

ALESSANDRO CLEMENZIA* – NICOLA SALATO**

La natura processuale della Chiesa: tradizione e rinnovamento

Gli autori affrontano il tema della processualità della/nella Chiesa, quale aspetto costitutivo della comunità cristiana. L'idea di fondo, in una prospettiva di ontologia trinitaria, è quella che la processualità non sia altro che l'inverare nella storia l'originaria *forma Christi*. Il divenire di Dio prende avvio dall'azione dello Spirito che "co-istituisce" la Chiesa (H. Mühlen), generando costantemente in essa la presenza del Risorto. Lo Spirito costituisce il "noi" sia sul piano trinitario sia su quello della comunità cristiana; in questo senso la personalità dello *Pneuma* divino è quella forza dinamica che fluisce all'interno delle relazioni interpersonali umane, e transustanzia l'umanità nella Chiesa.

The authors address the issue of the Church's processuality, as a constitutive aspect of the Christian community. The basic idea, from the point of view of Trinitarian ontology, is that processuality is nothing other than the creation of the original forma Christi in history. The becoming of God begins with the action of the Spirit who "co-institutes" the Church (H. Mühlen), constantly generating in her the presence of the Risen One. The Spirit constitutes the "we" both on the Trinitarian level and on the Christian community; in this sense the Pneuma divine's personality is a dynamic force which flows in human interpersonal relationships and transubstantiates humanity into the Church.

Introduzione

Il contesto sociale e culturale odierno è caratterizzato da uno sfrenato dinamismo, che in un modo o nell'altro è andato a determinare ogni singola esistenza: la realtà, e con essa ogni creatura, è soggetta a un continuo divenire.

* Docente di Teologia dogmatica presso la Facoltà Teologica dell'Italia Centrale e presso l'Istituto Universitario Sophia (Loppiano), alessandro.clemenzi@gmail.com

** Docente di Teologia dogmatica presso la Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale, Sez. San Luigi, Napoli, nicola.salato@virgilio.it

La natura processuale fa parte della stessa identità della Chiesa, non può essere considerata qualcosa che essa subisce o un mero impegno pastorale. Ciò tuttavia, pur riguardando la natura ecclesiale, non può essere dato per scontato: si deve sempre tenere conto di una certa tensione tra poli che sembrano diametralmente opposti. Come vivere l'elemento della novità nei confronti della tradizione? Come vivere la tradizione nel solco del rinnovamento? Come comprendere la discontinuità rispetto a ciò che è avvenuto prima? Come può la Chiesa rimanere centrata sull'origine e contemporaneamente vivere tale processualità?

La *Ecclesia*, sempre centrata su Cristo e a Lui orientata come unica condizione di possibilità della sua esistenza, è un Popolo in cammino, pellegrinante; uno sviluppo che si rende quanto mai visibile lungo la storia. Ciò ha portato l'ecclesiologia a riconoscere come la *res* dell'oggetto/soggetto Chiesa debba essere essenzialmente dinamica; da tale consapevolezza nasce «il bisogno di vere e proprie riforme strutturali nelle istituzioni e negli ordinamenti della Chiesa»¹.

L'obiettivo che ci proponiamo, in questo *focus*, è quello di evidenziare come lo stesso concetto di processualità/cambiamento, capace in ogni epoca di provocare l'intero Popolo di Dio, non sia altro che il *ritornare* alla *forma Christi*, in un orizzonte trinitario, quale primo ineludibile *modus vivendi*, che ha contraddistinto anche la formazione delle prime comunità nel loro ambiente giudaico-ellenista.

Questo studio non affronta volutamente il tema dell'evoluzione del dogma e del rapporto continuità/discontinuità, anche se in alcuni passaggi vi sono dei brevi riferimenti; precisiamo, infine, che la questione della processualità sarà trattata da un esclusivo punto di vista di teologia sistematica con alcuni riferimenti al diritto canonico.

¹ S. DIANICH, *La Chiesa cattolica verso la sua riforma*, Queriniana, Brescia 2014, 76. Un significativo contributo, in questa prospettiva, a partire dalla forma originaria della comunità cristiana, è offerto da G. CANOBBIO, *Quale riforma per la Chiesa?*, Morcelliana, Brescia 2019. Si rinvia anche, non senza alcune riserve al riguardo, al breve recente testo di A. LEFRANK, *La Chiesa è paradosso. Per orientarsi nei mutamenti in corso*, Queriniana, Brescia 2020. Molti di questi aspetti erano già stati messi in risalto dal libro, ormai un classico, di H. DE LUBAC, *Paradoxe et mystère de l'Église*, Aubier-Montaigne, Paris 1967.

1. L'orizzonte teologico della processualità

In Cristo, Dio si è dato totalmente e senza riserva alcuna, e in quel darsi si è definitivamente rivelato alla sua creatura. Quest'ultima tuttavia, per penetrare nella totalità e definitività di tale divina rivelazione, ha bisogno di percorrere la storia: essa è il luogo e il tempo offerti all'umanità per partecipare a una realtà che, esprimendo la verità di Dio, le svela simultaneamente quale sia il proprio destino. Questa storia inoltre, in un preciso "quando" e in un determinato "dove", è stata abitata dal Verbo divino²: l'evento dell'incarnazione, dal di dentro della creazione, ha risemantizzato in modo radicale lo scorrere cronologico che caratterizza l'esistenza umana: ogni *chrónos* è stato ontologicamente innalzato alla dignità di *kairós*.

L'uomo percorre la storia, avanzando in una definitività già data, ma che tuttavia continua a darsi in modo sempre nuovo: ciò spiega in che modo il *chrónos* sia possibilità di *kairós*, tanto in riferimento a Dio, che conferisce significato a tutto ciò che ancora non lo ha, quanto in riferimento all'uomo, in quanto un significato è tale anche quando viene assunto nella sua portata veritativa.

In questo alternarsi di significato offerto e significato assunto, polo teologico e polo antropologico, l'uomo è chiamato a fare memoria del già dato, che non consiste in un semplice ricordo, ma è una memoria sempre dinamica, in quanto tiene conto della costante novità di Dio: l'accoglienza umana della rivelazione divina avviene proprio nella storia, non attraverso l'assimilazione di concetti slegati tra loro, ma attraverso una vera e propria "evoluzione conoscitiva". Per questo è necessario riconoscere di ogni epoca quei principi, o anche semplicemente postulati che, alla luce dell'evento cristologico primordiale e della riflessione teologica successiva, sono riconosciuti come validi, anche se sempre aperti a ulteriori indagini.

La fedeltà ecclesiale alla rivelazione divina deve fare i conti con questa natura processuale che caratterizza l'essere della Chiesa, in particola-

² Su quest'aspetto, rimandiamo all'importante contributo di C. JOURNET, *L'Église du Verbe incarné*, vol. I: *La hiérarchie apostolique*, Desclée de Brouwer, Paris-Bruges 1943, ed. ampliata 1963³; vol. II: *Sa structure interne et son unité catholique*, Desclée de Brouwer, Paris-Bruges 1951, ed. rivista e ampliata 1962²; vol. III: *Essai de théologie de l'histoire du salut*, Desclée de Brouwer, Paris-Bruges 1969; C. JOURNET «Il carattere teandrico della Chiesa fonte di tensione permanente», in G. BARAÚNA (ed.), *La Chiesa del Vaticano II*, Vallecchi, Firenze 1965, 351-362.

re la sua evoluzione dogmatica³. La sua indefettibilità consiste proprio, da una parte, nel suo incessante riappropriarsi, in modo sempre nuovo lungo i secoli, di quella *experientia fidei*, ricevuta dalla prima comunità apostolica, dall'altra, in quel costante dinamismo dello Spirito che guida tale processualità della Chiesa verso la pienezza della Verità, manifestata definitivamente in Cristo.

La costituzione dogmatica *Dei Verbum* afferma chiaramente l'esistenza di uno sviluppo dottrinale di tutto il Popolo di Dio, di una tradizione che non è statica, ma vivente: progredisce, cresce e tende sempre più verso la pienezza della verità divina (cf DV 8)⁴. La storia, nella sua costante evoluzione, è stata proprio la "forma" della rivelazione: Dio, infatti, rivela Se stesso entrando all'interno di questo dinamismo umano e comunicandosi in modo altrettanto dinamico. Questa "entrata" nella storia e tale comunicazione hanno esse stesse una valenza rivelativa.

Un'interessante riflessione, in tal senso, proviene da J.A. Möhler, che vede la Chiesa come *incarnazione continua* nella storia degli uomini della missione di Cristo. Al di là di un'interpretazione di questa intuizione che ha finito con l'identificare la Chiesa a Cristo, si può affermare che essa rappresenti un punto centrale nella riflessione del teologo di Tübingen, il quale coglie in questa dinamica ecclesiale un continuo e sempre nuovo "accadere" di Cristo nella realtà ecclesiale. Vogliamo richiamare ancora il concetto di *traditio vivens*: secondo Möhler rappresenta quella forza vitale/spirituale della natura processuale della Chiesa, che riesce a controbattere i limiti delle diverse epoche storiche in cui la comunità cristiana è chiamata ad annunciare l'evento Cristo. «La *traditio* è l'espressione dello Spirito Santo che anima la comunità dei fedeli, essa corre attraverso tutti i tempi, vige in ogni momento e prende corpo continuamente [...]. Questa forza vitale, spirituale, che ereditiamo dai nostri padri e che si perpetua nella Chiesa, è *traditio vivens*»⁵. Ciò significa che la realtà ec-

³ Cf M. SEEWALD, *Il dogma in divenire. Equilibrio dinamico di continuità e discontinuità*, tr. it. a cura di M. Zambon, Queriniana, Brescia 2020.

⁴ Cf Y. CONGAR, *La tradition et les traditions*, vol. I: *Essai historique*, Cerf, Paris 1960; Y. CONGAR, *Essai théologique*, Cerf, Paris 1963; G. LAFONT, «"Progression" et "croissance" dans la sainte Tradition (DV 8)», in Id., *L'Église en travail de réforme. Imaginer l'Église catholique*, vol. II, Cerf, Paris 2011, 51-69.

⁵ J.A. MÖHLER, *Die Einheit in der Kirche oder das Prinzip des Katholizismus dargestellt im Geist der Kirchenväter der drei ersten Jahrhunderte* [ed. or. 1825], Jakob Hegner, Köln 1957, §16,1 [*L'Unità della Chiesa. Il principio del cattolicesimo nello spirito dei Padri della Chiesa dei primi tre secoli*, tr. it. a cura di G. Corti, Città Nuova, Roma 1969, 167]. Si veda anche l'altro importante libro: J.A.

clesiale è chiamata a *ri-strutturarsi* nella dinamica dello Spirito, e questo porta a rimettere in discussione ciò che si è già trasmesso, non per contestarlo, ma per rileggerlo nella novità dello Spirito.

Un tale dinamismo, tuttavia, contiene in sé un significato di “divenire” che può essere accolto unicamente attraverso un consapevole distanziamento da una metafisica ellenistica: basti pensare ai Presocratici, secondo i quali il “divenire” alludeva a un passaggio dall’essere al non-essere; o anche ad Aristotele, il quale ha colto il divenire in termini di “movimento”, vale a dire come atto imperfetto di una realtà in potenza, orientata alla sua attuazione⁶.

Un contributo interessante, in chiave teologica, è quello offerto da K. Rahner, secondo il quale l’evento dell’incarnazione esprime un vero e proprio “accadere” nella vita stessa di Dio⁷. Il “farsi” carne del Verbo divino, come “divenire” in Dio, pone il cristianesimo e la filosofia teista dinanzi a un problema: Dio è o non è immutabile? Un Dio atto puro, che non muta e non diviene in quanto egli già da sempre è pienezza e perfezione, non è soltanto un postulato della filosofia, ma fa parte di un dogma della Chiesa, e per di più – spiega Rahner – rientra nel contenuto della stessa Sacra Scrittura. Questo è l’imbarazzo della teologia e della filosofia di cui egli parla: la categoria di immutabilità divina si incontra con la riflessione cristologica del Verbo che si fa carne. Una prima soluzione all’imbarazzo sarebbe quella di imputare la mutabilità all’umanità assunta dal *Logos*. Ma il problema rimane: il Verbo è “diventato” uomo. Un’altra soluzione che potrebbe salvaguardare entrambi gli aspetti sarebbe quella di affermare che «Colui che in se stesso è immutabile, può essere, in un altro, mutabile [...], può cioè diventare uomo»⁸. Rahner

MÖHLER, *Symbolik oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften* (Band I: *Einführung und text*), herausgegeben von J.R. Geiselman, J. Hegner, Köln-Olten 1958 (ed. or. J. Hegner, Köln 1832) [*Simbolica o esposizione delle antitesi dogmatiche tra cattolici e protestanti secondo i loro scritti confessionali pubblici*, tr. it. a cura di C. Danna, Jaca Book, Milano 1984].

⁶ C. MAZZANTI, «Divenire», in *Dizionario delle Idee*, Editori Riuniti, Firenze 1977, 274-279.

⁷ Cf K. RAHNER, *Corso fondamentale sulla fede. Introduzione al concetto di cristianesimo*, tr. it. C. Danna, Paoline, Milano 1990, 278-295.

⁸ *Ib.*, 288. K. Rahner per quanto concerne l’ecclesiologia non ha fornito un’elaborazione sistematica, tuttavia ha dedicato al mistero della Chiesa numerosi saggi, la maggior parte dei quali sono stati raccolti in K. RAHNER, *Kirche in den Herausforderungen der Zeit. Studien zur Ekklesiologie und zur kirchlichen Existenz* (Sämtliche Werke 10), Bearbeitet von Josef Heislbetz und Albert Raffelt, Herder, Freiburg im Breisgau 2003.

procede nel suo discorso specificando che il concetto di immutabilità va estratto dalla Rivelazione, e non applicato ad essa a partire da un postulato filosofico. Se il Verbo si è fatto carne, allora il punto di partenza della riflessione è proprio l'evento dell'Incarnazione. È innegabile che ci sia una certa dialetticità tra il concetto di immutabilità e quello di un Dio che diviene, evidente non soltanto nel mistero dell'Incarnazione, ma anche nella stessa vita trinitaria, in quel dinamismo di unità e distinzione. Se Dio immutabile diviene, allora proprio quel divenire va pensato come «sublimità della sua perfezione, che sarebbe minore se egli non potesse divenire qualcosa di meno di quel che è perennemente»⁹. In Dio, dunque, non vi è crescita, ma un certo accadere, proprio perché ha la capacità di *farsi* ciò che è ontologicamente altro-da-sé. Tale “accadimento” ha un suo legame cristologico anche con la Chiesa, che «ha già in sé, per la presenza di Cristo, una struttura sacramentale [*sakramentale Struktur*]. Essa ha una tangibilità [*Greifbarkeit*] nello spazio e nel tempo, nella storia, con la doppia dimensione di popolo di Dio e della sua costituzionalità giuridica e sociale; in essa, suo corpo [*Leib*] e sua sposa [*Braut*], Cristo rimane presente nel mondo e nella sua storia definitiva, come impegno storico ed escatologico preso da Dio stesso verso il mondo»¹⁰. Tale riscoperta della Chiesa come *sacramento fondamentale* rimette in discussione anche l'insegnamento classico sull'istituzione dei sacramenti; avendo Cristo istituito la Chiesa come sacramento primo, secondo K. Rahner, spetta alla Chiesa riconoscere e istituire i sacramenti, anche senza un preciso riscontro nel dato scritturistico.

H.U. von Balthasar, per evitare accostamenti o sovrapposizioni tra realtà ontologicamente distinte, ha esplicitato una differenziazione terminologica tra il divenire propriamente umano (*Werden*) e il divenire divino (*Geschehen*): mentre il primo assume il significato di “mutare”, come l'esserci di qualcosa che prima non era, il secondo, invece, può essere inteso come “accadere” reale: «Il “divenire” (*Geschehen*) trinitario tuttavia è assai più che non una coordinazione o serie senza regola, giacché espressioni come “generare” o “nascere” o “procedere e far procedere” o “ispirare” esprimono atti eterni, dunque un verificarsi reale»¹¹. In que-

⁹ K. RAHNER, *Corso fondamentale sulla fede. Introduzione al concetto di cristianesimo*, 289.

¹⁰ K. RAHNER, «Kirche und Sakramente», in ID., *Leiblichkeit der Gnade. Schriften zur Sakramentenlehre*, bearbeitet von W. Knoch und T. Trappe, Herder, Freiburg-Basel-Wien 2003, 9.

¹¹ *Ib.*

sto senso si può affermare che il divenire divino sia «qualcosa che fonda l'idea, l'intima possibilità e realtà di un divenire mondano»¹². Questo divenire divino è correlato, *in primis*, con la comunità cristiana:

Niente nella Chiesa, nemmeno essa, può pretendere una forma propria, in concorrenza o in sostituzione di quella di Cristo. E nemmeno attraverso i sacramenti viene comunicata, per così dire, una grazia senza forma alla quale poi la Chiesa dovrebbe adattare una forma totalmente inventata. La figura fondamentale della grazia è Gesù Cristo stesso e tutte le forme sacramentali sono fondate in lui in modo concretissimo, per cui ogni creazione socio-ecclesiale deve avvenire in continuo riferimento alla forma fondamentale. Non si dà *res* (grazia) che non sia già in Cristo *res et sacramentum*, e non si dà perciò alcun *sacramentum* della Chiesa, che non debba interiormente ed esteriormente conformarsi a questo archetipo¹³.

Una riflessione sul carattere processuale della Chiesa deve fondarsi, dunque, non su una metafisica precristiana, ma su un'ontologia innervata da quel dinamismo relazionale, presentato dalla Scrittura, di un Dio che abita il divenire (sempre distinto da quello umano) nel suo essere totalmente proiettato verso l'altro da sé.

È un dato di fatto che la *res* ecclesiale sia di per sé dinamica e processuale: osservando, infatti, quanto è avvenuto lungo i secoli, la *forma ecclesiae*, pur essendo al singolare, ha assunto nella storia una pluralità di forme, e spesso tra l'una e l'altra vi è stata una chiara discontinuità rispetto al passato. L'ecclesiologo Massimo Nardello, partendo proprio da questa dimensione processuale della Chiesa, ha sottolineato come «non basta affermare il carattere graduale e parziale di tale processo [...], ma occorre pure chiarire come quanto è stato erroneamente creduto in passato non abbia compromesso la fedeltà della Chiesa alla fede»¹⁴. Tutto ciò è oggetto, anche, della riflessione sulla natura giuridica della comunità ecclesiale; sostanzialmente è quanto avviene nella complessa ricezione della svolta conciliare nel *Codex Iuris Canonici* del 1983, che «ha recepito – scrive E. Corecco – quasi in egual misura sia l'ecclesiologia della

¹² H. URS VON BALTHASAR, *L'ultimo atto (TeoDrammatica, vol. V)*, tr. it. a cura di G. Sommovilla, Jaca Book, Milano 1995, 58.

¹³ ID., *La percezione della forma (Gloria. Una estetica teologica, vol. I)*, tr. it. a cura di G. Ruggieri, Jaca Book, Milano 1975, 539.

¹⁴ M. NARDELLO, *Dio interagisce con la sua Chiesa. La fedeltà ecclesiale alla rivelazione divina alla luce della teologia del processo*, EDB, Bologna 2018, 23.

societas, sia quella della *communio*. Tutt'al più si dovrebbe registrare il fatto che le diverse esigenze sistematiche del *Codice*, rispetto al Concilio, hanno conferito maggiore evidenza allo scarto incolmabile tra le due ecclesiologie»¹⁵.

Quanto affermato potrebbe essere un esempio della tensione polare nella natura processuale della Chiesa e di come, nella storia, l'evento Cristo continua a illuminare, tra tradizione e rinnovamento, la nuova e sempre sorprendente azione dello Spirito.

La legislazione canonica è chiamata, *in primis*, a contribuire alla realizzazione dell'identità teandrica della Chiesa affinché essa possa «svolgere la sua funzione di salvezza in questo mondo»¹⁶, attraversando le varie epoche storiche. Non si tratta della semplice evoluzione della Chiesa, ma di un'adesione pienamente coinvolta in essa (*experientia fidei*). Oggi si leggono numerosi punti di vista interpretativi sulla comunità ecclesiale, che scadono in una desueta ermeneutica sociologica, su cui si fonda una certa ecclesiologia processuale¹⁷. Il fondamentale tema della identità dinamica/processuale della comunità non può essere disgiunto dalla sua appartenenza salvifica, che ci ricorda che la comunità ecclesiale è strutturata dalla fede (trascendenza e storia) e non dalla sola ragione; il suo fine è il *Regnum Dei* e non le realtà mondane¹⁸. Inoltre, la piena incorporazione (LG 14) implica l'appartenenza salvifica, eppure non basta appartenere alla Chiesa ed essere in comunione con essa, ma è necessaria l'azione dello Spirito, come vedremo in seguito riferendoci a H. Mühlen, quale elemento dinamico anche nel suo risvolto giuridico¹⁹.

¹⁵ E. CORECCO, «Aspetti della ricezione del Vaticano II nel Codice di diritto canonico», in G. ALBERIGO – J.-P. JOSSUA (edd.), *Il Vaticano II e la Chiesa*, Paideia, Brescia 1985, 394.

¹⁶ GIOVANNI PAOLO II, *Sacrae disciplinae leges* (25 gennaio 1983), Costituzione Apostolica per la promulgazione del CIC, in EV/8, 637.

¹⁷ Cf A.C. BLUME, «Towards a Process Sacramental Ecclesiology», in *Process Studies* 37 (2008/1) 48-49; R.R. GAILLARDETZ, *Ecclesiology for a Global Church. A People Called and Sent*, Orbis Books, Maryknoll, New York 2008, 13-19.

¹⁸ J. RATZINGER, «Una compagnia in cammino. La Chiesa e il suo ininterrotto rinnovamento», in ID., *La vita di Dio per gli uomini* (antologia di testi tratti dalla Rivista *Communio*), Jaca Book, Milano 2007, 336-349.

¹⁹ Cf G. GÄNSWEIN, «*Spiritum Christi habentes*. Zur Frage Kirchenzugehörigkeit und Heil. Ein Beitrag zu Werdegang und Interpretation einer umstrittenen Wendung der Kirchenkonstitution *Lumen gentium*» I-II, in *Periodica* 86 (1997) 275-319; 397-418.

2. Il contesto storico-teologico e socio-politico della processualità

La processualità è, infatti, parte integrante della natura umano-divina della Chiesa, che offre oltremodo la possibilità di comprendere i rapporti *ad intra* (identità specifica) e *ad extra* (relazioni con altre realtà). La Chiesa, vista nella sua dinamica interiore ed esteriore, deve tener presente il suo obiettivo: *pro mundi vita* ossia la salvezza del mondo.

Una grande importanza per la riflessione ecclesiologicala ricopre lo studio dei processi di istituzionalizzazione, che riguardano ogni organizzazione sociale e, in particolar modo, le istituzioni religiose²⁰; pur riconoscendo che la Chiesa non può essere considerata una mera aggregazione umana, l'aspetto sacramentale si presenta e si manifesta anche come segno esterno con la forma istituzionalizzata di «una società ordinata gerarchicamente» (LG 20) e vista, dunque, «come società universale dell'amore (Ignazio di Antiochia)» (LG 23). Il cambio di prospettiva auspicato dalla citazione ignaziana imposta in una nuova prospettiva l'ecclesiologia societaria, così com'era impostata alla fine dell'Ottocento e inizio Novecento²¹. L'aggettivo “perfetta” e il sostantivo “societas”, applicati alla Chiesa, trovano i suoi fondamenti già all'epoca di Gregorio VII e ritornano in auge, nelle dispute con la Riforma luterana, soprattutto con Roberto Bellarmino (1621), secondo il quale: «La società ecclesiastica deve essere perfetta e autosufficiente al suo fine»²². Nel XVIII secolo sarà il potere politico a gestire solo e unicamente l'organizzazione esterna della vita ecclesiale, basti pensare al pontificato di Gregorio XVI (1839) e a Pio IX, che nel famoso *Syllabus* (1864) definisce la Chiesa come una vera e propria società perfetta (DH 2919). Il contesto storico coevo al Vaticano I contribuirà a esaltare questa impostazione con una particolare propensione verso la questione del Primato. Tuttavia il *Proemio* della *Pastor Aeternus* auspica una sorta di equilibrio fra la realtà giuridica e quella propriamente teologi-

²⁰ Severino Dianich e Serena Noceti sottolineano tre passaggi, individuabili in ogni istituzione: «L'esperienza fondante, il passaggio dal movimento originario all'istituzione, le vicende storiche seguite» (S. DIANICH – S. NOCETI, *Trattato sulla Chiesa*, Queriniana, Brescia 2005², 21. Si rinvia anche al testo di S. DIANICH, «Continuità e rottura nella genesi del fatto cristiano», in A. COLOMBO [ed.], *Religione, istituzione, liberazione. Studi sul fatto religioso*, Borla, Roma 1983, 238-243).

²¹ Si vogliono qui richiamare i nomi di L. Billot, Ch. Pesch, M. Herbigny, J.V. Bainvel.

²² R. BELLARMINO, «*De Summo Pontifice*» V, c. 7 in ID., *Liber de locis communibus continens tractatum primum de Romano Pontifice* (Fragmenta inedita collegit et notis illustravit Sebastianus Tromp), Pontificia Universitas Gregoriana, Romae 1935.

ca della Chiesa, anche nella complessa relazione tra primato ed episcopato²³. Sicuramente una linea ermeneutica “equilibrata” inizierà a farsi strada con l’enciclica *Mystici Corporis*, dove si afferma che «non si dà dissociazione tra la società formata dall’amore e la società giuridica»²⁴. L’ecclesiologia della *societas perfecta inaequalis* è stata, pertanto, una forma di reazione nei confronti di un pensiero *calcolante*, che aveva messo in discussione i capisaldi della fede, e aveva respinto una metafisica della ragion pura²⁵, dove la stessa idea di Dio viene relegata all’ambito pratico, come sua unica àncora di salvezza; «di fronte a questo panorama così drammatico e frastagliato l’autopresentazione della Chiesa attraverso l’ecclesiologia piramidale o giuridicizzata ci sembra abbia corrisposto al suo intimo ed essenziale dovere di essere e apparire *signum levatum in nationes*»²⁶. Tuttavia, la prospettiva teologica della rivelazione divina, al Vaticano I, coincide con le verità dottrinali, con il rischio di “fissare” il contenuto al fine di assicurare “sicurezza” al popolo di Dio. L’organizzazione giuridica della Chiesa non è qualcosa di primario e di autonomo, rappresenta invece la strutturazione di una realtà che è prima di tutto sacramentale. Il momento più alto e più profondo della realtà sacramentale si realizza e si manifesta pienamente nell’eucarestia, quale evento ecclesiogenetico²⁷ della comunità cristiana. Si arriva, pertanto, alla cosiddetta ecclesiologia eucaristica, che si fonda sulla riscoperta del ruolo ecclesiologico dell’eucaristia nel pensiero dei Padri, sulla riflessione relativa alla Chiesa come realizzazione del mistero cultico, sull’influenza di alcune correnti teologiche non cattoliche, specialmente ortodosse. L’eucarestia dovrebbe essere anche il “contesto” in cui si svolge la tensione processuale della comunità, tuttavia, molto spesso,

²³ Cf CONCILIO VATICANO I, *Pastor Aeternus*, Constitutio dogmatica de Ecclesia Christi (18 luglio 1870), in DH, 3050-3075. Si rimanda anche all’approfondimento di A. CLEMENZIA, «*Quaestio de unitate Ecclesiae*». Il rapporto tra episcopato e primato nella *Pastor Aeternus*», in M. BAUMEISTER – A. CIAMPANI – F. JANKOWIAK – R. REGOLI (edd.), *Il Concilio Vaticano I e la modernità*, Pontifical Biblical Institute, Roma 2020, 323-341.

²⁴ Pio XII, *Mystici Corporis*, Lettera enciclica sul mistero della Chiesa (29 giugno 1943), n. 63 [testo consultabile in *Acta Apostolicae Sedis* 35 (1943) 200-243].

²⁵ Cf I. KANT, *Critica della ragion pura*, tr. it. a cura di G. Gentile e G. Lombardo-Radice, Laterza, Bari 2017⁹. In modo particolare la prima prefazione dell’anno 1781, 5-11.

²⁶ G.D. MUCCI, «La dimensione giuridica della Chiesa nella manualistica preconciliare», in M. SIMONE (ed.), *Il Concilio venti anni dopo*, vol. I: *Le nuove categorie dell’autocomprensione della Chiesa*, AVE, Roma 1984, 38.

²⁷ Non sembri strano il rimando, in questo testo, a differenti luoghi ed eventi ecclesiogenetici, in quanto nel costituirsi dell’identità delle prime comunità vi sono stati diversi “luoghi” che ne hanno dato una forma e un ritmo. Non solo, dunque, l’uno non esclude l’altro, ma l’uno e l’altro mostrano come la Chiesa sia nata già in modo processuale, e non in un solo istante nella storia.

il contesto che condiziona l'assemblea cristiana è quello socio-politico. Non solo, ma esistono tentativi ecclesiologici di ridefinizione della comunità cristiana a partire da paradigmi solo sociologici e/o politici. Infatti, la relazione tensionale/processuale è particolarmente influenzata dai contesti sociali in cui la comunità si viene a esprimere. La processualità investe non solo lo statuto epistemologico della Chiesa, ma anche quello *socio-politico*, in quanto

una buona parte dei problemi e delle possibilità ecclesiologiche odierne dipende dalla situazione socio-politica della Chiesa in seno alla società moderna. Ove dal punto di vista sociale la Chiesa non è chiaramente privilegiata (ad esempio come Chiesa di popolo o Chiesa di stato) né chiaramente discriminata (come ad esempio sotto dottrine ateistiche di Stato), ma esiste sul mercato culturale delle moderne società pluralistiche, lì si registra una serie di difficoltà caratteristiche²⁸.

Non a caso tra le più recenti difficoltà in cui incorre l'ecclesiologia

va annoverata anche la consapevolezza – suscitata in particolare dalla teologia politica e dalle teologie latinoamericane della liberazione – che dopo la distinzione finora dominante tra fede e politica occorre correlare fra di loro in modo nuovo e critico queste due realtà, perché la spietatezza di una politica senza fede è tanto pericolosa quanto il fanatismo di una religione politicizzata e perché qualsiasi fede, qualsiasi Chiesa e qualsiasi religione posseggono anche, lo sappiano o meno, una funzione politica [...] Una ecclesiologia, che non prende in considerazione il contesto socio-politico della moderna società, si priva della possibilità di conferire una nuova e attuale rilevanza a quel che la Chiesa significa²⁹.

Ci chiediamo, allora, quale “forma” deve assumere la comunità cristiana nei diversi contesti sociali/politici in cui è chiamata ad annunciare la buona Novella.

3. La *forma ecclesiae* nelle sue forme storiche

Le provocazioni che papa Francesco rivolge anzitutto ai membri più attivi nell'esperienza ecclesiale³⁰ contengono, in modo più o meno esplicito, da un

²⁸ S. WIEDENHOFER, «Ecclesiologia» in T. SCHNEIDER (ed.), *Corso di Dogmatica*, vol. II, ed. it. a cura di G. Canobbio e A. Maffei, tr. it. a cura di C. Danna, Queriniana, Brescia 1995, 59.

²⁹ *Ib.*, 61.

³⁰ Cf R. REPOLE, «Forma e riforma della Chiesa in papa Francesco», in FACOLTÀ TEOLOGICA DELL'I-

lato, la domanda di approfondire comunitariamente la forma che la Chiesa oggi è chiamata ad assumere per rimanere fedele al suo principio e per rispondere alle esigenze degli uomini e delle donne di ogni tempo, dall'altro le tracce di una proposta su cui poi la teologia può trovare una forte spinta per invernare un'espressione di Chiesa, che meglio illustri la sua natura.

Il riferimento alla "forma" (al singolare) e alle "forme" (al plurale) vuole affermare principalmente due aspetti: in primo luogo, l'urgenza di individuare quale sia l'espressione che la Chiesa oggi è chiamata ad assumere, come visibilità della sua essenza più profonda, in relazione alla sua origine e al contesto socio-culturale in cui è inserita; in secondo luogo, si deve tenere conto del fatto che la Chiesa ha sempre avuto una forma, seppure in modo differente nel tempo e nello spazio; è importante, dunque, sia rintracciare nella molteplicità delle sue espressioni storiche quella "costante" che appartiene al DNA ecclesiale, sia ripensare come possa essere tradotta una determinata forma ecclesiale. La Chiesa, infatti, non può né svilupparsi né tantomeno essere colta se non in dipendenza dalle coordinate storiche in cui è vissuta e dalle forme strutturali che essa via via ha assunto per rispondere alle esigenze dell'umanità³¹. In virtù della natura processuale della Chiesa è essenziale, oltre che urgente, un ripensamento delle sue forme storiche (la traduzione comunicativa del complesso dogmatico della fede manifesta quanto la Chiesa abbia un reale e permanente bisogno di ri-forma). Afferma Walter Kasper: «non abbiamo mai in modo chimicamente puro la sostanza centrale immutabile accanto a una determinata forma, ma abbiamo sempre la prima soltanto attraverso la mediazione storica del momento»³².

In questo processo di ri-forma della Chiesa è necessario tenere conto del suo essere costitutivamente "relativa", tanto al vangelo di Cristo, quanto a quel mondo non-credente in cui essa vive e a cui essa si rivolge per in-formarlo del suo destino di salvezza, dal di dentro e dal di sotto (attraverso tale dinamica la Chiesa vive la *forma Christi*). Proprio per questo la riflessione ecclesiologicala non vuole rimanere nell'ambito di

TALIA CENTRALE, *Forma e forme della Chiesa. Per una Chiesa estroversa*, Nerbini, Firenze 2020, 35-49.

³¹ Cf S. DIANICH, «Forma e forme, ri-forma e ri-forme della Chiesa. *Status quaestionis*», in FACOLTÀ TEOLOGICA DELL'ITALIA CENTRALE, *Forma e forme della Chiesa. Per una Chiesa estroversa*, Nerbini, Firenze 2020, 9-16.

³² W. KASPER, «Zum Problem der Rechtgläubigkeit in der Kirche von Morgen», in F.X. KAUFMANN, *Lehre der Kirche – Skepsis der Gläubigen*, Herder, Freiburg i.Br. 1970, 79, citato da F.X. KAUFMANN, *Sociologia e teologia*, Morcelliana, Brescia 1974, 179.

un'ardita speculazione accademica, ma è finalizzata a una sempre maggiore penetrazione della Parola e a una sempre più approfondita conoscenza delle trasformazioni culturali e sociali, in rapida evoluzione. E la Chiesa non potrà mai comprendere la sua identità "separata" dal mondo in cui vive. Per questo la storia continua a rappresentare, per il soggetto ecclesiale, il luogo teologico per eccellenza.

Ciò ha un implicito presupposto, che non si può tuttavia dare per scontato: un certo disagio di fronte la crescente asimmetria tra l'odierna autocoscienza ecclesiale e la struttura storica che, oltre a renderla visibile, ne è un vincolo attuativo. Per questa ragione è di fondamentale importanza sviluppare un discorso ecclesiologico entrando costantemente in relazione con il Codice di diritto canonico e la sua fedele interpretazione³³.

Questo sguardo ecclesiologico, oltre alla struttura storica della Chiesa, chiede di acquisire un modo nuovo di cogliere l'intero Popolo di Dio e il singolo battezzato, la cui percezione dell'*io* deve interiormente dilatarsi al *noi* ecclesiale, sia per la formazione della propria coscienza sia per il suo agire morale.

4. L'origine processuale della Chiesa

La dimensione processuale della Chiesa si può rinvenire sin dalla sua origine, come caratteristica essenziale della sua identità³⁴. In effetti, per comprendere la natura della Chiesa è fondamentale rivolgere lo sguardo a quell'evento che si potrebbe definire "costitutivo". Sul "quando" e "dove" sia nata la Chiesa, tante sono le proposte che si possono rintracciare nei diversi manuali, tutte accomunate da una centralità cristologica: l'incarnazione del Verbo incarnato, la chiamata degli apostoli, la predicazione del Regno di Dio da parte di Gesù, l'invio degli apostoli e dei discepoli, lo stare sotto la croce di Maria e Giovanni, e ancora il fianco squarciato del Crocifisso, le apparizioni del Risorto dopo la resurrezione, la discesa dello Spirito Santo nell'evento di Pentecoste. Paradossalmente, si tratta di risposte differenti l'una dall'altra, eppure sono tutte in un certo senso veritiere. Ma come è possibile che una realtà possa avere un'origine (che solitamente

³³ Cf S. DIANICH, *Diritto e teologia. Ecclesiologia e canonistica per una riforma della Chiesa*, EDB, Bologna 2015.

³⁴ Cf A. ANTÓN, *El misterio de la Iglesia. Evolución histórica de las ideas ecclesiológicas*, vol. II: *De la apologetica de la Iglesia-sociedad a la teología de la Iglesia-mistero en el Vaticano 2 y en el postconcilio*, La Editorial Católica, Madrid-Toledo 1987.

è sempre al singolare) rintracciabile in eventi distanti tra loro da un punto di vista cronologico? Ciò non indica un paradosso, ma afferma una grande verità ecclesiologica: la Chiesa è un *fenomeno processuale* sin dal suo nascerne: si è sviluppata nella storia e non è passata all'esistenza in un solo istante. Al di là delle diverse risposte di natura simbolica, c'è tuttavia un episodio che viene riportato dalla maggior parte degli ecclesiologi come punto di riferimento, narrato nel secondo capitolo degli *Atti degli Apostoli*: Pietro, davanti a una numerosa assemblea, si alza in piedi e racconta la sua particolare esperienza di Cristo; e cosa avviene nel momento in cui comunica quell'esperienza? Si legge nel testo: «All'udire queste cose si sentirono trafiggere il cuore e dissero a Pietro e agli altri apostoli: "Che cosa dobbiamo fare, fratelli"?» (At 2,37). E qui la conclusione: «Allora coloro che accolsero la sua parola furono battezzati e quel giorno furono aggiunte circa tremila persone» (At 2,41). La comunicazione della fede, come esperienza che precede il sacramento del battesimo, ha segnato per quell'elevato numero di persone l'inizio, l'origine del fenomeno ecclesiale, andandolo a formare costitutivamente. Proprio per questo l'annuncio non è soltanto qualcosa di passato, ma è quella realtà dinamica originaria che continua a rendere la Chiesa se stessa e a rigenerarla nel tempo³⁵. La comunicazione della fede si presenta come un vero e proprio principio dinamico³⁶. Non basta però l'annuncio della Parola, ma vi è anche il battesimo:

La Chiesa nel suo insieme non ha altra forma. Essa può drappeggiarsi in vesti sempre nuove – istituzione statica con gerarchie ministeriali, libri di diritto, ordinamenti sacrali e sacramentali, teologie ben articolate –, ma tutti questi tentativi di darsi una forma non eliminano il carattere inaf-

³⁵ Scrive Dianich a tale proposito: «L'evento dell'inizio della chiesa, effettivamente, fu un accadimento storicamente registrabile ed allo stesso tempo fu quello che fu, solo in quanto fu vissuto all'interno di una struttura di fede, anzi fu reso possibile solo attraverso la libera apertura dei protagonisti all'irruzione del Regno nella loro vicenda storica. Inoltre è un fatto che si pone in essere come un complesso di relazioni, poiché l'annuncio evangelico, accolto, crea la nuova realtà di una rete relazionale, che è appunto la Chiesa. [...] In realtà è facile rilevare come lo stesso evento, in forme sempre diverse, si riproduca in realtà continuamente, dovunque avvenga un qualche fatto di Chiesa. La Chiesa con il suo dinamismo storico potrà essere sempre diversa, però sempre in essa si potrà ritrovare il complesso strutturale delle relazioni dentro la cui rete si compie l'evento della sua stessa origine» (S. DIANICH, «Questioni di metodo in ecclesiologia», in A. BARRUFFO [ed.], *Sui problemi del metodo in ecclesiologia. In dialogo con Severino Dianich*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2003, 45).

³⁶ Cf S. DIANICH, *Ecclesiologia. Questioni di metodo e una proposta*, Paoline, Cinisello Balsamo 1993, 152-153.

ferrabilmente oscillante del suo essere nel mondo: la sua gloria non è in essa ma nel vangelo, essa serve il vangelo e ha soltanto la gloria di essere la “presentazione” di un assente (in quanto passato o futuro); la presenza invece è opera e auto-testimonianza dello Spirito³⁷.

Questa natura processuale è intrinseca al suo prendere sempre nuove forme; l’annuncio di fede nel Risorto implica la necessità di assumere la *forma Christi*. La nostra ipotesi di fondo è che l’annuncio evangelico sia in continua tensione nel suo “ritornare” alla *forma Christi* (*ri-forma Christi*). Il concetto di riforma, nella storia, si è sovraccaricato di ambiguità; forse anche per le tensioni nate con la riforma luterana nel Cinquecento, motivo per cui i documenti conciliari, pur mettendo in atto un vero e proprio movimento riformatore, non utilizzano mai questo termine. Scriveva Yves Congar che per riforma si deve intendere quella capacità di «liberare il Vangelo dalle forme sociologiche, pastorali, liturgiche, più o meno antiquate, per restituirgli tutto il suo dinamismo in un mondo che richiede nuove forme, nuove espressioni, l’invenzione di nuove strutture»³⁸.

L’azione dello Spirito apre sempre nuovi spazi e nuove possibilità, Egli è Colui che lega Cristo ai cristiani in funzione della sua mediazione. Quest’ultima avviene sia a livello intratrinitario sia a livello comunitario, senza per questo unire o, peggio ancora, confondere i diversi piani semantici³⁹ (fenomenico e misterico/salvifico). In quest’ottica non è pensabile l’idea che la Trinità si risolva nella condivisione della vita degli uomini⁴⁰, in quanto la relazione Trinità-Chiesa è sempre asimmetrica e differenziata; il paradigma trinitario è un paradigma relazionale di donazione che ha il suo naturale sbocco nella decisione morale del credente. In questo senso non vi sono istanze metafisiche, in senso idealistico, quanto piuttosto un realismo critico (Tommaso d’Aquino) che apre lo

³⁷ H.U. VON BALTHASAR, *Nuovo Patto (Gloria. Un'estetica teologica*, vol. VII), tr. it. a cura di G. Manicardi e G. Somnavilla, Jaca Book, Milano 2010, 440.

³⁸ Y. CONGAR, *Vera e falsa Riforma nella Chiesa*, tr. it. a cura di S. Campana, Jaca Book, Milano 2015, 9.

³⁹ Ci permettiamo di rinviare al nostro A. CLEMENZIA – N. SALATO, «La Trinità nell’esperienza ecclesiale. Il metodo in ecclesiologia alla luce dell’ontologia trinitaria», in *Rassegna di teologia* 57 (2016) 431-450.

⁴⁰ M. NARDELLO, *Dio interagisce con la sua Chiesa. La fedeltà ecclesiale alla rivelazione divina alla luce della teologia del processo*, 266. Nella conclusione di questo corposo e ben strutturato libro si ha l’impressione che il dogma trinitario sia posto a semplice coronamento del percorso svolto e senza alcuna incidenza sulla strutturazione metodologica ed ermeneutica dello studio.

spazio a un nuovo modo di intendere la metafisica; è ciò che accade nell'orizzonte di una ontologia trinitaria⁴¹. Quest'ultima non si risolve in un vuoto ragionamento astratto, ma si fonda a partire dalla concretezza di alcune categorie, come ad esempio l'Alleanza, la relazione, l'incontro, la libertà... Pertanto il divenire di Dio, nell'orizzonte di un'ontologia trinitaria, prende avvio dall'azione dello Spirito che *co-istituisce* la Chiesa, generando costantemente in essa la presenza del Risorto⁴². Secondo H. Mühlen, lo Spirito costituisce il *Noi* sia sul piano trinitario sia su quello della comunità cristiana⁴³; in questo senso la personalità dello Pneuma divino è anche una forza dinamica che fluisce all'interno delle relazioni interpersonali umane. Lo Spirito Santo non è una sostituzione pneumatica di Cristo, ma continua a divenire, in forma diversa, attraverso una processualità epicletica, che è in sé stessa: *anamnetica* (passato) *in-formante/per-formante* (presente) e *realizzantesi* in un futuro (da non intendere come *futurum* ma come *adventus*). Lo Spirito, inoltre, non coincide con la Chiesa, ma è lo spazio “fuori di sé” della relazione intratrinitaria tra Padre e Figlio, condiviso con tutta la comunità/umanità. In quest'orizzonte, il dogma trinitario dovrebbe essere riletto non come una sorta di postulato geometrico, ma come una realtà dinamica, nei suoi paradigmi relazionali, per la vita della Chiesa. Una proposta teologica, per molti aspetti disattesa e oggi “mascherata” da un certo dinamismo, che vuole cambiare la Chiesa a seconda degli usi e costumi vigenti, rischiando così di farle perdere la sua peculiare caratteristica storica ed escatologica.

⁴¹ Cf K. HEMMERLE, *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1976 [*Tesi di ontologia trinitaria. Per un rinnovamento della filosofia cristiana*, tr. it. a cura di O.M. Nobile Ventura, Città Nuova, Roma 1986; una nuova edizione rinnovata e ampliata con introduzione di P. Coda (9-24) e tr. it. a cura di T. Franzosi, Città Nuova, Roma 1996²]. Per un approfondimento di questa cruciale tematica si rinvia a: P. CODA, «La Trinità come pensiero. Un manifesto», in *Sophia* 9 (2017/1) 9-17; P. CODA, «L'ontologia trinitaria: che cos'è?», in *Sophia* 4 (2012/2) 159-170; E. PILI, «L'ontologia trinitaria: che cosa “non” è?», in *Sophia* 9 (2017/1) 47-57.

⁴² Cf A. CLEMENZIA, *Nella Trinità come Chiesa. In dialogo con Heribert Mühlen*, Città Nuova, Roma 2012, 355-404.

⁴³ Cf H. MÜHLEN, *Una Mystica Persona. La Chiesa come il mistero dello Spirito santo in Cristo e nei cristiani: una persona in molte persone*, Città Nuova, Roma 1968. Per un maggiore approfondimento, cf. A. CLEMENZIA, «Sulle tracce di un'ontologia del “noi”. Il contributo di Heribert Mühlen», in *Isidorianum* 56 (2019) 187-218; ID., «The Ecclesial “We” and the Eucharist: in dialogue with the “theo-logic” of Heribert Mühlen», in *The Ecclesiology of Communion Fifty Years after the Opening of Vatican II* (50th International Eucharistic Congress, Proceedings of the International Symposium of Theology, 6th - 9th June 2012), Veritas Publications, Dublin 2013, 910-919.

Infine, non è la comunità⁴⁴ a costruire la sua identità, a proprio uso e consumo, ma l'azione dello Spirito Santo. La vicenda narrata da Luca nell'episodio di Cornelio, pur nelle sue accentuazioni idealistiche (ireniche), mette in risalto come l'azione dello Spirito va oltre le ristrettezze mentali delle istituzioni, che sono sempre nell'ambito del cambiamento e del rinnovamento.

Dal punto di vista di una teologia del processo, lo stesso concetto di sacramento indica, in quest'orizzonte, una forma di unità tra divino e umano, tra società visibile e comunità spirituale. In questo concetto la *forma* empirica è tale che *in essa e per essa* la comunione trinitaria si manifesta e si comunica, in modo salvifico, nella storia. La Chiesa è chiamata a essere *sacramento* di questa *communio trinitaria* attraverso una sorta di *adeguamento* della sua forma empirica a ciò che deve essere manifestato. Tutto questo avviene attraverso il criterio dell'*analogia* che sottolinea sempre, in ogni similitudine, la *differenza* che rimane tra le due dimensioni della stessa realtà Chiesa, al punto che essa può manifestare il suo lato intimo solo in modo imperfetto. Questo non elude ogni relazione di corrispondenza e non può spingere a separare, dualisticamente, le due dimensioni. L'azione dello Spirito (*prospettiva pneumatologica*), che da un lato agisce nella realtà trinitaria come *spazio personale di relazione* e rende possibile l'amore tra Padre e Figlio, dall'altro, nella storia (*prospettiva antropologica*) rende possibile la fede e la Chiesa. Solo "nello Spirito", Padre e Figlio sono "uno" in reciproca relazione; solo "nello Spirito" è possibile quella fede in Dio Uni-Trino che si comunica in Cristo. Tale dinamica relazionale si manifesta nella Chiesa, sacramento di relazione e comunione, in quanto nella sua intima realtà sociale costituisce lo "spazio vitale" che precede e inverte la fede dei singoli. Ma lo Spirito può essere compreso anche come "dono", "risultato", come la forma di unità che procede dal Padre e dal Figlio e li unisce, mantenendo comunque la loro differenza personale. La comprensione trinitaria della Chiesa come sacramento della comunione di Dio (fede) implica anche la sua comprensione nella prospettiva del suo cammino escatologico (storia). Questo duplice rimando: *da dove* (origine trinitaria) – *verso dove* (destinazione escatologica) rende significativa ogni condivisione e contesto in cui essa prende forma per realizzare la sua stessa vocazione.

Alla luce di un'ontologia trinitaria si può recuperare il fondamento trinitario della Chiesa, non accontentandosi più di legare il piano antro-

⁴⁴ M. NARDELLO, *Dio interagisce con la sua Chiesa*, 267.

pologico a quello teologico soltanto in termini di “causa” e di “origine”, ma cogliendo nelle stesse dinamiche umane, proprio lì dove avviene la comunicazione della fede, l’espressione della vita divina; e questo è indice di una comprensione del rapporto tra umano e divino che deve ormai tenere ontologicamente conto dell’evento dell’incarnazione, dove l’*uno* non si trova più accanto all’*altro*, ma l’*uno* accade nell’*altro*, senza cambiamento, divisione, separazione e confusione⁴⁵. In questa prospettiva, la comunicazione della fede è lo spazio all’interno del quale si giocano nella storia le relazioni fra le tre Persone divine, e chi invera questa dinamica di una realtà nell’altra è lo Spirito Santo, l’unità-in-persona⁴⁶.

Nel momento in cui la vita divina fluisce nella comunicazione intersoggettiva, i rapporti umani sono resi, nello Spirito, ontologicamente atti a partecipare alle dinamiche trinitarie, realizzando così una vera e propria *trinitizzazione*⁴⁷ delle relazioni sociali, dove ciascuno, in quelle umanissime relazioni di amore – recuperando quanto afferma Giovanni della Croce – spira quella stessa spirazione, lo Spirito Santo, del Padre e del Figlio⁴⁸. Nel momento in cui la comunicazione divina inabita e attraversa la comunicazione umana, il luogo in cui tale evento si realizza può essere denominato “Chiesa”, e la sua natura processuale è proprio il segno della presenza di Dio nella storia.

⁴⁵ Per un approfondimento del rapporto tra umano e divino alla luce dell’ontologia trinitaria, si veda A. CLEMENZA, *Sul luogo dell’ecclesologia. Questioni epistemologiche*, Città Nuova, Roma 2018, 89-107.

⁴⁶ Cf H. MÜHLEN, *Der Heilige Geist als Person. In der Trinität, bei der Inkarnation und im Gnadenbund: Ich-Du-Wir*, Aschendorff, Münster 1963.

⁴⁷ «Il parlare di trinitizzazione fa intuire da subito che si tratta di un evento costituito innanzi tutto come dono gratuito: si pone cioè come determinazione e compimento dei legami intersoggettivi ma non come qualcosa di naturalmente ovvio e nemmeno come qualcosa che andrebbe, per così dire, a sovrapporsi a una comprensione della relazione pensata a monte di questo stesso dono. [...] Parlare di trinitizzazione dei legami, mentre assicura a tale evento la qualità di dono proveniente dalla Trinità stessa in virtù dell’incarnazione del Figlio e della di lui morte e risurrezione, intende però sottolineare con altrettanta forza la non allusività di quanto il lemma afferma: i legami intersoggettivi, allorché accolgono e si lasciano liberamente determinare dalla forma dell’*agape* trinitaria, sono, per grazia, realmente trinitizzati, e cioè sono reale esperienza, cristologicamente mediata e pneumatologicamente donata, della partecipazione alla vita stessa di Dio» (S. MAZZER, “*Li amò fino alla fine*”. *Il Nulla-Tutto dell’amore tra filosofia, mistica e teologia*, Città Nuova, Roma 2014, 800; cf. Id., «La “trinitizzazione”: per un’ermeneutica teologica», in *Sophia* 7 [2015/1] 28-43).

⁴⁸ «Questo spirare della brezza è una capacità che, dice l’anima, Dio le darà là, nella comunicazione dello Spirito Santo il quale, a modo di soffio, con quella sua spirazione divina innalza l’anima in modo sublime, la informa e le dà la capacità di spirare in Dio la stessa spirazione di amore che il Padre spira nel Figlio e il Figlio nel Padre, cioè lo Spirito Santo che spira l’anima nel Padre e nel Figlio in questa trasformazione, per unirla a sé» (GIOVANNI DELLA CROCE, *Cantico spirituale*, Paoline, Milano 1991, 400-401 [strofa 39]).