transizione, innanzitutto, nel senso di una consegna da parte di Gesù risorto ai suoi. Di che tipo di consegna si tratta? Cosa viene trasmesso da Gesù? Chi manifesta d'essere il Risorto oltre quella linea che viene tracciata in quel momento?

Theobald è molto netto nel riconoscere l'importanza singolarissima del fatto che Gesù non ha lasciato nulla di scritto come strumento per trasmettere ai suoi discepoli la continuazione della sua opera. Questo fatto è di tale importanza per lui da essere riconosciuto «il punto di partenza della nostra riflessione sistematica sul cristianesimo come stile»⁴⁵. Rinunciando alla scrittura, Gesù

43 Cf. Id., *La rivelazione*, p. 153.

44 Id., *Cristianesimo come stile*, 1, p. 99.

45 Cf. Id., *Spirito di santità*, p. 239.

ha rinunciato all'atto «cronofago» dell'autoimmortalizzazione [...] a favore dell'urgenza del Regno di Dio, da proclamare qui ed ora, e [...] ha messo al centro della sua missione, improntata sull'ospitalità, la fede vivificante dell'altro che sorge ogni volta in maniera inattesa⁴⁶.

I suoi discepoli sono inviati a continuare il suo ministero esercitando un ministero di incontro in cui si rinnova la stessa struttura relazionale della santa ospitalità, permettendo a tali incontri di essere eventi evangelici: accesso alla intimità di Dio e riconoscimento dell'origine paterna della beatitudine. Coloro che esercitano il suo stesso ministero «non hanno dunque altro compito che quello di far riecheggiare, a loro volta, il "Beati!" che è nel cuore del vangelo»⁴⁷. Quello che consegna il Risorto ai suoi discepoli non è dunque una lettera che uccide, ma lo Spirito che vivifica, lo Spirito che è lo stesso spazio relazionale in cui si può realizzare un tale incontro.

La «consegna» del Risorto, tuttavia, non porta a comprendere il momento in cui nasce la Chiesa come un atto di chiusura che sottolinei la distanza in cui il Maestro si pone da quel momento in poi. Al contrario, è proprio nella scomparsa dell'unico Maestro che si pone la condizione del conferimento della sua identità ad altri, innanzitutto ai suoi discepoli i quali, nell'opera del *Pneuma*, divengono «altri Cristi»⁴⁸. I destinatari della loro missione saranno resi partecipi non «di ciò» che a loro viene riferito su Gesù, ma anche loro faranno esperienza «del Risorto». Si può quindi parlare di una consegna che permette certamente un evento di trasmissione della fede, ma non nel senso del passaggio di qualcosa che si è ricevuto e che permette di arrivare a Cristo risalendo a ritroso a un evento esperienziale originario. Gli «altri Cristi» fanno entrare altri nella «esperienza» di Gesù risorto⁴⁹.

Il Risorto – che non lascia nulla di scritto – manifesta in tal modo di volere che il tempo che ora si apre – il tempo della Chiesa – resti il tempo dell'incontro diretto con lui e che, in tal senso, il ministero dei testimoni accordi una priorità assoluta all'incontro diretto e ogni volta ultimo con l'altro. Ed è appunto nella dimensione dell'incontro che si dispiega lo spazio del *Pneuma*. Solo la sua presenza, come istanza terza

⁴⁶ *Ivi*; cf. *Ivi*, p. 189.

⁴⁷ Id., *La rivelazione*, p. 134.

⁴⁸ Cf. Id., *Cristianesimo come stile*, 2, p. 740; Id., *Cristianesimo come stile*, 1, p. 113.

⁴⁹ Cf. Id., *Trasmettere un vangelo di libertà*, EDB, Bologna ²2022, p. 60.

nella struttura relazionale dell'incontro, permette di comprendere che gli incontri evangelici coi testimoni di Gesù siano «incontri di rivelazione» (di «accesso all'intimità di Dio»⁵⁰, di «apertura del cielo»⁵¹) e che i testimoni siano nello spazio del *Pneuma* «persone rivelatrici»⁵². Si tratta di una esperienza immediata di Dio che non può generarsi mai solo dall'esterno, ma in un gioco relazionale che può accadere solo nello spazio del *Pneuma*, «già» all'opera nella persona e che le permette di riconoscere l'autocomunicazione di Dio nell'unico modo possibile, vale a dire «a partire da sé e dalla propria sorgente»⁵³.

Nel suo nucleo centrale, pertanto, l'evento che fa nascere la Chiesa è un evento di «immediatezza» grazie allo Spirito della santa ospitalità. Si delinea qui una dimensione paradossale della pneumatologia ecclesiologica: la «mediazione» ecclesiale (il discepolo col suo ministero) è abbracciata da una superiore «immediatezza». Viene relativizzata in particolare la «mediazione» di insegnamento a «vantaggio della conoscenza "immediata" di Dio»⁵⁴.

Questo paradosso, tuttavia, va ricondotto, manifestando così una sua logica interna, proprio a ciò che accade con la santa ospitalità: in essa c'è uno spossessamento di sé (santa rinuncia) di fronte al destinatario che relativizza l'opera (mediatrice) del discepolo, aprendo al contempo in essa lo spazio in cui accogliere ciò che lo Spirito ha già operato e ciò

50 Come abbiamo visto, è questa l'espressione ricorrente in Theobald per toccare l'elemento essenziale in gioco con la fede, e ultimamente operato dallo «Spirito di santità», cf. Id., *Cristianesimo come stile*, 2, p. 613.

51 Cf. Ivi, p. 556: «La Chiesa nasce là dove si prepara o si produce questa comunicazione tutta particolare del vangelo, che ho indicato con i termini biblici di "apertura del cielo"».

52 Id., *La rivelazione*, p. 135. Theobald usa in questo contesto anche il concetto di «traghettatori», da lui riferito anche a Gesù. Essere nello Spirito «persone rivelatrici» è l'opera che tanto Paolo quanto il discepolo che Gesù amava testimoniano di se stessi: cf. Id., *Cristianesimo come stile*, 2, pp. 740ss; Id., *La rivelazione*, pp. 70-74.

53 Id., *Cristianesimo come stile*, 2, p. 740. L'espressione è tratta dall'*Autobiografia* di sant'Ignazio e restituisce un'esperienza di carattere mistico. È interessante notare che Theobald fa risuonare queste parole ignaziane nel suo modo generale di descrivere l'esperienza immediata di Dio che accompagna la genesi della fede in chiunque, a partire dal suo primo diffondersi neotestamentario.

54 Id., *Cristianesimo come stile*, 1, p. 160. Sulla interpretazione pneumatologica del rapporto tra la scomparsa dell'unico Maestro e la possibilità di un incontro immediato con il Risorto, tra la mediazione del testimone e il ritrarsi di maestri esteriori a vantaggio dell'esperienza del «maestro interiore» si veda «L'esperienza del "Maestro interiore"», in Id., *Cristianesimo come stile*, 2, pp. 733-751.

che ora inizia ad operare nella interiorità di quell'essere umano, che lui stesso porta al riconoscimento intimo (immediato) di Dio.

La nascita della Chiesa è così segno del compimento della profezia di Geremia 31,34, passo che Theobald richiama ripetutamente, perché rappresenta in modo emblematico la comprensione stilistica della fede: «Non dovranno più istruirsi gli uni gli altri, dicendo "Riconoscete il Signore" perché tutti mi riconosceranno, dal più piccolo al più grande»⁵⁵.

5.2. Genesi della Chiesa: il paradosso pneumatologico

Una perplessità, che può emergere a proposito di un tale modo di intendere il nucleo centrale della nascita della Chiesa, riguarda però proprio la effettiva o meno dimensione ecclesiologica di ciò che qui si compie: cosa c'è di «Chiesa» in questo evento così intimo, interiore, quasi mistico, della conoscenza immediata di Dio, ci si può domandare? L'esito di un tale processo «spirituale» non è solo una serie di incontri di rivelazione privi di legame tra loro e di qualsiasi dimensione comunitaria? La perplessità è giustificata – come potremo ancor meglio evidenziare al termine di questo saggio – e potrebbe essere prevenuta se nella riflessione di Theobald fossero messe in luce maggiormente le dimensioni trinitarie della conoscenza immediata di Dio operata dallo Spirito di rinuncia e di filiazione. Queste dimensioni sono sì richiamate da Theobald, ma restano prive di una trattazione sistematica che sarebbe poi in grado di coglierne i significati ecclesiologici.

Gli elementi di risposta che si possono comunque trovare si ricavano proprio a partire dall'elemento paradossale evidenziato ora, che Theobald riconosce come tratto tipico dell'azione dello Spirito, da lui chiamato «paradosso pneumatologico». L'evento che accade grazie all'opera del discepolo è una «esperienza evangelica di Dio» che «è incomprensibilmente personale, sempre unica e giustamente proposta come tale a tutti, costituendo così l'unico vero legame tra loro»⁵⁶. Il carattere profondamente intimo e singolare dell'evento è nello stesso tempo tale da essere destinato a tutti, da allargarsi a includere chiunque. Altrove Theobald si riferisce allo stesso fenomeno parlando della «sinergia paradossale» che lo Spirito esercita attraverso le sue due funzioni di «singola-

⁵⁵ Cf. per es. la citazione in Id., *Cristianesimo come stile*, 1, p. 160.

⁵⁶ Ivi, p. 113; cf. Id., *Cristianesimo come stile*, 2, p. 560.

rizzazione» e di «universalizzazione»⁵⁷. È su quest'ultima che interessa ora mettere l'accento, perché essa dà spessore ecclesiologico all'evento. Theobald vi riconosce, infatti, l'attività dello Spirito Santo come *vinculum caritatis*, secondo la famosa definizione di Agostino, come «legame» che unisce la moltitudine di coloro che sono generati nell'esperienza evangelica. Questo legame ha una potenzialità che può allargarsi anche oltre i confini della comunità ecclesiale come legame sociale in senso ampio e anche come legame intergenerazionale: lo Spirito di santità «in quanto "Spirito di santa rinuncia", fa apparire, nelle brecce e nelle lacune della nostra società, ciò che ci singolarizza e ci collega in una nuova fraternità: il fatto di essere "figli e figlie" di Dio»⁵⁸.

L'esperienza immediata di Dio, nell'incontro col Risorto «mediato» dal discepolo, ha bisogno di essere considerata in questa piena sintonia paradossale dello Spirito, insieme singolarizzante e universalizzante, per potersi manifestare adeguatamente come evento di genesi di Chiesa.

In Theobald è tuttavia una dimensione ulteriore dello Spirito della santa ospitalità a conferire in modo ancora maggiore carattere ecclesiogenetico alla sua opera. Si tratta della sua «creatività», che si manifesta in due dimensioni fondamentali del compimento originario della Chiesa: la genesi del *corpus* biblico e la relazionalità corporea dei carismi.

Ciò che è qui importante mettere in evidenza è che esse lo sono sempre come singolari concretizzazioni della «consegna» della santa ospitalità ai discepoli da parte del Risorto.

5.3. Genesi della Chiesa: le Scritture del Nuovo Testamento

La consegna della sua santa ospitalità ai discepoli, da parte di Gesù, si attua come consegna di uno spazio di relazione, come abbiamo appena visto. Lo spazio della santa ospitalità – comunicato dallo Spirito – è per coloro che sono destinatari della missione dei discepoli uno spazio di vita, nel quale «essi scoprono la loro identità e vi accedono a partire da ciò che già li abita in profondità e che subito si esprime in un atto di fede: credito accordato a colui che sta di fronte e al tempo stes-

⁵⁷ Cf. Id., *La fede nell'attuale contesto europeo*, pp. 198-200.203.

⁵⁸ Ivi, p. 204. Cf. Ivi, p. 203: lo Spirito universalizzante esercita la «funzione di dissoluzione delle barriere».

so alla vita nella sua pienezza»⁵⁹. L'apertura di questo spazio di vita significa apertura di uno spazio che viene riempito di qualcosa di imprevedibile e che ora arricchisce anche il discepolo, nella sua postura ospitale insieme di spossessamento e di apprendimento. Infatti, non solo lo spazio relazionale dell'incontro ha una dimensione ternaria, ma lo Spirito dota della stessa dimensione anche lo spazio di vita che qui si apre. L'esperienza evangelica si arricchisce in ogni incontro di generazione della fede, che è in questo senso dotato di una «creatività» che si va a raccogliere dentro il legame creato dallo Spirito universalizzante e dunque dentro la comunità ecclesiale. Le Scritture neotestamentarie sono, per Theobald, precisamente «la traccia culturale e teologale di questa creatività»⁶⁰.

Se da una parte, dunque, come abbiamo notato sopra, l'assenza di scrittura da parte di Gesù è pienamente conforme alla modalità dei suoi incontri nei quali egli accorda «priorità assoluta [...] alla sua presenza presso l'altro e alla distanza altrettanto assoluta da se stesso», il fenomeno del nuovo genere di scrittura, che nasce dentro le comunità apostoliche, non solo non contraddice lo stile ospitale della loro missione, ma risulta essere pienamente al suo servizio. Anzi, questo nuovo regime di scrittura è «interamente calamitato da una presenza apostolica dello stesso tipo di quella di Gesù»⁶¹. È come se lo Spirito attuasse ora una comunicazione assolutamente singolare della santa ospitalità di Gesù in una lettera che può continuamente «riattivare» l'evento fondatore dell'incontro con l'apostolo⁶².

Il passaggio allo scritto, compiuto dalle comunità apostoliche, non si può spiegare sufficientemente

con il motivo di una possibile decomposizione del messaggio o di una perdita di identità. La riflessività interna delle lettere, dei vangeli e dell'Apocalisse giovannea fa apparire già chiaramente che in quanto «lettera», testi o libri, questi scritti sono, ogni volta, al servizio dell'*evento pneumatologico extratestuale* e mai prevedibile della comunicazione della fede (cf. 2Cor 2,17–3,18). [...] essi hanno il loro fondamento e la loro necessità interna proprio *nella venuta irreversibile del Regno di Dio*, perché il Regno

⁵⁹ Id., *Spirito di santità*, p. 189.

⁶⁰ Id., *Cristianesimo come stile*, 1, p. 151.

⁶¹ Id., *Spirito di santità*, p. 190.

⁶² Cf. Id., *Cristianesimo come stile*, 1, p. 96.

di Dio, venuto una volta per sempre, è realmente arrivato solo se può avvenire «in modo nuovo» *qui ed ora*, grazie a Gesù risorto e alla sua missione che continua a essere assunta⁶³.

Le Scritture, quindi, se da un lato sono «memorizzazione» degli incontri di Gesù con i suoi contemporanei (questo vale in particolare per il genere «vangelo»), dall'altra rimpatriano «nella attualità» della Chiesa primitiva il gioco di relazioni di quegli incontri e diventano così luogo in cui lo Spirito può aprire lo spazio dell'incontro con Cristo («ispirazione!»)⁶⁴. Esse sono «lettera» in cui si apre questo spazio vuoto, pronto ad accogliere l'oggi nella sua imprevedibilità: sono lettera viva, vivificata dallo Spirito. In esse è rimpatriata la paradossale *praesentia-pa-rousia* di Cristo, precisamente in quello «spazio in un certo senso "vuoto" nel testo, dove la "lettera" (*γράμμα*) del racconto non può che rinviare oltre un "qui e ora" o un "oggi" (Lc 2,11, ecc.) di incontro effettivo che per definizione gli sfugge»⁶⁵.

Con la lettera viva del *corpus* biblico, lo Spirito dota la Chiesa non solo di una capacità di generare la fede, e di generare quindi la Chiesa stessa, ma la dota, si potrebbe dire in modo normativo e autorevole, di un permanente principio di creatività. Infatti, la lettura dei racconti biblici «libera una capacità di generazione, perché con la diversità dei loro episodi, essi si collocano ai molteplici incroci in cui nascono o rinascono coscenze credenti e la chiesa»⁶⁶. L'incontro tra la molteplicità degli episodi e la molteplicità degli incroci vitali permette che il volto della Chiesa, che così viene generato, sia nello stesso tempo «creativamente sempre nuovo».

La «genesi del *corpus* biblico» è evento di «genesi della Chiesa»⁶⁷ mediante il quale la creatività dello Spirito configura la Chiesa secondo una sua qualità essenziale, vale a dire la sua permanente capacità di rinnovarsi e di adattarsi alle nuove situazioni vitali.

63 Id., *Spirito di santità*, pp. 239s.

64 Cf. in particolare Id., *Cristianesimo come stile*, 2, p. 556.

65 Id., *Spirito di santità*, p. 460.

66 Id., *Cristianesimo come stile*, 2, p. 559.

67 Cf. il c. V della parte III di *Cristianesimo come stile*, 2: «Genesi del *corpus* biblico – genesi di Chiesa», pp. 531-562.

5.4. Genesi della Chiesa: carismi come «corpi donati alla Chiesa»

La configurazione ecclesiale si attua inoltre attraverso i carismi. Per la nostra interpretazione, anche in questa seconda azione creatrice, è importante mettere in evidenza «la *dynamis* relazionale della santa ospitalità».

Il punto di forza della lettura theobaldiana della teoria paolina dei carismi è non intrepretare riduttivamente il carisma come funzione, forma d'azione o servizio, ma in fin dei conti come designazione della « "persona" *tutta intera* che – eventualmente – esercita una funzione»⁶⁸. Infatti, ciò che è fondamentale secondo la disposizione divina nel gioco di azioni che rapportano vicendevolmente i membri della comunità è che «le membra del corpo che *sembrano* più deboli» e «le parti del corpo che *riteniamo* meno onorevoli» (1Cor 12,22s) ricevono da parte di Dio «*maggior onore* [...] perché nel corpo non vi sia divisione, ma anzi le membra abbiano cura le une delle altre» (1Cor 12,24s)⁶⁹. La «cura vicendevole» è la modalità adeguata con cui si corrisponde ai molteplici doni dello Spirito. Essa richiede una trasformazione dello sguardo sull'altro che per Theobald è mutamento cristico, persino kenotico, vale a dire uno sguardo sull'altro sostenuto dallo spossessamento di sé e dal decentramento che è proprio della santa ospitalità. Il corpo dell'altro diventa sotto questo sguardo «corpo donato alla Chiesa», per quanto caratterizzato da fragilità e debolezza.

C'è in questa metamorfosi dello sguardo sul corpo dell'altro una manifestazione visibile della nuova relazionalità che l'evento evangelico genera tra i corpi umani. L'atto di fede, grazie al «beati» evangelico e alla notizia della bontà sempre nuova e radicale della vita che l'accompagna, «resiste alle forze di morte che si insinuano nel nostro corpo» e «mantiene la sua inafferrabile totalità e la sua misteriosa unicità, allorché si avvicina progressivamente alla morte»⁷⁰. Dentro l'ospitalità dei traghettatori e mediante l'atto di fede i corpi sono sorretti, guariti e

⁶⁸ Id., *Spirito di santità*, p. 415. Sulla interpretazione della dottrina dei carismi si veda anche Id., *La fede nell'attuale contesto europeo*, pp. 216-219.

⁶⁹ Id., *Spirito di santità*, p. 415.

⁷⁰ Ivi, p. 418.

messi in relazione⁷¹. In questa nuova relazionalità corporea, la Chiesa nasce secondo la sua configurazione di «corpo di Cristo»:

essa «suppone una conversione di tutti gli attori, conversione che si può qualificare come "eucaristica": è il *dono* del "corpo consegnato" di Cristo che permette di percepire l'altro, chiunque esso sia del resto, come una manifestazione assolutamente discreta di questo *dono* e di impegnare eventualmente la propria esistenza al suo servizio e al servizio della sua "fede" più elementare nella vita»⁷².

Proprio accogliendo questo «movimento di decentramento dello Spirito» la Chiesa delle origini «nasce» nella esistenza fisica degli uomini: trasforma le relazioni corporee e trasforma così anche il mondo.

Il significato ecclesiologico del «corpo-dono» appare non da ultimo nel superamento delle divisioni e della violenza:

L'inversione kenotica al centro della teoria dei carismi ha precisamente come scopo di uscire dalle divisioni in seno al corpo e di permettere alle membra di condividere «la cura le une delle altre» (1Cor 12,24s). Questo principio fondamentale della cura condivisa gli uni degli altri è il solo antidoto alla violenza; deve essere comune ai battezzati e precedere ogni distinzione gerarchica, sovvertendola alla sua stessa radice⁷³.

In sintesi, lo Spirito creatore opera una «configurazione ospitale» della Chiesa: nelle Scritture e nella struttura carismatica viene come «rimpatriato» dallo Spirito lo spazio relazionale della santa ospitalità. Questo fa sì che la Chiesa, dall'evento genetico che l'ha costituita, emerga come «spazio aperto di santa ospitalità»⁷⁴.

⁷¹ Entra così dentro la Chiesa la cura tutta particolare dei corpi umani avuta da Gesù, cf. *Ivi*, p. 419.

⁷² *Ivi*, p. 420.

⁷³ *Ivi*, pp. 421s.

⁷⁴ Cf. Id., *La fede nell'attuale contesto europeo*, p. 215.

6. Dalla genesi della Chiesa nascente alla Chiesa *in statu nascendi*

Facciamo ora un ulteriore passo interpretativo che prende le mosse dalla considerazione che nella riflessione di Theobald il discorso sulla «genesi della Chiesa» non ha il senso di arrivare a descrivere la costituzione originaria della Chiesa, né tantomeno il suo programma istituzionale. Si tratta, piuttosto, di vedere come la Chiesa sia dotata originariamente di una capacità di nascere che le è resa possibile dalla misteriosa ospitalità che è stata rimpatriata in lei. La lettura pneumatologica che abbiamo sopra proposto ha avuto appunto lo scopo di permettere questa «visione» rivelando l'autore di questo rimpatrio: lo Spirito della santa ospitalità.

Siamo così abilitati a identificare una sorta di «dote staminale» della Chiesa – non si tratta questa volta di una espressione di Theobald – alla quale si tratta di ricorrere per affrontare le grandi sfide che, in particolare nell'attuale contesto europeo, si presentano oggi alla fede cristiana.

Questa dote corrisponde al senso ultimo del suo esistere, che è un senso teologico-escatologico, vale a dire che «il cielo rimanga aperto»⁷⁵ sulla storia umana e che l'evento della rivelazione di Dio, realizzata una volta per sempre, possa «di nuovo diventare una realtà nel riconoscimento quotidiano del regno di Dio»⁷⁶: *reductio in mysterium!*

È così indicata anche la strada affinché nella «quotidianità» dell'uomo odierno possa verificarsi l'evento dell'accesso all'intimità di Dio: che la Chiesa ponga in essere, nel contesto attuale, il suo processo genetico, in altre parole che ponga se stessa in una condizione di Chiesa «*in statu nascendi*»⁷⁷. Nella riflessione di Theobald, il discorso sulla ecclesiogenesi è quindi caratterizzato da una bipolarità: da una parte la Chiesa nascente delle origini, con la sua «genesi della Chiesa», dall'altra «la nascita o il divenire della Chiesa qui ed ora». Per quest'ultima egli usa preferibilmente le espressioni di «Chiesa in genesi»⁷⁸, «Chiesa in divenire»⁷⁹ o – come già richiamato – «Chiesa *in statu nascendi*».

⁷⁵ Cf. Id., *Cristianesimo come stile*, 2, pp. 550-561.

⁷⁶ Id., *Spirito di santità*, p. 248.

⁷⁷ Ivi, p. 438.

⁷⁸ Ivi, pp. 436-439.

⁷⁹ Cf. tutto il c. V di Id., *La fede nell'attuale contesto europeo*, pp. 212-267.

La bipolarità instaura una tensione permanente nella vita della Chiesa di tutti i tempi, dato che per ogni tempo della storia vale che, ogni volta che è generata la fede, la Chiesa genera se stessa. Tuttavia, nel contesto attuale, precisamente quello in cui tutta l'Europa è diventata «terra di missione»⁸⁰, la bipolarità acquista una valenza nuova che Theobald presenta in termini di «analogia»: la strada da seguire oggi «è prestare attenzione all'analogia fra la nostra situazione culturale ed ecclesiale e "la Chiesa nascente"»⁸¹.

Ciò rimanda la Chiesa contemporanea ad una analogia originaria. Infatti, l'analogia è la via sulla quale già la Chiesa nascente si è incamminata per diventare spazio aperto di santa ospitalità. È l'analogia che è intervenuta «tra ciò che, da un lato, è avvenuto fra Gesù e coloro il cui itinerario ha incrociato il suo e ciò che, dall'altro, avviene dopo Pasqua tra i discepoli e coloro che essi incontrano sulle loro strade: poiché come al tempo di Gesù... così ancora oggi»⁸². La via seguita dalla Chiesa nascente è stata quella del «così... come». In altri termini, la Chiesa è nata perché i discepoli hanno realizzato la loro missione secondo una determinata «modalità», vale a dire rinnovando in essa il *modus agendi* e il *modus conversationis Christi*, vale a dire il suo «modo» di relazionarsi alle persone che incontrava.

Essere oggi Chiesa «in statu nascendi» non significa semplicemente essere Chiesa missionaria, ma significa esserlo secondo un determinato modo, o secondo una determinata via che è quella del «come Cristo... così la Chiesa». È questa la via per attivare oggi la dote staminale della Chiesa.

80 Si ricordi l'espressione del best-seller H. GODIN – Y. DANIEL, *La France, pays de mission?*, de l'Abeille, Lyon 1943. Theobald lo richiama all'inizio del c. II di *La fede nell'attuale contesto europeo*: «Europa terra di missione: la fede dove non te l'aspetti», cf. THEOBALD, *La fede nell'attuale contesto europeo*, pp. 57-95.

81 Id., *Cristianesimo come stile*, 2, p. 148. Cf. anche Id., *La fede nell'attuale contesto europeo*, p. 215: «Se è vero che la nostra situazione attuale non può più essere descritta attraverso il concetto negativo di scristianizzazione e non può neppure essere dominata adeguatamente con l'aiuto di una strategia di ricristianizzazione, perché essa è qualitativamente nuova, allora, secondo una prospettiva biblica, essa può essere comparata solo con la fondazione delle comunità cristiane provenienti dal paganesimo. Questo riferimento critico del Nuovo Testamento tocca un punto decisivo che io affronto con il concetto di "ecclesiogenesi"».

82 Id., *Spirito di santità*, p. 462.

7. La via della Chiesa *in statu nascendi*: «sicut Christus... ita ecclesia»

L'analogia è la via sulla quale già la Chiesa nascente stessa si è incamminata. Secondo Theobald essa si realizza sia secondo la figura della «analogia di proporzionalità», che è fondata sull'idea di tipo o di esemplarità, sia secondo la figura della «analogia di attribuzione», che ha un carattere di configurazione dei discepoli a Cristo, di un loro progressivo ingresso nel mistero di Cristo. È in particolare proprio l'analogia di attribuzione a rivelare come si possa articolare la dissomiglianza e la somiglianza all'interno del processo di configurazione dei discepoli a Cristo. La «attribuzione» consiste in un passaggio a loro della identità di Cristo stesso mediante il cammino che l'ospitalità senza limiti di Gesù ha fatto fare loro. È il cammino in cui loro sperimentano la «dissomiglianza sempre più grande» tra loro e il Maestro (incomprensione, timore, tradimento). Eppure, proprio qui si apre lo spazio riempito dalla forza relazionale inaudita della ospitalità di Gesù, spazio riempito dalla «sua vicinanza sempre più grande», quella della sua messa in gioco dell'esistenza per gli altri, del chicco di grano che cade in terra, della sua santità manifestata nell'ultima cena e nella croce⁸³. È la vicinanza ospitale di Gesù, che dà loro credito, nella loro alterità concreta, con il suo mettersi al loro posto senza lasciare il suo, a permettere loro il cammino di una «somiglianza sempre più grande»:

è lui [Cristo] ad *attribuire* loro la loro vera identità singolare e collettiva, manifestandosi in una *somiglianza sempre più grande* nei loro confronti. La sua somiglianza non viene ad annullare la sua dissomiglianza sempre più grande. Ma questa si rivela, qui e ora, *come somiglianza sempre più grande*, che non cessa – proprio a causa di questa differenza unica – di stupire coloro che fanno l'esperienza di beneficiari del movimento incondizionato della sua vicinanza. La «simpatia» e la «compassione» autentiche hanno in effetti la paradossale capacità di superare l'abisso tra i cuori, soprattutto quando sono feriti, pur rendendoli ciascuno, alla loro unicità⁸⁴.

⁸³ Per qualche elemento sul rapporto tra santità di Gesù e teologia della risurrezione – rapporto che potrebbe richiedere una riflessione specifica più ampia – cf. *Ivi*, pp. 360s.

⁸⁴ *Ivi*, p. 469.

Il «come... così» dell'analogia con Cristo porta con sé un cammino di trasformazione salvifica del cuore e di tutta la persona dei discepoli. La configurazione a Cristo richiede questo lavoro sul cuore e del cuore, indispensabile per generare l'identità cristica del discepolo. L'essere toccati nella carne dal movimento unico della vicinanza di Gesù mette in grado («attribuzione») di essere persone capaci di vicinanza e dunque di incontrare l'altro, anche il profondamente dissimile, con la stessa capacità di incontro di Gesù⁸⁵.

In questo senso, il discorso sull'analogia approfondisce la consegna della santa ospitalità da parte di Gesù ai suoi discepoli sul versante antropologico. Essa avviene certamente, come è stato ampiamente descritto sopra, attraverso la comunicazione dello Spirito di santità, ma nello stesso tempo la *dynamis* relazionale dello Spirito deve trovare spazio nella concreta umanità del discepolo, e ciò non avviene senza un cammino personale di liberazione e di libertà⁸⁶.

Su questo sfondo del «come Cristo... così i discepoli» va compresa la via della analogia che la Chiesa di oggi è chiamata a seguire. La Chiesa si pone *in statu nascendi* solo collocandosi consapevolmente dentro la tensione di somiglianza e dissomiglianza con Cristo, riconoscendosi conseguentemente Chiesa in cammino verso una sempre più grande capacità relazionale. Si tratta di permettere allo Spirito di «attribuirle» qui ed ora il medesimo *modus agendi* e *modus conversationis* di Cristo. Il cammino di liberazione e di libertà, che dispone la Chiesa a questa configurazione cristica, consiste per Theobald nell'imboccare la via del «decentramento»⁸⁷, del porsi al servizio dell'accesso all'intimità di Dio dentro la molteplicità frammentata dei contesti attuali, abitando anche gli spazi di dissomiglianza o di lontananza rispetto a figure di senso prestabilite, facendosi sorprendere dalla «fede che non ti aspetti»⁸⁸ o, in altri termini, nell'imboccare la via della «pastoralità». La pastoralità corrisponde alla decisione consapevole della Chiesa di collocarsi sulla via della analogia.

85 Si può dire che l'*analogatum princeps* di questo rapporto di analogia tra Cristo e i discepoli è il gioco relazionale unico che caratterizza gli incontri di Gesù. Cf. *Ivi*, p. 459.

86 Cf. su questo Id., *Trasmettere un vangelo di libertà*, pp. 41-56.

87 È proprio in questo senso che Theobald inizia il capitolo sulla «Chiesa in divenire» ri-chiamando una nuova figura ecclesiale caratterizzata dalla capacità di adattamento e di decentramento; cf. Id., *La fede nell'attuale contesto europeo*, pp. 212s.

88 Cf. *Ivi*, pp. 57-95.

Come ho potuto osservare in un mio studio sulla pneumatologia del Vaticano II, è stato proprio questo genere di consapevolezza a far maturare l'idea stessa di un concilio in Giovanni XXIII e a determinare la via della pastoralità intrapresa dal Vaticano II⁸⁹. La riflessione di Theobald permette di identificare il raccordo tra via della ecclesiogenesi, via della analogia e via della pastoralità, raccordo che egli rinvie in modo emblematico, ma al tempo stesso bisognoso di essere aggiornato, nella strada intrapresa dal Vaticano II, che ha permesso alla Chiesa contemporanea di acquisire la figura della Chiesa nascente e di collocarsi così in una modalità di «genesi permanente»:

Ritroviamo qui la pastoralità cara a Giovanni XXIII e al Concilio Vaticano II, non tanto nella forma di un adattamento della dottrina cattolica alla situazione presente, quanto piuttosto nel suo stesso principio, cioè in quello che rende possibile la nascita e la maturazione della fede; *la pastoralità è così la forma stessa della Chiesa nascente*⁹⁰.

8. Chiesa *in statu nascendi* e Spirito di santità

Ed è proprio prendendo spunto dal Vaticano II che possiamo ora mettere a fuoco un ultimo aspetto della lettura pneumatologica della ecclesiogenesi. Si tratta di alcuni passi conciliari sui quali Theobald ritorna ripetutamente e nei quali emerge appunto la figura della analogia tra Cristo e la Chiesa: *sicut Christus... ita ecclesia*. Tra i più significativi ci sono il testo capitale del terzo paragrafo di *Lumen gentium* 8⁹¹ e i nn. 11 e 12 di *Dignitatis humanae*, dove il rapporto analogico tra la via di Cristo e la via dei discepoli viene esplicitato e presentato come criterio per la missione odierna della Chiesa⁹². In particolare, però, il significato che l'analogia ha per l'ecclesiogenesi viene ritrovato nel decreto *Ad gentes*. Al n. 11, viene esplicitato il «centro relazionale» dell'analo-

⁸⁹ Cf. 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, pp. 181-185.375.

⁹⁰ THEOBALD, *Cristianesimo come stile*, 1, p. 149 (corsivo dell'autore).

⁹¹ Cf. Id., *Spirito di santità*, p. 362.

⁹² Cf. *Ivi*, p. 457.

gia utilizzando i termini «conversatio, colloquium, dialogus»⁹³. Già prima, al n. 5, il decreto conciliare riconosce l'attuazione concreta dell'analogia nell'attività missionaria della Chiesa:

è necessario che la Chiesa, sempre sotto l'influsso dello Spirito di Cristo, *segua la stessa strada seguita da questi*, la strada cioè della povertà, dell'obbedienza, del servizio e del sacrificio di se stesso fino alla morte, da cui poi, risorgendo, egli uscì vincitore.

Secondo Theobald la prospettiva fondativa di LG 8 sul rapporto tra Cristo e la Chiesa viene riproposta in *Ad gentes* come prospettiva missionaria/genetica, nella quale il farsi presente della Chiesa si dà come evento di incontro. Nell'azione missionaria la Chiesa, seguendo la modalità della «presenza relazionale» di Cristo, si rende pienamente e attualmente presente («pleno actu praesens fit») (AG 5). Su questa via essa «nasce», realizza la sua missione e «simultaneamente» si dà secondo la sua natura⁹⁴.

Particolare importante è che il testo conciliare appena citato presenta il «*sicut Christus... ita ecclesia*» come evento che si compie «sotto l'influsso dello Spirito Santo».

Possiamo così chiederci se l'azione dello Spirito Santo in questa attuazione missionaria del *sicut Christus... ita ecclesia* trovi un'interpretazione specifica in Theobald, o, in altre parole, se sia rinvenibile una «funzione particolare» dello Spirito non solo rispetto alla analogia Cristo-discepolo, ma anche all'analogia Cristo-Chiesa, volta a plasmare lo «stile collettivo» di una Chiesa missionaria.

Ritengo di poterla individuare – essa resta infatti piuttosto imprecisa nella sua specificità rispetto ad altre funzioni dello Spirito – nella attivazione all'interno della Chiesa della «capacità di percezione»⁹⁵.

Lo Spirito di santità comunica questa singolare capacità di percezione innanzitutto nella lettura della parola di Dio e nell'annuncio di tale parola da parte della Chiesa. Theobald parla al riguardo di una

⁹³ Il passo di AG 11 è citato da Theobald ove parla del divenire della Chiesa in uno spazio ospitale: THEOBALD, *La fede nell'attuale contesto europeo*, p. 234.

⁹⁴ Cf. *Ivi*, pp. 213.226-231.

⁹⁵ Cf. *Ivi*, p. 123.

singolare capacità di «ascolto reciproco»⁹⁶ tra i *tradentes* e i *recipientes*. È grazie a tale ascolto che queste attività missionarie fondamentali della Chiesa sono abitate dal *modus conversationis Christi*. Realizzando in esse il «*sicut Christus... ita ecclesia*», l'azione ecclesiale divenuta «contemporaneità escatologica» e la rivelazione divina accade nella quotidianità⁹⁷.

Abbiamo già messo in evidenza sopra come la via della analogia approfondisca il versante del coinvolgimento della libertà umana nella comunicazione della santa ospitalità di Gesù. Ora, la comunicazione della capacità di percepire/ascoltare da parte dello Spirito fa risaltare in modo specifico questo aspetto, poiché essa non può svilupparsi senza un cammino di conversione che coinvolga insieme grazia e libertà. Richiamando a tal proposito specialmente il Quarto Vangelo, Theobald sottolinea che tale capacità di percezione non è frutto della carne ma è generata da Dio innanzitutto come percezione del Figlio, del Verbo di Dio fatto carne. Solo a seguito di una conversione che fa nascere dall'alto come figli, si è in grado della «percezione [...] di una promessa evangelica irrevocabile, ormai presente nella storia individuale e collettiva degli uomini e nella storia dell'umanità»⁹⁸. Non si può quindi pensare la missione e l'identità della Chiesa astraendo dalla libertà dei suoi membri, e non si può pensare la *ecclesia semper reformanda*, se non come processo di conversione della comunità dei fedeli. Si può pertanto dire che lo Spirito di santità opera la analogia tra Cristo e la Chiesa (istituzione) sempre passando dalla conversione del singolo discepolo, conversione che è poi dotata di un riflesso istituzionale. Esso si concretizza in una qualità fondamentale per la Chiesa missionaria, vale a dire nella sua «capacità di apprendimento»⁹⁹, che rappresenta, potremmo dire, il versante istitu-

⁹⁶ Significato simile assume il concetto di ascolto stereofonico, col quale a partire dall'accesso all'intimità di Dio, mediante il Verbo fatto carne, si diviene capaci di ascoltare la storia degli uomini e dell'umanità e di dare unità alle molteplici voci che in essa si diviene capaci di percepire. Cf. *Ivi*, pp. 94.134.

⁹⁷ Cf. Id., *Spirito di santità*, p. 248.

⁹⁸ Id., *La fede nell'attuale contesto europeo*, p. 133. Cf. anche Id., *Spirito di santità*, p. 361, dove si parla di una «guarigione dei nostri sensi anestetizzati».

⁹⁹ Id., *La fede nell'attuale contesto europeo*, p. 242: «Il concetto di conversione, qui trasferito dagli individui alla chiesa (e alle chiese) nel loro insieme e con tutte le loro istituzioni, coincide con quello di "capacità di apprendimento"». Essa appartiene in modo fondamentale all'opera dello Spirito della santa ospitalità e ha risvolti per la missione della Chiesa che non possono essere affrontati in questa sede. Ne siano citati solo due: 1. La fi-

zionale della capacità di percezione. Essa mette la Chiesa su una strada di relazione creativa nella propria opera missionaria. Mentre trasmette la fede, la Chiesa in postura di apprendimento conosce le potenzialità che sono presenti al suo interno (nei carismi), nei percorsi della vita delle comunità e delle persone, diventa sensibile per i germi del regno presenti nel tessuto della società. Essa può così percepire, validare e attivare il potenziale di futuro escatologico che scorre nella Chiesa o quello che con la sua presenza nascosta può sorprendere la Chiesa nella vita di chiunque o nella società odierna¹⁰⁰. Il *sicut Christus... ita ecclesia* si estende così fino ad una «somiglianza messianica» tra Cristo e la Chiesa¹⁰¹: portare avanti, nella odierna quotidianità galilaica, la trasformazione dell'umanità e della creazione inaugurata dal Cristo.

9. *Ecclesio-genesi?*

Se, come si è detto all'inizio, il mio intento è stato di mettere in rilievo il radicamento teologico dell'idea di ecclesiogenesi in Theobald, ora concludiamo con un interrogativo che porta l'attenzione proprio sul rapporto tra la riflessione sul «mistero di Dio» e la riflessione sulla *ecclesia*.

Esso si impone non da ultimo proprio dalla difficoltà di rinvenire una funzione specifica dello Spirito rispetto all'analogia tra Cristo e corpo ecclesiale, emersa nel punto precedente. Infatti, come abbiamo appena evidenziato, l'azione dello Spirito volta a operare il *sicut Christus... ita Ecclesia* per Theobald non si distingue, in definitiva, dalla sua opera di conformazione dei discepoli a Cristo: se così è, la *ecclesiogenesi* tende a identificarsi con la genesi della «moltitudine di unici».

ducia nell'opera interiore dello Spirito maestro interiore che abita in ogni fedele, anzi in ogni essere umano (cf. «L'esperienza del "Maestro interiore"», in THEOBALD, *Cristianesimo come stile*, 2, pp. 733-751); 2. Il rapporto tra la capacità di percezione e la capacità di interpretare/giudicare. Su questo si vedano i paragrafi «Vedere/udire, giudicare, agire» e «Gratitudine» del c. IV di Id., *La fede nell'attuale contesto europeo*, pp. 176-190.

100 Cf. *Ivi*, pp. 247s. Si veda anche quello che Theobald dice a proposito della analogia del regno, che fa emergere il rapporto che si può instaurare con l'umanità e la creazione nel loro insieme e la relazionalità inaugurata con la venuta del regno di Dio. Cf. Id., *Spirito di santità*, pp. 469-476.

101 Su questo in particolare si veda Id., «La Chiesa nella storia messianica dell'umanità».

Al riguardo si deve osservare però che, se è certamente vero che «la chiesa "nasce" di nuovo là dove la "fede" è generata»¹⁰², per poter parlare propriamente di ecclesiogenesi si deve anche mostrare come dall'incontro che genera la fede non nasca soltanto una moltitudine di unici, ma in modo concomitante una «comunità».

Una piena valorizzazione della «forma collettiva della fede»¹⁰³ richiederebbe una precisazione maggiore del «legame» che unisce i molti unici proprio a partire dall'azione dello Spirito della santa ospitalità che opera nell'atto di fede. Lo Spirito, infatti, può modellare quel legame secondo una «modalità» che renda i molti un corpo che dia accesso qui ed ora all'intimità paterna di Dio. È proprio in quella «modalità di indole collettiva» che si deve, che si può esercitare l'azione stilistica dello Spirito rispetto alla Chiesa. Ed è proprio questa specifica opera dello Spirito a non essere sufficientemente valorizzata, a parere di chi scrive, nell'idea di ecclesiogenesi di Theobald.

A monte di tale carenza ritengo si trovi il «carattere prevalentemente funzionale della pneumatologia» di Theobald che non è proporzionalmente sostanziata da una riflessione sulla «personalità» dello Spirito. Ciò avviene in nome del cosiddetto «statuto enigmatico dello Spirito»¹⁰⁴ e di una particolare lettura del terzo articolo del Simbolo niceno-costantinopolitano, che sarebbe restia a fare «di "lui" [del *Pneuma*], un "di fronte" personalizzato»¹⁰⁵. Se l'intento di sottolineare tanto il carattere di mistero di Dio e delle persone divine quanto la non oggettivabilità dello Spirito nel suo agire economico è del tutto condivisibile, ciò non deve essere spinto fino al punto di una pneumatologia pu-

102 Id., *La fede nell'attuale contesto europeo*, p. 234.

103 Così nel titolo del capitolo dedicato alla ecclesiogenesi, *Ivi*, p. 212.

104 Cf. Id., *Cristianesimo come stile*, 1, p. 298; Id., *Cristianesimo come stile*, 2, pp. 659s.

105 Id., *La fede nell'attuale contesto europeo*, p. 192. Altrove Theobald richiama come chiave interpretativa del terzo articolo la «economia basiliana» e la sua pneumatologia puramente negativa che mira a negare che lo Spirito sia una creatura, cf. THEOBALD, *Cristianesimo come stile*, 1, p. 354. Non è questa la sede per addentrarci nell'ermeneutica del terzo articolo, sia tuttavia sufficiente ricordare che proprio Basilio ebbe un grande ruolo nel riconoscimento della personalità dello Spirito. Al riguardo si veda, per esempio, B. SESBOÜÉ, «La personalità dello Spirito Santo nella testimonianza biblica, nella teologia trinitaria recente e nell'esperienza storica della Chiesa e degli uomini», in S. TANZARELLA (a cura di), *La personalità dello Spirito Santo*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1998, pp. 21-60, in particolare pp. 33-36.

ramente funzionale, che non consideri la personalità dello Spirito e non si avvalga dei tentativi di nominarla.

Ritengo, in questo senso, che una direzione percorribile sia quella di considerare lo «spazio della santa ospitalità» una manifestazione dello Spirito quale «spazio personale» che unisce il Padre e il Figlio nella «comunione trinitaria»¹⁰⁶. In questa prospettiva sarebbe possibile allargare il «paradosso dello Spirito» anche in termini «istituzionali»: parlare di un paradosso dello Spirito non solo nella generazione degli unici, ma anche appunto nella generazione del corpo ecclesiale. Si potrebbe parlare di «una comunione che genera» – nel proprio dinamismo missionario – «una moltitudine di comunioni», tutte fondate nell'«Unica comunione» trinitaria¹⁰⁷.

Infine, sempre nella medesima prospettiva, sarebbe possibile co-niugare una concezione della Chiesa che grazie al *sicut Christus... ita Ecclesia* operato dallo Spirito diventa «istituzione di salvezza» – *forma ecclesiale* che per Theobald andrebbe invece abbandonata perché ritenuta non adeguata a un vero decentramento missionario della Chiesa¹⁰⁸ – e una visione genetica della Chiesa che «apre un ampio spazio di libertà circa le forme ecclesiali concrete da inventare a ogni tappa del cammino missionario»¹⁰⁹.

VALENTINO MARALDI
Docente di Teologia
Istituto Superiore di Scienze Religiose
Bolzano-Bressanone
valentino.maraldi@pthsta.it

106 Da parte mia ho cercato di mostrare come nella *Lumen gentium* si possa rinvenire una pneumatologia che non solo è in stretto rapporto col fine pastorale del concilio, ma che presenta il ruolo dello Spirito all'interno della Chiesa nella sua corrispondenza alla vita intratrinitaria. Lo Spirito può essere considerato il «tra personale (in-mezzo-persona)» che unisce i credenti nella comunione e che si concretizza (oggettivizza) nella prassi ecclesiale costituendo un organismo sociale in cui possa accadere l'evento attuale di incontro con l'amore trinitario, di accesso all'intimità di Dio. Cf. MARALDI, *Lo Spirito e la Sposa*, specialmente pp. 303-340.

107 Il concetto di comunione risulta invece assai marginale se non estraneo alla riflessione ecclesiologica di Theobald. Esso assume viceversa un ruolo centrale, nella sua valenza propriamente teologica, nella idea di ecclesiogenesi di Dianich, cf. DIANICH – NOCETI, *Treatato sulla Chiesa*, pp. 169-172.

108 Cf. THEOBALD, *Spirito di santità*, p. 433.

109 *Ivi*, p. 438.

Keywords

Ecclesiogenesi – Pneumatologia – Analogia – Ospitalità – Concilio Vaticano II.
Ecclesiogenesis – Pneumatology – Analogy – Hospitality – Vatican Council II.

Summary

The future of the Church, within the present European context marked by a historical crisis of Christianity, cannot simply be a mere *re-Christianization*, but rather an actual birth event, similar to the founding of the first Christian communities coming from paganism in the New Testament age. In C. Theobald's theology, the idea of ecclesiogenesis joins this process to the holy hospitality, as a central feature of the ministry of Jesus. This article suggests an interpretation of the ecclesiogenesis from the Holy Spirit point of view, highlighting the decisive bond between the hospitality of Jesus and a possible new missionary form of the Church as an open space of holy hospitality. In fact, it's the Spirit of holiness that transfers the Nazarene's hospitable space into the believers' community, thus allowing the Church to be permanently *in statu nascendi*.