

Michael Kunzler
LA LITURGIA
DELLA CHIESA

*Sezione quinta
di AMATECA
La Chiesa*

Volume 10

Nuova edizione ampliata e aggiornata

Jaca Book

Da ciò si evidenzia come anche per l'ebreo Gesù di Nazaret il rapporto con il culto del suo popolo fosse pure determinato dalla dialettica tra continuità e cesura. A lui doveva condurre il culto di Israele, ma in lui esso doveva pure trovare il proprio compimento e venir sostituito dal nuovo, che aveva avuto inizio con la venuta del Figlio di Dio nella nostra carne. Il culto dell'Antico Testamento «è solo un'ombra delle cose future; ma la realtà invece è Cristo» (Col 2,17). Qui però la traduzione comune tedesca³⁵ tace l'elemento decisivo, espresso chiaramente nel testo originario: la realtà futura è quella del corpo di Cristo. Solo nella natura umana la liturgia celeste del Dio uno e trino discende sulla terra e rende possibile la liturgia terrestre.

BIBLIOGRAFIA

- P. Billerbeck, *Ein Synagogengottesdienst in Jesu Tagen*, in ZNtW 55 (1964), pp. 143-161.
P. Billerbeck, *Ein Tempelgottesdienst in Jesu Tagen*, in ZNtW 55 (1964), pp. 1-17.
S. Ben Chorin, *Jüdischer Glaube. Strukturen einer Theologie des Judentums anhand des Maimonidischen Credo. Tübinger Vorlesungen*, Tübingen 1979².
H.J. Diebner, art. «Gottesdienst, II: Altes Testament», in TRE, XIV, Berlin-New York 1985, pp. 5-28.
W. Eichrodt, *Theologie des Alten Testaments*, parte 2/3, Göttingen 1974⁶ (tr. it. *Teologia dell'Antico Testamento*, I, Brescia 1979).
I. Elbogen, *Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung*, Frankfurt/M. 1931³, reprint Hildesheim 1962.
J. Heinemann, *Struttura e contenuto della liturgia ebraica*, in «Concilium» 8 (1974), pp. 67-76.
H.H. Henrix (a cura), *Jüdische Liturgie. Geschichte-Struktur-Wesen*, Freiburg-Basel-Wien 1979 (QD 86).
S. Marsili, *Continuità ebraica e novità cristiana. Anamnese 2*, Torino 1978, pp. 11-39.
J.J. Petuchowski, *Zur Geschichte der jüdischen Liturgie*, in H.H. Henrix (a cura), *Jüdische Liturgie*, pp. 13-32.
J.J. Petuchowski, *Die traditionelle jüdische Liturgie. Bemerkungen zu Aufbau und Struktur des synagogalen Gottesdienstes*, in H.H. Henrix (a cura), *Jüdische Liturgie*, pp. 103-110.
J.J. Petuchowski, *Liturgiereform im Judentum heute*, in H.H. Henrix (a cura), *Jüdische Liturgie*, pp. 111-121.
C. Thoma, *Biblische Erbe im Gottesdienst der Synagoge*, in H.H. Henrix (a cura), *Jüdische Liturgie*, pp. 47-65.
P. Weimar, *Kult und Fest. Aspekte eines Kultverständnisses im Pentateuch*, in K. Richter (a cura), *Liturgie-ein vergessenes Thema der Theologie?*, Freiburg-Basel-Wien 1986 (QD 107), pp. 65-83.
F.E. Wilms, *Freude vor Gott. Kult und Fest in Israel*, Regensburg 1981.

³⁵ Come anche la traduzione italiana della CEI (*ndt*).

Capitolo sesto
LA LITURGIA DI CRISTO SOMMO SACERDOTE

Tutta l'economia salvifica dell'antico patto è proiettata verso la venuta di Cristo. Solo in Cristo si compiono le promesse di Dio. Pur nella continuità esistente tra l'Antico e il Nuovo Testamento, la venuta del Figlio di Dio incarnato costituisce anche una cesura, senza la cui affermazione ogni realtà specificamente cristiana perderebbe il suo significato¹.

«Dio, che aveva già parlato nei tempi antichi molte volte e in diversi modi ai padri per mezzo dei profeti, ultimamente, in questi giorni, ha parlato a noi per mezzo del Figlio, che ha costituito erede di tutte le cose e per mezzo del quale ha fatto anche il mondo» (Eb 1,1-2).

Il parlare di Dio mediante il Figlio, in cui «Uno della santa Trinità è divenuto uomo senza cambiare se stesso»², e in cui il Figlio di Dio, mediante il quale tutto è stato fatto (Gv 1,3), si «mescola» alla creazione, senza divenirne parte, non è un parlare come quello dei profeti dell'antica alleanza. Attraverso il Figlio non viene anzitutto un insegnamento divino, e non solo vengono presentati un «nuovo comandamento» e una nuova promessa, ma la venuta del Figlio di Dio nella nostra natura umana pone le basi per una assoluta novità nella comunicazione di Dio con il mondo. Solo la venuta del Figlio di Dio nella nostra carne, la sua vita, il suo soffrire, morire e risorgere, rendono possibile la «liturgia»³, il cui celebrante principale fino al suo ritorno glorioso è colui che è ascenso in cielo e che vive in mezzo ai suoi discepoli (Mt 18,20).

¹ Ciò deve essere ribadito a fronte dei tentativi di considerare quel che è specificamente cristiano forse troppo nell'unità dell'economia salvifica dell'antica e della nuova alleanza, e di continuare a parlare solo di «prima» e «seconda» alleanza, perdendo forse di vista qualcosa della novità della nuova, apparsa da Cristo, cfr. ad es. E. Zenger (a cura), *Der Neue Bund im Alten. Zur Bundestheologie der beiden Testamente*, Freiburg-Basel-Wien 1993 (QD 146).

² Così l'inno *Monogenes* della liturgia di Crisostomo, cfr. Kallis, pp. 56-58; Kucharek, *Liturgy*, pp. 373-378.

³ Cfr. J. Corbon, *Liturgie aus dem Urquell*, pp. 163s.

1. «Nessun uomo può vedermi e restare vivo» (Es 33,20)

Questa risposta di Dio al desiderio di Mosè di poter vedere il suo volto, scaturisce da una profonda mancanza di comunicazione tra l'uomo e Dio. In seguito alla separazione prodotta dal peccato originale, l'uomo ha allontanato Dio e teme che, nell'unione con lui—realtà espressa dall'immagine del «vedere il volto divino»—, possa perdere se stesso, invece di raggiungere in lui la propria perfezione. La sacra Scrittura dell'Antico Testamento coglie profondamente, nel racconto della caduta nel peccato, la situazione dell'uomo come quella di un essere che si è allontanato da Dio, sorgente di ogni vita. Tra Dio e l'uomo c'è un fossato insuperabile, che l'uomo stesso ha spalancato⁴: egli è divenuto incapace di comunicare con Dio, di accogliere la grazia increata.

Come la creazione dell'uomo fu un'opera sovrana di Dio, così la salvezza dell'uomo dalla sua mortale mancanza di comunicazione è possibile solo come opera sovrana di Dio. Essa si è compiuta mediante il Figlio incarnato, crocifisso e risorto. Solo mediante Cristo poteva avvenire il ristabilimento della buona situazione originaria dell'uomo, quale creatura e partner della comunicazione di Dio, anzi l'elevazione della realtà originaria. Mosè non poteva contemplare il volto divino senza dover morire; sul monte della trasfigurazione ai discepoli fu offerta la visione della divinità sul volto umano.

Nella trasfigurazione il Dio incarnato mostrò ai discepoli la gloria divina attraverso un reale volto di uomo. Nella persona dell'Uomo-Dio si manifesta il modo totalmente nuovo della relazione tra Dio e l'uomo. Nella relazione col creatore, la creatura trova la propria perfezione, senza perdere la propria identità. Sul Tabor Cristo si mostrò quale Logos eterno, senza annientare l'altra realtà umana, quella di chi si era fatto veramente uomo. Anzi è proprio questa a risplendere nella luce della divinità, con un fulgore mai visto. Sul monte della trasfigurazione, la redenzione in Cristo si dimostra l'opposto della caduta nel peccato: attraverso Cristo, Dio e uomo sono di nuovo uniti, per mezzo di lui l'uomo ha accesso alla divinizzazione, raggiunge la sua perfezione nella partecipazione alla pienezza della vita divina, e tuttavia rimane uomo.

2. La natura umana di Cristo come fonte della salvezza

La novità della comunicazione tra Dio e l'uomo, che si irradia nella trasfigurazione, scaturisce dalla stessa natura umana di Cristo. «Prima dell'incarnazione del Logos il regno di Dio era tanto lontano da noi quanto il cielo è lontano dalla terra. Poiché però il regno dei cieli è apparso sulla terra, anche il regno di Dio si è fatto vicino»⁵.

Solo attraverso Cristo la natura umana, che si era staccata da Dio, è divenuta di nuovo ca-

⁴ Cfr. Lossky, *Théol. myst.*, p. 131: «La distanza infinita tra il creato e l'increato diventa per l'uomo un abisso insuperabile da quando egli si è determinato in un nuovo stato vicino al non essere, stato di peccato e di morte» (tr. it. *La teologia mistica della Chiesa d'Oriente*, cit., p. 127).

⁵ Cfr. Gregorio Palamas, *Hom.*, PG 151, 392 C.

pace di comunicare con lui, e la benevolenza mai smessa di Dio verso l'uomo, è da questi nuovamente recepitibile⁶. Con Cristo la liturgia celeste della Trinità si è manifestata sulla terra; l'opera del Figlio, nella cui persona divinità e umanità sono unite in modo unico, consiste nel rifondare nell'uomo la perfetta affermazione dell'esistenza propria di Dio. Sulla terra la liturgia celeste si localizza nel Figlio di Dio fattosi uomo. Il suo corpo è il tempio di tale liturgia (Mc 14,58), e le sue porte sono aperte, per invitare a partecipare alla vita divina.

Il primo evento salvifico, d'importanza decisiva e da distinguere da ogni fatto precedente, è l'incarnazione del Figlio. Da Maria non nacque un uomo «segnato dalla grazia», nel quale la grazia divina era presente soltanto in misura particolare, ma non qualitativamente diversa che in ogni altra persona pure segnata dalla grazia, bensì il Logos, la seconda ipostasi trinitaria. Solo la singolare unione con la natura umana nella sua persona ha dischiuso all'uomo l'accesso per accogliere nuovamente la grazia increata⁷. «Nulla può venire da Dio all'uomo e nulla può andare dall'uomo a Dio, se non attraverso il suo (di Cristo) corpo»⁸. Soltanto dall'incarnazione in poi la natura umana possiede di nuovo una «antenna» per la grazia increata, per il Dio che in modo incessante e immutabile mostra la propria benevolenza verso l'uomo, invitandolo alla comunione con lui.

Anzitutto ciò vale in modo singolare per la persona di Gesù Cristo. In quanto fattosi realmente uomo, egli condivide con tutti gli uomini la comune natura umana, così come, in quanto Figlio eterno di Dio, condivide con il Padre e con lo Spirito Santo la natura divina. Nella sua persona divinità e umanità s'incontrano, senza eliminarsi reciprocamente, e senza neppure mescolarsi e quindi corrompersi. In Cristo esse raggiungono una unione perfetta⁹. In lui abita la pienezza di Dio (Col 2,9) e va incontro all'uomo un uomo vero, che però è anche Dio da Dio. In Cristo Dio va incontro all'uomo con un volto umano, non come se al di sopra della fulgente luce della divinità avesse solo sovrapposto una maschera umana, ma, in un modo mai prima realizzatosi, la natura veramente umana di Cristo è la realtà intermedia creata e già divinizzata, con la quale il Dio trinitario, nel Figlio incarnato, entra in rapporto con l'uomo¹⁰. La natura umana di Cristo, il suo corpo umano «non è un semplice segno della presenza di Dio, come il rovetto sul Sinai, e neppure l'inerte recipiente della divinità...: è il sacramento, è 'unto' con la natura divina nell'unità personale del Figlio»¹¹. E l'opera che la persona di Gesù di Nazaret, che è il Cristo di Dio, compie mediante la propria natura umana è quella di benedire il mondo con la vita divina, che egli, in quanto Figlio, possiede dall'eternità insieme con il Padre e con lo Spirito.

⁶ Cfr. Lossky, *Théol. myst.*, p. 141 (tr. it. *La teologia mistica della Chiesa di Oriente*, cit., p. 136); J. Meyendorff, *Le Christ dans la théologie byzantine*, Paris 1969, p. 281.

⁷ Cfr. Palamas, *Hom.*, 37, PG 151, 464 A; cfr. anche Kunzler, *Porta Orientalis*, pp. 59-63 con altre corrispondenti citazioni di fonti.

⁸ Corbon, *Liturgie aus dem Urquell*, p. 75.

⁹ DH 302; cfr. P. Smulders, *Dogmengeschichte und lehrantliche Entfaltung der Christologie*, MySal, III, 1, pp. 424-476.

¹⁰ Cfr. Staniloae, *Orthodoxe Dogmatik*, I, p. 255.

¹¹ Corbon, *Liturgie aus dem Urquell*, p. 76.

Chi dunque partecipa al Cristo, comunica, attraverso di lui, con la Trinità ed ha parte alla vita divina. La natura umana di Cristo è quindi per l'uomo la «fonte inesauribile della santificazione»¹², da cui fluisce per lui la grazia increata. Il Figlio di Dio incarnato è la comunicazione di Dio in persona; in lui il rapporto tra Dio e uomo non solo viene ristabilito, ma, attraverso l'incarnazione, viene portato ad un livello mai raggiunto nella pur buona situazione originaria dell'uomo precedente alla caduta nel peccato.

3. Il significato redentivo della morte e della resurrezione

Se l'incarnazione è così importante in ordine alla redenzione, quale ruolo hanno invece al riguardo la morte e la resurrezione del Signore?

L'Occidente sottolinea con forza, da un punto di vista soteriologico, la morte in croce e la resurrezione, o addirittura—particolarmente nel protestantesimo—la sola sofferenza sulla croce¹³. La dottrina della redenzione basata sulla soddisfazione vicaria (soteriologia soddisfattoria)—che Anselmo di Canterbury ha formulato in modo classico¹⁴—dà un'impronta alla tradizione teologica dell'Occidente. Oggi si discute molto sulla teologia di Anselmo riguardo alla redenzione. Mentre von Balthasar ne evidenzia il valore permanente, e altri teologi, applicando la «svolta antropologica» alle idee di Anselmo, vogliono pervenire a nuove concezioni, altri permangono nella loro critica di fondo nei confronti della soteriologia soddisfattoria¹⁵.

Se in Lutero la teologia della croce determina perfino la dottrina sulla grazia¹⁶, nel cristianesimo orientale, al contrario, quest'ultima, e quindi anche la dottrina della comunicazione tra Dio e l'uomo tendente alla divinizzazione, dà un'impronta anche alla teologia della croce. In tal modo la prospettiva orientale e quella occidentale sulla redenzione attraverso la croce e la resurrezione di Gesù si completano reciprocamente.

Nella croce e resurrezione di Cristo culmina in modo insuperabile la dedizione di amore del Dio trinitario verso l'uomo, ma «culmina» pure in senso negativo: la morte in croce del Dio incarnato e la sua discesa agli inferi racchiudono la profondità più remota della lontananza

¹² Cfr. Kunzler, *Porta Orientalis*, p. 98 con altre corrispondenti citazioni di fonti.

¹³ Cfr. Greshake, *Der Wandel der Erlösungsvorstellungen*, pp. 84s.

¹⁴ Anselmo di Canterbury, *Cur Deus Homo*, in *S. Anselmi Opera Omnia*, rec. F.S. Schmitt, t. II, Stuttgart-Bad Cannstatt 1984², pp. 39-133 (tr. it. *Perché un Dio uomo*, Alba 1978²).

¹⁵ Cfr. H.U. von Balthasar, *Herrlichkeit - Eine theologische Ästhetik*, II, I, Einsiedeln 1984³, pp. 217-263, soprattutto pp. 250-257 (tr. it. *Gloria. Un'estetica teologica*, II, Milano 1985², pp. 189-234, 222-229); K. Kienzler, *Die Erlösungslehre Anselms von Canterbury aus der Sicht des mittelalterlichen jüdisch-christlichen Religionsgesprächs*, in H.P. Heinz/K. Kienzler/J.J. Petuchowski (a cura), *Versöhnung in der jüdischen und christlichen Liturgie*, Freiburg-Basel-Wien 1990 (QD 124), pp. 88-116; Kunzler, *Porta Orientalis*, pp. 150-175.

¹⁶ Cfr. Greshake, *Der Wandel der Erlösungsvorstellungen*, p. 92. Sulla dialettica svolta da Lutero tra l'ira di Dio e la sua misericordia, cfr. Lutero, WA, 18, p. 633: *Deus dum vivificat, facit illud occidendo, dum iustificat, facit illud reos faciendo, dum in coelum veht, facit id ad infernum ducendo* [«Dio quando

za da Dio, la conseguenza ultima del rifiuto dell'uomo, prodotto dal peccato originale, nei confronti della vivificante relazione con Dio, e cioè la morte. In tale profondità assoluta colui che è disceso agli inferi risana la natura umana dalla morte e la riporta in vita. In tal senso si può anche parlare di una riconciliazione dell'uomo mediante la croce di Cristo, non nel senso di una riconciliazione con il Padre adirato¹⁷, ma dell'uomo caduto nella morte con il Dio trinitario, che è la vita stessa: l'uomo è divenuto nuovamente capace di vivere, poiché Cristo ha nuovamente reso possibile all'uomo, che giaceva «nelle tenebre e nelle ombre di morte», la relazione con il Dio vivente e gli ha dischiuso l'accesso alla vita eterna. Nella croce e nella discesa agli inferi «culmina» (in senso negativo) la catabasi divina, che è discesa fin nel regno della morte, per elevare proprio lì la signoria del regno di Dio che dona la vita.

Se Cristo non è soltanto vero uomo, ma anche vero Dio, uno della Trinità, a chi sulla croce egli ha offerto la sua vita, a chi giova il sacrificio eucaristico? In una preghiera sacerdotale della celebrazione eucaristica bizantina si afferma di Cristo: «Poiché tu sei colui che sacrifica e che viene sacrificato, che accoglie e che viene distribuito»¹⁸. L'azione di Cristo, perfino il suo sacrificio in croce, possono essere interpretati rettamente solo nel senso trinitario: se è Cristo che in croce (e successivamente nell'eucaristia) offre il sacrificio, egli compie, in quanto soggetto di tale sacrificio, anche un atto trinitario, in cui, come ultima conseguenza dell'incarnazione, egli introduce nella vita divina la natura umana assunta, che col peccato originale si era staccata da Dio e consegnata alla morte, e le dona tale vita¹⁹.

Con l'atto sacrificale proprio del suo essere sommo sacerdote, colui che è stato crocifisso, è risorto ed asceso al cielo, ha innalzato nella pienezza della vita trinitaria l'uomo caduto in preda alla morte («portare in alto» come «offrire», *anapherein*)²⁰. «Egli ha fatto questo una volta per tutte, offrendo se stesso» (Eb 7,27). L'umanità crocifissa del Figlio eterno prende posto sul trono della Trinità e «divenne causa di salvezza eterna per tutti coloro che gli obbediscono» (Eb 5,9). «Con l'ascensione, la storia non è conclusa, ma al contrario: essa si apre alla sua liberazione definitiva»²¹. Fino al compimento escatologico la tensione tra il «già» e il «non ancora» caratterizza tale tempo intermedio, in cui ancora si deve continuare a morire, mentre, d'altra parte, ogni anno riecheggia il tropario pasquale della Chiesa bizantina: «Cristo è risorto dai morti, con la morte ha sconfitto la morte e ha portato nuova vita a coloro che giacevano nelle tombe».

La resurrezione è la conseguenza necessaria per ogni uomo che, attraverso la natura umana di Cristo quale fonte di grazia, si pone in comunione con il Dio vivente. Croce e resurrezione non sono quindi elementi soteriologici isolati, ma sono anche delle conseguenze del rinnovamento dell'uomo, che si basa sull'incarnazione. Anche qui vale il principio della catabasi

vivifica lo fa uccidendo, quando giustifica lo fa rendendo colpevoli, quando conduce in cielo lo fa portando all'inferno»].

¹⁷ Cfr. Greshake, *Gottes Heil*, p. 101; Müller, *Neue Ansätze*, p. 55.

¹⁸ Cfr. Kallis, pp. 100-101.

¹⁹ Cfr. Meyendorff, *Le Christ*, p. 273. Sulla medesima preghiera cfr. Kucharek, *Liturgy*, p. 480.

²⁰ Cfr. Staniloae, *Dogmatik*, II, pp. 102-120.

²¹ Corbon, *Liturgie aus dem Urquell*, p. 53.

divina: secondo Evdokimov, già da sempre tutta l'azione salvifica della Trinità tendeva all'incarnazione del Figlio, con le relative conseguenze della croce, del sepolcro, del viaggio negli inferi e della resurrezione. Dio non si limita a reagire alla rovina mortale dell'uomo, ma persegue il medesimo scopo a cui avrebbe pure mirato, anche se non avesse avuto luogo la caduta nel peccato: la divinizzazione dell'uomo, la sua assunzione nella pienezza della vita della Trinità²².

La morte, come compimento dell'autochiusura dell'uomo e fine di ogni relazione, viene separata dal Figlio di Dio in base alla sua natura umana. Ma la sua divinità—che non può morire, essendo una con il Padre e con lo Spirito Santo—rinnova nell'umanità morta la vivificante relazione tra Dio e uomo, raccoglie tutta la creazione mortale e la introduce nella vita divina della Trinità, come si ripete in una preghiera della liturgia del Crisostomo: «Nella tomba tu eri con il corpo, in quanto Dio eri nel regno dei morti con l'anima, nel paradiso con il ladrone e sul trono sei Cristo che, con il Padre e con lo Spirito, tutto pervadi, tu l'incommensurabile»²³.

In tal modo il vivificante rapporto tra Dio e uomo viene radicalmente rinnovato mediante Cristo: da morto, egli abbraccia ogni realtà, increata e creata, dal regno dei morti dell'inferno fino al trono della Trinità! Tale ricapitolazione di ogni essere nel Cristo morto, col mistero del viaggio agli inferi, costituisce pure l'inizio della pasqua, quale viene raffigurato dall'icona bizantina di tale festa: Cristo tende le mani, perfino nell'inferno invita ad accogliere la comunione vivificante, raccoglie in sé il regno dei morti, e, insieme al ladrone, lo pone sul trono in paradiso accanto al Padre e allo Spirito, portando a compimento ogni cosa. Incarnazione, morte in croce, viaggio agli inferi, resurrezione e ascensione al cielo sono pertanto aspetti parziali di un'unica grande azione divina, compiuta mediante il Figlio; di un unico dramma salvifico, che ha per scopo l'introduzione dell'uomo nella vita divina, e quindi può venir indicata con il concetto di «offerta sacrificale», nel senso di un «portare verso l'alto» (*anaphora*).

4. Christos leitourgos: il sommo sacerdote mediatore

«Uno solo è Dio e uno solo il mediatore fra Dio e gli uomini, l'uomo Cristo Gesù» (1Tm 2,5). Tale mediatore non è soltanto un annunciatore della volontà del Padre o di un nuovo comandamento, e neppure un maestro di una nuova concezione o di un metodo perché l'uomo possa salire a Dio, ma, in quanto uno della Trinità, è il sommo sacerdote mediatore tra il Dio trinitario e l'uomo.

La sua mediazione consiste nel ricapitolare nella sua persona il mondo creato, ora separato dal Dio vivente, per elevarlo quale offerta (*anaphora*), mediante la propria morte, nella pienezza della vita trinitaria. Tale ricapitolazione è da intendere nel senso del principio teologico

²² Cfr. P. Evdokimov, *Die Frau und das Heil der Welt*, Moers-Aschaffenburg 1989, pp. 45s. (tr. it. *La donna e la salvezza del mondo*, Milano 1989² pp. 38s).

²³ Cfr. Kallis, pp. 104-105.

formulato da Ireneo di Lione²⁴ e che attraversa tutta la teologia patristica: *Quod non assumptum, non sanatum*. Chi comunica con lui, sulla base della sua natura umana quale fonte della grazia, è, mediante lui, in comunione con il Dio trinitario, dal quale gli perviene la pienezza della vita.

Attraverso il Logos, mediante il quale tutto è stato fatto (Gv 1,3) e che era vero uomo, il Dio trinitario entra in una relazione vitale con l'uomo. Non solo tutto è stato creato per mezzo di lui, ma anche «in lui e in vista di lui» (Col 1,16), per essere ricapitolato nel Figlio. «In lui» tutto è creato; egli è la sintesi, precedente alla creazione, di tutte le creature che, «per mezzo di lui», vengono poste nella profanità della situazione creaturale, la quale però non è fine a se stessa, ma via per raggiungere uno scopo, che in ogni caso viene conseguito «per mezzo di lui»: quello di pervenire «in lui» alla gloria, di partecipare alla liturgia celeste della eterna gioia reciproca delle tre persone divine. Tutto, in cielo e in terra, trova la sua unità sotto il capo che è Cristo (Ef 1,10)²⁵. Cristo è il nuovo e cosmico Adamo, che presenta in offerta al Padre la creazione ricapitolata in sé²⁶, e ciò sottolinea ancora una volta il punto di vista anaforico del sacrificio. Una prospettiva simile viene espressa nella lettera ai Romani: «Poiché da lui, grazie a lui e per lui sono tutte le cose» (Rm 11,36).

La ricapitolazione escatologica della creazione sotto il capo che è Cristo si fonda, secondo Rm 6,5, sulla morte in croce: «Se infatti siamo stati completamente uniti a lui con una morte simile alla sua, lo saremo anche con la sua risurrezione». Nel testo greco originale si parla piuttosto di un «venir piantati» nella sua morte e nella sua resurrezione. Chi è in comunione con Cristo, chi in lui è divenuto «uno» con le sorelle e i fratelli (Gal 3,28), chi ha trovato la propria unità nel nuovo Adamo, «mediante lui», nel quale abita la pienezza della divinità (Col 1,19), ha accesso al Padre. «Piantati» in lui, la cui natura umana è la fonte della grazia increata, poiché non esiste più per l'uomo quel che potrebbe separarlo dalla comunione con il Dio vivente, dato che neppure la morte e il mondo degli inferi sono da lui staccati, da quando Cristo, quale fonte della divinità, ha «abbracciato» fin nel più profondo dell'esistenza umana tutta la natura umana lontana da Dio e caduta in preda alla morte²⁷.

L'uomo viene redento quando, attraverso il Figlio e la sua incarnazione, morte e discesa agli inferi, egli riacquista la capacità di accogliere la grazia increata, e quindi Dio stesso, grazia che scaturisce, come da una fonte, dalla natura umana di Cristo. Una fonte visibile, gustabile nelle specie eucaristiche, udibile nella sua parola, in breve: fonte, accessibile ai sensi, della grazia increata, Cristo è il sacramento originario, che comunica la vita divina. Poiché non

²⁴ Cfr. F. Gahbauer, 'O admirabile commercium'. *Relecture zweier Antiphoneninterpretationen*, in ALw 27 (1985), pp. 70-90. 73, dove si parla di Ireneo; cfr. pure N. Brox, *Offenbarung, Gnosis und gnostischer Mythos bei Irenäus v. Lyon*, Salzburg-München 1966, pp. 184-188; P. Smulders, *Dogmengeschichtliche und lehramtliche Entfaltung der Christologie*, in MySal, III, 1, Einsiedeln-Zürich-Köln 1970, pp. 406-411; W. Pannenberg, *Grundzüge der Christologie*, Gütersloh 1964, pp. 32-37.

²⁵ Cfr. J. Ernst, *Pleroma und Pleroma Christi. Geschichte und Deutung eines Begriffes der paulinischen Antilegomena*, Regensburg 1970 (Biblische Untersuchungen, v), pp. 154-172.

²⁶ Cfr. Lossky, *Théol. myst.*, p. 133. Lossky si richiama a von Balthasar, *Kosmische Liturgie*, pp. 267s.

²⁷ Cfr. Corbon, *Liturgie aus dem Urquell*, pp. 51-53; Lossky, *Théol. myst.*, p. 138.

esiste comunione alcuna tra Dio e uomo, che non passi per la natura umana assunta da lui, egli è il mediatore che esercita il sommo sacerdozio, il liturgo per eccellenza, mediante il quale ha luogo l'azione divina per i molti (*leiturgia*), per introdurre l'uomo nella pienezza della vita della Trinità.

La natura umana di Cristo è «sacramento» poiché essa, nella sua persona, è congiunta con la divinità, in modo da non mischiarsi con essa né separarsene. «Poiché l'umanità di Gesù, in tutte le fibre del suo essere e nella sua sintonia amorosa, è una 'realtà filiale', essa può far propri tutti i più lievi moti e le intime ferite della nostra umanità, per farli fluire verso la vita del Padre. D'ora in poi le energie divinizzanti del corpo di Cristo vengono colte da tutta la nostra natura, da tutto il nostro 'corpo'. Il Signore può assumere quindi degli aspetti della nostra realtà fisica: acqua, pane, vino, olio, uomo e donna, il cuore contrito, li fa propri nel suo corpo in crescita e da esso li fa irradiare perché diano vita. Quelli che chiamiamo sacramenti, sono in realtà delle azioni divine del corpo di Cristo nella nostra umanità. Con pieno realismo spirituale, tali energie hanno un valore sacramentale, e non potrebbero far altro che divinizzarci. Noi possiamo accogliere lo Spirito di Gesù solo perché egli assume il nostro corpo. Da questo punto di vista, Gesù non poteva raggiungere, durante la sua vita terrena, la piena maturità della propria capacità divinizzante: egli era limitato nelle sue relazioni, non dal suo corpo, ma dalla sua mortalità. Da quando ha vinto la morte, tali limiti sono superati e abbattuti. Perciò il corpo di Cristo, solo mediante la sua croce e la sua resurrezione, è divenuto sacramentale in senso pieno. 'Con la sua ascesa al cielo—dice Ambrogio—Cristo è entrato nei suoi misteri', e cioè ha acquisito le sue energie sacramentali. Tale passaggio fu la pasqua. Anche se sacramento fin dall'incarnazione, il corpo di Cristo lo diventa pienamente e senza limiti dalla resurrezione e ascensione in cielo; da allora egli è per sempre il sacramento della comunione tra Dio e l'uomo»²⁸.

Questa continuazione dell'opera di Cristo liturgo negli atti liturgici della Chiesa costituisce, secondo Casel, un «mistero» secondo un triplice significato. Anzitutto il «mistero» è quello del Dio vivente, che abita in una luce inaccessibile, quindi la rivelazione di Dio nell'incarnazione del Figlio suo. «Cristo è il mistero in persona, dato che egli manifesta nella carne la divinità invisibile». Tutto ciò che Cristo fece e disse è, pertanto, un «mistero», ma soprattutto la croce e la resurrezione del Signore. Poiché però Cristo non è un mediatore di una dottrina o di un insegnamento, non essendo un maestro divino, ma un redentore mediante la sua opera salvifica, così nella Chiesa egli continua a svolgere la sua azione di salvezza nei misteri. «In tale modo il 'mistero' assume un terzo significato, che però è strettamente connesso ai primi due, che sono a loro volta uniti. Da quando Cristo non è più visibile in mezzo a noi, egli, come afferma Leone Magno, è 'divenuto il Signore visibile nei misteri'. Noi scopriamo la sua persona, le sue azioni salvifiche, le sue opere di grazia, nei misteri del culto, come afferma Ambrogio: 'Io ti scopro nei misteri...'²⁹.

²⁸ Corbon, *Liturgie aus dem Urquell*, p. 76.

²⁹ Casel, *Kultmysterium*, p. 19 (tr. it. *Il mistero del culto cristiano*, Roma 1985).

BIBLIOGRAFIA

- O. Casel, *Das christliche Kultmysterium*, Regensburg 1948³ (tr. it. *Il mistero del culto cristiano*, Roma 1985).
- Conférences Saint-Serge, XVII^e Semaine d'études liturgiques 1970: *L'économie du salut dans la liturgie*, Roma 1982 (Bibliotheca EL Subsidia, 25).
- I.H. Dalmais, *La liturgie, célébration du mystère du salut: Martimort 1*, Paris 1983, pp. 260-282 (tr. it. in A.G. Martimort, *La Chiesa in preghiera*, vol. 1, *Principi della liturgia*, Brescia 1987).
- G. Greshake, *Erlösung und Freiheit. Zur Neuinterpretation der Erlösungslehre Anselms von Canterbury*, in ThQ 153 (1973), pp. 323-345.
- G. Greshake, *Der Wandel der Erlösungsvorstellungen in der Theologiegeschichte*, in L. Scheffczyk (a cura), *Erlösung und Emanzipation*, Freiburg-Basel-Wien 1973 (QD 61), pp. 69-101.
- G. Greshake, *Gottes Heil - Glück des Menschen. Theologische Perspektiven*, Freiburg-Basel-Wien 1983.
- B. Kranemann/K. Richter (a cura), *Christologie der Liturgie. Der Gottesdienst der Kirche - Christusbekenntnis und Sinaibund*, Freiburg-Basel-Wien 1995 (QD 159).
- M. Kunzler, *Du, Einer aus der Heiligen Dreifaltigkeit, rette uns! Zur Christologie der byzantinischen Liturgie*, in J. Ernst (a cura), *Jesus Christus - Gottes Sohn. Herausforderung 2000*, Paderborn 1998, pp. 53-96.
- M. Kunzler, *Transitus. Die vergöttlichende Kommunikation Gottes mit der Welt durch den Gekreuzigten, Begrabenen und Auferstandenen als liturgietheologisches Paradigma*, in J. Ernst/S. Leimgruber (a cura), *'Surrexit Dominus vere'. Die Gegenwart des Auferstandenen in seiner Kirche* (omaggio a J.J. Degenhardt), Paderborn 1995, pp. 189-206.
- V. Lossky, *A l'image et à la ressemblance de Dieu*, Paris 1967.
- S. Marsili, *Verso una teologia della liturgia: Anamnesis 1*, Torino 1991², pp. 47-84.
- S. Marsili, *La teologia della liturgia nel Vaticano II: Anamnesis 1*, Torino 1991², pp. 85-105.
- J. Meyendorff, *Le Christ dans la théologie byzantine*, Paris 1969.
- G.L. Müller, *Neue Ansätze zum Verständnis der Erlösung*, in MThZ 43 (1992), pp. 51-73.
- H. Schillebeeckx, *De sacramentele Heilseconomie*, Antwerpen 1952 (tr. it. *I sacramenti, punti d'incontro con Dio*, Brescia 1983³).