

Michael Kunzler
LA LITURGIA
DELLA CHIESA

*Sezione quinta
di AMATECA
La Chiesa*

Volume 10

Nuova edizione ampliata e aggiornata

Jaca Book

Capitolo settimo
LO SPIRITO, CHE «COMPIE OGNI SANTIFICAZIONE»
(IV PREGHIERA EUCARISTICA)

1. «Dimenticanza dello Spirito» da parte dell'Occidente?

Non sono solo i teologi orientali a rimproverare all'Occidente di tenere in pochissima considerazione l'azione dello Spirito; anche quelli occidentali parlano di una certa «dimenticanza dello Spirito». Così, durante il Vaticano II, l'arcivescovo maronita di Beirut, Ziadé, affermava: «La dottrina latina sulla Chiesa si trova, per quanto riguarda la pneumatologia, ancora all'età giovanile»¹. Secondo Eisenbach, ciò vale per la teologia liturgica occidentale fino al Vaticano II². Qual è, nella storia della salvezza, il ruolo dello Spirito Santo, di cui la quarta preghiera eucaristica afferma che egli è il «primo dono ai credenti», colui che «porta a perfezione l'opera del Figlio nel mondo e compie ogni santificazione»?

Come il Figlio, anche lo Spirito Santo ha una propria «funzione ipostatica»; egli assume, nella relazione della Trinità con il mondo, un ruolo proprio e insostituibile. Ciò voleva esprimere Ireneo di Lione con l'immagine del Figlio e dello Spirito come delle «due mani del Padre»³. Le distinte funzioni del Figlio e dello Spirito nella comunicazione della Trinità con il mondo vengono espresse dalle preposizioni «per mezzo» e «in»; come ogni creatura «per mezzo» del Figlio riceve l'esistenza, viene redenta e raggiunge il Padre, così ogni santificazione si compie «nello» Spirito Santo. Già l'immagine scelta da Ireneo manifesta come l'opera salvifica del Figlio e quella dello Spirito Santo siano reciprocamente legate.

¹ Cfr. M. Garijo-Guembe, *Consequenzen des Dialogs mit der Orthodoxie für die römische Ecclesiology*, in K. Richter (a cura), *Das Konzil war erst der Anfang. Die Bedeutung des II. Vatikanums für Theologie und Kirche*, Mainz 1991, pp. 140-158. 143.

² Cfr. F. Eisenbach, *Die Gegenwart Jesu Christi im Gottesdienst. Systematische Studien zur Liturgiekonstitution des II. Vatikanischen Konzils*, Mainz 1982, pp. 342-348, 699-703.

³ Cfr. *Adv. haer.*, IV, 20, 1, SCh 100 (Paris 1965), p. 626.

2. Dal Padre, per mezzo del Figlio, nello Spirito Santo

Dio entra in relazione con il mondo «dal Padre», «per mezzo» del Figlio e «nello» Spirito Santo. Il ritorno anabatico di tale catabasi segue il medesimo ordine, «nello» Spirito», per mezzo» del Figlio, «al» Padre. Anche la preghiera ufficiale della Chiesa segue tale struttura⁴.

Lo Spirito Santo non comunica con il mondo se non «dal» Padre e «per mezzo» del Figlio. Questi si è fatto vero uomo per poter essere, nella sua autentica natura umana, la fonte «attraverso» cui lo Spirito Santo trasmette all'uomo e al mondo la vita divina. Per far ciò, lo Spirito rinuncia a rivelare la propria persona e si nasconde dietro al suo dono in modo tale, da rendere possibile lo scambio tra se stesso e il suo dono.

Il Figlio incarnato possiede un volto; veniva incontrato come una persona, come un io che agiva e amava. Il Padre rimane sempre colui che si contrappone al mondo, «nessuno mai ha visto Dio» (Gv 1,18). Tuttavia la testimonianza di Gesù riguardo al Padre consente, sullo sfondo di ogni esperienza accessibile a ciascun uomo nei confronti dei padri o dell'essere padre, di attribuire pure a lui, anche se solo con una certa analogia, un «aspetto» personale.

A differenza del Padre e del Figlio, lo Spirito nasconde il proprio volto personale, per esprimere qualcosa che appartiene pienamente alla Trinità: l'essere una comunicazione perfetta. Mediante il dono della vita divina, l'io personale dello Pneuma si unisce a tal punto con l'io personale dell'uomo che lo accoglie, da divenirne il suo stesso io, senza scalfire l'identità personale dello Spirito e neppure quella dell'uomo che lo riceve in dono. Lo Spirito Santo è colui che sta ai confini tra la realtà increata e quella creata, colui che «umilmente» dona e porta a compimento, nascondendo il proprio volto personale, colui che nel cuore dell'uomo impianta in modo tale la vita della Trinità—divina, e quindi estranea—da divenire la stessa vita dell'uomo che riceve la grazia e senza che nulla gli rimanga estraneo⁵.

«Nessuno può dire 'Gesù è il Signore' se non sotto l'azione dello Spirito Santo» (1Cor 12,3b): la professione che produce piena salvezza è professione totalmente dell'uomo credente e insieme totalmente dono dello Spirito che la opera. Lo Spirito Santo accende nell'uomo la fede e la mantiene in vita, ma in maniera tale che, per il credente, la professione di fede può essere solo un qualcosa di assolutamente proprio. Lo Spirito agisce in modo tale da nascondere per amore, dietro al suo dono, il proprio volto che pure sta di fronte; egli è in noi, senza prendere il nostro posto; crede, prega, spera e ama in noi in modo da «farci credere» e «suggerirci» che in fondo ciò ci è possibile; eppure, nello stesso tempo, siamo noi a credere, pregare, sperare e amare. Per questo, infine, i teologi orientali distinguono tra lo Spirito, che in quanto persona opera in noi, e i doni che da lui provengono⁶.

⁴ Cfr. J.A. Jungmann, *Die Stellung Christi im liturgischen Gebet*, Münster 1925 (Liturgiegeschichtl. Forschungen, 7/8), ristampa con appendice dell'Autore, Münster 1962² (LQF 19/20).

⁵ Cfr. J. Meyendorff, *Initiation à la théologie byzantine*, Paris 1975, pp. 228s. (tr. it. *La teologia bizantina*, Genova 1984); V. Lossky, *La théologie mystique de l'Église d'Orient*, Paris 1944, pp. 159, 169, 243 (tr. it. *La teologia mistica della Chiesa d'Oriente*, Bologna 1990); D. Staniloae, *Orthodoxe Dogmatik*, u. Zürich-Einsiedeln-Köln-Gütersloh 1990 (Ökumenische Theologie, 15), pp. 236s.

⁶ Cfr. Lossky, *Théol. myst.*, p. 169 (tr. it. *La teologia mistica della Chiesa d'Oriente*, cit., p. 164); J.

La rivelazione del suo volto si compie solo nell'*eschaton*, quando sarà portata a compimento l'opera dello Spirito, quella di condurre «in» lui la creazione alla pienezza della vita divina. La concessione della vita divina mediante lo Spirito porta quindi la «firma» della terza persona in modo così rilevante che colui che dona può rimaner celato dietro al suo dono e scambiato con esso. Egli stesso però, in quanto «santo» e come «colui che porta a compimento», sta sulla linea di confine tra natura creata e increata.

3. *Spiritus communicator*

Che lo Spirito comunichi con la creazione «per mezzo del Figlio» è ciò che dà importanza alla fondamentale asserzione cristologica relativa alla unione «non mischiata né separata» delle due nature nel Verbo incarnato. In modo assolutamente unico e singolare, in Cristo la natura umana si è unita a quella divina, che è in sé una vita trinitaria. Il Figlio, «per mezzo» del quale tutto è stato creato e nel quale è ricapitolata tutta la creazione, si è unito alla natura umana; nella sua persona s'incontrano, in modo unico, Dio e l'uomo. Egli è la sorgente, dalla quale all'uomo fluisce la vita divina—dono dello Spirito—. Pertanto lo Spirito Santo è inseparabilmente legato all'opera del Figlio, con l'opera del Figlio sulla terra, come con quella del Signore glorificato. Egli viene sempre agli uomini per mezzo del Figlio e concede loro il dono della vita divina. Quel che il Vaticano II afferma della Chiesa come corpo mistico di Cristo, si fonda sulla natura umana del Verbo incarnato, legata alla divinità: «Il Figlio di Dio, unendo a sé la natura umana e vincendo la morte con la sua morte e resurrezione, ha redento l'uomo... Comunicando infatti il suo Spirito, fa che i suoi fratelli, chiamati di tra tutte le genti, costituiscono il suo corpo mistico. In quel corpo la vita di Cristo si diffonde nei credenti che attraverso i sacramenti si uniscono in un modo arcano e reale a Cristo...» (LG 7).

La Trinità indivisa è il soggetto dell'economia salvifica, anche se in modo non indifferenziato da parte delle persone divine, come diverse sono le loro specifiche funzioni. Attraverso l'incarnazione del Logos, l'opera del Figlio diviene storicamente percettibile. Secondo Zizioulas invece l'opera dello Pneuma consiste proprio nel liberare l'economia salvifica del Figlio dalle limitazioni spazio-temporali della realtà storica di Cristo. Al di là del ristretto spazio temporale della storia terrena di Gesù, lo Spirito realizza la comunicazione tra Dio e l'uomo. Egli comunica la vita divina, quale dono della Trinità indivisa, «dal» Padre, «attraverso» il Figlio, all'uomo concreto che vive nella varietà dello spazio e del tempo.

Lo Spirito Santo è quindi altamente attivo. Egli non si limita a ristabilire una «linea di trasmissione», che metta in collegamento gli uomini con l'opera salvifica di Cristo, e attraverso la quale pervenga all'uomo la salvezza da lui procurata, ma lo Spirito stesso concede la vita divina quale dono della Trinità e la porta a perfezione. In quanto comunicatore, lo Spirito precede l'economia di Cristo e la porta a compimento; la rende possibile, la riconduce alla

Meyendorff, *A Study of Gregory Palamas*, London 1974², pp. 230-232; G. Richter, *Ansätze und Motive für die Lehre des Gregorios Palamas von den Göttlichen Energien*, in *OstKSt* 31 (1982), pp. 281-296. 289.

sua dimensione ecclesiale e la porta alla sua pienezza escatologica. O, al contrario, guardando le cose «dal basso»: ogni risposta umana all'invito di Dio ad entrare nella comunione vivificante con lui ha il suo avvio «nello» Spirito Santo, procede «attraverso» il Figlio verso il Padre, quale «fonte della divinità», «dalla» quale non solo sono scaturite le persone divine del Figlio e dello Spirito, ma anche quel che costituisce la fonte della divinizzazione dell'uomo e del mondo, «da» cui fluisce la vita divina⁷. «In tutti i 'santi riti', l'unanime tradizione patristica dell'Oriente attribuisce la forza efficace all'influsso della terza persona della Trinità: allo Spirito Santo, che procede dal Padre e viene inviato dal Figlio a perfezionare, nel suo complesso, l'opera di salvezza; in quanto creatore della vita, egli costituisce la forza sublime che opera ogni incarnazione della realtà celeste, la fonte della grazia e delle energie divine in seno alla Chiesa. Quale aiuto e fuoco divino, egli scende in ogni carne, la santifica e la consacra. Ogni sacramento ha la propria pentecoste, la propria epiclesi, la preghiera rivolta al Padre, affinché mandi il Santo Spirito. L'epiclesi è quindi una professione liturgica del dogma, l'applicazione orante della teologia dello Spirito Santo»⁸.

4. Il significato dell'epiclesi nella liturgia

L'epiclesi è una preghiera ufficiale e «sempre accolta» della Chiesa⁹, con la quale essa invoca, attualizzandola, la grazia increata, che è sempre e ovunque presente, quale comunicazione del Dio trinitario con la sua creazione in una situazione spazio-temporale. Nell'invocazione epicletica dello Spirito, quale donatore e perfezionatore di tale comunicazione, la Chiesa si apre, in una concreta situazione storica, alla invariabile proposta di amore della Trinità, dalla quale si lascia introdurre nella comunione trinitaria. Nella epiclesi, che invoca l'opera comune a tutte le persone divine, «essa ottiene la comunione pericoretica» delle persone della Trinità e «si sente inserita nella comunità di Gesù», una comunità «che è aperta a tutte le creature». E tale comunione viene «sperimentata nello Spirito Santo», il donatore e perfezionatore di tale inserimento¹⁰.

L'epiclesi esprime una situazione storica concreta in quanto consente alla perenne proposta di amore del Dio trinitario «nello» Spirito Santo di realizzarsi, da un punto di vista spazio-temporale, in situazioni concrete della nostra vita. Nella celebrazione eucaristica, in quella di tutti i sacramenti e sacramentali, e nella stessa preghiera, è lo Spirito Santo che concede alla creazione la vita divina e la porta a perfezione, senza separarsi, né nella sua persona né nella sua azione, dal Padre e dal Figlio. Già ora risplende nella creazione, sulla quale è stato invo-

⁷ Cfr. J.D. Zizioulas, *Being as communion. Studies in Personhood and the Church. With a foreword by John Meyendorff*, Crestwood-New York 1985 (Contemporary Greek Theologians, 4), p. 134; Pseudo Dionigi, *De div. nom.*, 2,7, PG 3, 645 B.

⁸ P. Evdokimov, *Das Gebet der Ostkirche*, Graz-Wien-Köln 1986, pp. 69s.

⁹ Cfr. R. Hotz, *Sakramente im Wechselspiel zwischen Ost und West*, Zürich-Köln-Gütersloh 1979 (Ökumen. Theol., 2), pp. 222-265.

¹⁰ Cfr. J. Moltmann, *L'unità invitante del Dio uno e trino*, in «Concilium» 1 (1985), pp. 75-87. 85s.

cato lo Spirito Santo, la sua definitiva bellezza e dignità. Da questo punto di vista, ogni preghiera è «epiclesi» e l'epiclesi è modello per ogni forma di preghiera cristiana¹¹.

Si mostra ancora una volta la complementarità dell'economia salvifica del Figlio con quella dello Spirito: se tutte le creature, attraverso il Figlio, sono ricapitolate quali membra sotto un unico capo e ricondotte all'unità con la natura umana di Cristo, da cui quali «fiumi» (come afferma Simeone di Tessalonica) fluisce per esse la grazia dello Spirito Santo, così lo Spirito Santo è principio di diversità, senza tuttavia eliminare l'unità. L'inserimento della creazione nella comunione trinitaria non significa affatto eliminazione delle differenze, ma anzi la loro sollecitazione, la creazione di individualità personali (carismatiche) nella comunione, come «ornamento» e «bellezza» della diversità nell'unità. Alla variegata opera dello Spirito quale datore della grazia increata alla creazione, corrispondono le molteplici epiclesi, in base alla situazione della Chiesa nel tempo: «Dove è presente il nome e l'invocazione di Dio, della Santa Trinità che tutto ha creato e che sola è Dio, là tutto è santo e tutto essa opera, santifica e salva mediante la grazia»¹².

Per questo in nessun rito sacramentale manca l'elemento epicletico, mentre nel rito bizantino non manca neppure una volta nella preghiera, e anche le preghiere introduttive alle singole ore dell'ufficio divino contengono una invocazione dello Spirito Santo. Anche se nel passato ci sono state polemiche tra Oriente e Occidente sul ruolo dell'epiclesi per l'efficacia dei sacramenti, oggi prevale un ampio consenso sulla funzione dello Spirito Santo nella liturgia della Chiesa e quindi anche sul significato dell'epiclesi, che, accanto all'anamnesi, costituisce un elemento fondamentale di ogni preghiera e azione liturgica¹³.

È l'epiclesi che mostra come ogni atto liturgico sia un ingresso dell'uomo nella pienezza della vita divina, che, provenendo «dal» Padre «per mezzo» del Figlio «nello» Spirito Santo, gli si presenta accessibile, sotto forma spazio-temporale, nelle azioni sante della Chiesa. Ciò si evidenzia, ad esempio, nell'epiclesi della liturgia del Crisostomo, che, in quanto epiclesi di transustanziazione e di comunione, costituisce insieme un'unità: «Manda il tuo Santo Spirito su di noi e su questi doni qui presenti... e trasforma questo pane nel prezioso corpo del tuo Cristo». L'invocazione della discesa dello Spirito per la transustanziazione dei doni presuppone quindi la preghiera per la sua discesa su di noi. Anche questa è una preghiera di trasformazione. Nella tradizione slava si svolge il seguente dialogo tra il sacerdote e il diacono: il sacerdote dice: «Signore, che nell'ora terza hai inviato sui tuoi apostoli il tuo santissimo Spirito, non allontanarlo da noi, ma rinnova noi che ti preghiamo». Il sacerdote ripete per tre volte tale preghiera, mentre il diacono intercala dei versetti tratti dal salmo 50/51: «Crea in me, o Dio, un cuore puro, rinnova in me uno spirito saldo. Non respingermi dalla tua presenza e non pri-

¹¹ Cfr. R. Albertine, *'Theosis' according to the Eastern Fathers, mirrored in the development of the Epiclesis*, in EL 105 (1991), pp. 393-417. 396.

¹² Simeone di Tessalonica, *Dialogos* 129, PG 155, 337 B.

¹³ Cfr. B. Kleinheyer, *Preisung und Anrufung Gottes zur Feier der Sakramente*, in LJ 42 (1992), pp. 3-24, 13-24. Sulla controversia al concilio di Firenze, cfr. M. Kunzler, *Gnadenquellen. Symeon von Thessaloniki († 1429) als Beispiel für die Einflußnahme des Palamismus auf die orthodoxe Sakramententheologie und Liturgik*, Trier 1989 (TThSt 47), pp. 338-347.

varmi del tuo Santo Spirito». Insieme alla transustanziazione dei doni del pane e del vino, anche coloro che pregano devono essere trasformati, col venire inseriti nel mistero della natura divinizzata di Cristo, presente sotto le specie, ed offerta come cibo e bevanda, da cui gli uomini ricevono lo Spirito, che concede loro la vita divina e in essi la conduce alla perfezione.

BIBLIOGRAFIA

- Y. Congar, *Pneumatologie ou 'Christomonisme' dans la tradition latine?*, in *Ecclesia a Spiritu Sancto. Mélanges théologiques G. Philipps*, Gembloux 1970 (Bibl. Eph. Théol. Lovan., 27), pp. 41-63.
- W. Kasper/G. Sauter, *Kirche-Ort des Geistes*, Freiburg-Basel-Wien 1976 (Ökumenische Forschungen. Kleine ökumenische Schriften, 8).
- J.M. Krahe, *Der Herr ist Geist. Studien zur Theologie Odo Casels*, vol. 1, *Das Mysterium Christi*, St. Ottilien 1986 (Pietas Liturgica, 2); vol. 2, *Das Mysterium vom Pneuma*, St. Ottilien 1986 (Pietas Liturgica, 3).
- L. Laham, *Pneumatologie der Sakramente der christlichen Mystagogie*, in E.C. Suttner (a cura), *Taufe und Firmung. Zweites Regensburger Ökumenisches Symposium*, Regensburg 1971, pp. 63-71.
- H. Mühlen, *Una Mystica Persona. Die Kirche als das Mysterium der heilsgeschichtlichen Identität des Heiligen Geistes in Christus und den Christen: Eine Person in vielen Personen*, München-Paderborn-Wien 1968³.
- Id., *Der Heilige Geist als Person. In der Trinität, bei der Inkarnation und im Gnadenbund. Ich-Du-Wir*, Münster 1988⁵ (Münsterische Beiträge zur Theologie, 26).
- G. Wagner, *Der Heilige Geist als offenbar machende und vollendende Kraft. Der Beitrag der orthodoxen Theologie*, in C. Heitmann/H. Mühlen (a cura), *Erfahrung und Theologie des Heiligen Geistes*, Hamburg-München 1974, pp. 214-222.

Capitolo ottavo
LA CHIESA I: LA CHIESA QUALE LUOGO ED EVENTO
DEL DONO DELLA GRAZIA

La comunicazione presuppone dei partner, che comunicano reciprocamente. Così coloro per i quali la catabasi divina, la venuta di Dio ha suscitato una relazione creatrice di vita, costituiscono uno dei presupposti perché sorga la comunicazione. Il Dio trinitario si rivolge agli uomini. Questi, nell'economia salvifica del Figlio, diventano suoi fratelli e sorelle, persone che appartengono al Signore e alla sua comunità (*Kyriake-Chiesa*), chiamati (*Ecclesia*) a partecipare alla pienezza della vita divina. Ad essi, configurati in Cristo loro capo in una nuova unità, lo Spirito Santo concede, *per mezzo di* Cristo, la vita divina e la porta in loro alla perfezione. La Chiesa è quindi una parte della catabasi divina, costituendo il presupposto per la discesa della liturgia celeste, che solo in mezzo ad essa e nella sua liturgia può compiersi nello spazio e nel tempo. Da un altro punto di vista—quello anabatico—si può parlare della *liturgia della Chiesa* nella misura in cui essa accede alla liturgia del cielo, che si rende presente in essa, e con ciò accoglie l'invito del Dio trinitario alla comunicazione creatrice di vita.

Qui tuttavia trattiamo della Chiesa in quanto componente della catabasi divina e realtà posta da Dio. Essa, come la sua liturgia, deve avere il proprio fondamento ultimo nella vita intratrinitaria. Solo così essa è qualcosa di più di una raccolta di persone, e quel che in essa si celebra è qualcosa di più di un'azione umana. Quindi: una *liturgia* di Dio *per la Chiesa*, che presuppone la Chiesa, per poter in fondo esistere.

1. La Chiesa come parte della catabasi divina

Dio, che è in sé intensissima comunione di tre persone, si rivolge alla sua creazione, invitandola alla comunione. Anche la sua catabasi è un'azione comune delle tre persone divine. Dio—in quanto già comunione personale—non per altro si rivolge alla sua creazione se non per formare una comunità. Egli si rivolge ad ogni uomo nella sua singolarità personale, invitandolo ad entrare in una comunità, creata da Dio, con lui e quindi anche con tutti gli altri uo-