



Il Cristocentrismo nella teologia ortodossa contemporanea

Telesphora Pavlou, f.m.c.i.m.

Rapporto tra Cristologia e Pneumatologia

All'interno della Liturgia ortodossa spesso la preghiera inizia con lo *stichiròn* di Pentecoste: «Re celeste, Consolatore, Spirito di verità, che sei dappertutto e riempi (porti a pienezza) ogni cosa, difesa del buono e datore di vita, vieni e prendi dimora in noi, purificaci da ogni macchia e salva, o benigno, le nostre anime»¹.

Nella cristologia ortodossa Cristo e Spirito sono correlati; in genere nessuna di queste realtà è sacrificata a scapito delle altre, ma anzi il tutto è bene armonizzato. Secondo la teologia ortodossa se da una parte lo Spirito Santo è sempre presente nell'evento di Cristo in quanto egli riposa su Cristo e risplende di lui sia nella Trinità *ad intra* che *ad extra*, dall'altra allo Spirito Santo non manca mai il Verbo. Tra le due mani del Padre, il Figlio e lo Spirito Santo, c'è una relazione profonda, anche se ciascuna persona, senza nessun subordinazionismo, svolge un suo ruolo specifico rivelandosi a noi secondo un ordine progressivo. Nella Trinità, e quindi tra le due mani del Padre, c'è un legame profondo, una reciprocità: Cristo ci manda lo Spirito, ma al tempo stesso è lo Spirito che ci manda in una maniera personale Cristo, lo mostra alla

Avvertenza: Viene qui pubblicata la seconda parte della relazione *Il Cristocentrismo nella teologia ortodossa contemporanea*, presentata al convegno *Il Cristocentrismo* (Roma, 12-13.IV.2000). La prima parte verrà pubblicata in P. Scarafoni (ed.), *Cristocentrismo: riflessione teologica*, Città Nuova, Roma 2002, pp. 115-148

¹ In genere questa preghiera è attribuita tradizionalmente a S. Basilio in quanto nella sua omelia, *de fide*, ne ha una simile.

nostra vita spirituale e lo imprime in noi; il Verbo e lo Spirito Santo sono le due Persone che rivelando progressivamente il Padre, effettuano insieme e attualizzano solidamente, fino alla fine del mondo, la rivelazione, o meglio la pneumatizzazione dell'universo.

La visione ortodossa spesso pone una sfida alla teologia cattolica in quanto secondo la sua critica, in quest'ultima l'aspetto pneumatologico rischia di essere sacrificato dalla cristologia del Logos. I teologi ortodossi come Zizioulas² si pongono degli interrogativi circa il rapporto che intercorre tra cristologia e pneumatologia: si può forse far dipendere la cristologia dalla pneumatologia o viceversa? Secondo Zizioulas si tratta di una questione reale testimoniata nello stesso Nuovo Testamento. C'è sia l'idea che lo Spirito è donato per mezzo di Cristo e sia l'idea che fin quando lo Spirito non è all'opera non c'è, per così dire, Cristo. In altre parole nel NT esistono o meglio coesistono due tipi di pneumatologia. Un tipo è quello della pneumatologia in quanto fonte della cristologia ed un secondo tipo è la cristologia in quanto sorgente della pneumatologia³.

È lo Spirito Santo che costituisce l'identità stessa di Gesù in quanto Cristo, sia nel battesimo che nella sua concezione biologica. È per questo motivo che parlare di cristomonismo in qualsiasi parte della tradizione cristiana è comprenderla male oppure comportarsi ingiustamente verso tale tradizione⁴. Il rapporto cristologia-pneumatologia prima non costituiva necessariamente un problema. Esso è sorto come tale quando sia liturgicamente che teologicamente si separarono questi due aspetti. È da quel momento infatti che la storia dell'oriente e dell'occidente ha intrapreso separatamente il proprio cammino in quanto non solo la confermazione fu separata dal battesimo, ma anche la cristologia dominò pian piano sulla pneumatologia. Fin quando la cristologia e la pneumatologia restano unite la questione della priorità del-

² Cf J. ZIZIOULAS, *Christologie, pneumatologie et institutions ecclésiales: un point de vue orthodoxe*, dans *Les églises après Vatican II: Dynamisme et prospective. Actes du colloque international* édités par G. Albergò, Bologna 1980, 131-148.

³ Cf J. ZIZIOULAS, *Implications ecclésiologiques de deux types de pneumatologie dans Communio Sanctorum. Mélanges offerts à J.-J. von Allmen*, Genève 1982, 141-142.

⁴ Cf *ibid.*, 134-135.

⁵ Cf *ibid.*, 135-136.

l'una sull'altra può rimanere un *theologoumenon*⁵.

L'attività di Dio *ad extra* è una e indivisibile. Dove c'è una delle Persone divine c'è anche l'altra; tuttavia il contributo di ciascuna delle Persone divine nell'economia comporta i suoi caratteri distintivi. Per esempio: solo il Figlio si è incarnato; anche se il Padre e lo Spirito sono implicati nella storia, è solo il Figlio che diventa storia. Se dunque il Figlio diventa storia lo Spirito Santo lo libera, insieme all'Economia, dalla servitù della storia. Se il Figlio morendo soccombe alla servitù dell'esistenza storica, è lo Spirito Santo che lo eleva risuscitandolo dalla morte. Lo Spirito Santo è al di là della storia, e quando agisce nella storia, lo fa per introdurre gli ultimi tempi, l'eschaton. Lo Spirito infatti fa di Gesù Cristo un essere escatologico: l'ultimo Adamo⁶.

Nel NT è molto evidente la sintesi dei due tipi di pneumatologia. Entrambi i tipi possono coesistere in un medesimo testo senza difficoltà. Sono due pneumatologie complementari, come per esempio, quella di Luca con gli Atti degli Apostoli e quella di Giovanni con Paolo. Solo nel corso della storia successiva al Nuovo Testamento, e concretamente a partire da Cipriano, si estende una divergenza tra i due tipi di pneumatologia in modo tale da segnare una fessura reale alla base della Chiesa. La maggior parte delle differenze teologiche tra l'oriente e l'occidente cristiano, afferma Zizioulas, se non tutte, dipendono, ossia sono legate a questo problema⁷. Bulgakov, considerando le varie tappe del mistero di Cristo, afferma in modo analogo a Zizioulas la non separazione tra cristologia e pneumatologia, bensì la loro reciproca integralità. Egli sostiene che l'ordine di attività delle ipostasi nel mondo è inverso alla loro *taxis* intratrinitaria in quanto «l'azione della Terza ipostasi precede la discesa dal cielo della Seconda, che a differenza della Terza, non ha una varietà di doni o di modi di rivelazione,

⁶ Cf *ibid.*, 137.

⁷ Cf *ibid.*, 145-146. È importante notare che nel suo articolo I. DE LA POTTERIE, *L'Esprit Saint et l'église dans le Nouveau Testament*, in *Credo in Spiritum Sanctum. Atti del congresso Teologico internazionale di Pneumatologia (Roma 22-26 marzo, 1982)*, II, Vaticano 1983, 791-808 considerando la visione di Zizioulas dimostra attraverso lo studio biblico che egli sia un teologo equilibrato con delle idee sane e che i due tipi di approccio della pneumatologia si combinano senza sforzo nel NT.

⁸ S. BULGAKOV, *Il Paraclito*, Bologna 1971, 364-365; la stessa idea si trova anche nel ben noto teologo cattolico U.V. BALTHASAR, *Teodrammatica*, III: *Le persone del dramma: l'uomo in Cristo*, Milano 1983, 180; ID., *Teodrammatica*, IV: *L'azione*, Milano 1986, 297-339.

ma conosce soltanto una manifestazione ipostatica, unica e totale»⁸. In altre parole la teologia ortodossa non ama l'assioma occidentale (Rahner) che identifica la Trinità economica con la Trinità immanente. Secondo gli ortodossi non si può ammettere una coincidenza tra le opere e le relazioni *ad extra* della SS.ma Trinità (Trinità economica) con quelle *ad intra* (Trinità immanente) e questo anche quando si afferma un loro rapporto reciproco. Anche per la teologia ortodossa nel *chronos - kairos* lo Spirito Santo essendo Spirito del Figlio è inviato anche dal Figlio e non solo dal Padre, ma non si può affermare la stessa cosa per la processione eterna dello Spirito Santo⁹.

Lo Spirito Santo agisce in modo determinante in tutti gli eventi principali della vita di Cristo. È importante notare che alla *Pentecoste* si inverte la relazione; se prima era lo Spirito che inviava il Cristo, adesso è Cristo che invia lo Spirito. La *Pentecoste* costituisce lo scopo e il compimento dell'incarnazione perché Cristo si è fatto carne affinché noi ricevessimo lo Spirito; in altre parole Cristo è diventato *sarkoforos* affinché noi divenissimo *pneumatofori*; con la *Pentecoste* continua l'opera dell'incarnazione di Cristo nella vita della Chiesa; con la *Pentecoste* la pneumatizzazione progressiva dell'umanità raggiunge il suo vertice in quanto nella risurrezione di Cristo, oppure nel suo corpo divenuto trasparente per mezzo dello Spirito e per lo Spirito, la sola ipostasi divina a non avere la sua immagine in un'altra Persona della Trinità, si rende manifesto lo scopo finale della creazione del mondo: la risurrezione finale dei nostri corpi, la loro pneumatizzazione o meglio la pneumatizzazione e la trasparenza di tutto il creato. Con la *Pentecoste* la pneumatoforia iniziale che ha avuto il suo punto di partenza con la creazione dell'uomo, raggiunge il suo vertice in quanto ci restituisce in Cristo risorto la nostra natura adamitica cristificata, sulla quale egli riposa in pienezza; la natura umana diventa cristifica-

⁹ Cf anche K. Chr. FELMY, *La teologia ortodossa contemporanea*, Brescia 1999, 170.

¹⁰ Cf S. BOULGAKOV, *Du Verbe incarné. L'Agneau de Dieu*, Lausanne 1982, 259-260, 274-277, 305-311, 317-320, 325-327; O. CLÉMENT, *Quelques approches de la théologie et de l'expérience du Saint-Esprit, dans l'Église orthodoxe dans Aspects de l'orthodoxie. Structures et spiritualité. Travaux du centre d'études supérieures spécialisé d'histoire des religions de strasbourg (novembre 1978)*, (Bibliothèque des centres d'études supérieures spécialisés), éd. par M. SIMON, Paris 1981, 7-29; D. STANILOAË, *Le génie de l'orthodoxie*, introduction Avant-propos du métropolite Damaskinos, préface d'Olivier Clément (Théophanie), Paris 1985, 68-74, 120-124; V. LOSSKY, *Teologia mistica della Chiesa d'Oriente*, Bologna 1967, 141-159; P.

ta, trasformandosi pure in cristofania¹⁰.

Lo Spirito Santo, non avendo una sua immagine in un'altra persona divina, diventa lo sconosciuto che consacra ogni persona unificata in Cristo nella sua unicità: «Il Cristo unifica e deifica la nostra natura. Lo Spirito consacra ogni persona nella sua unicità. Il Cristo s'incarna e si afferma come persona: è Colui che s'incontra. Lo Spirito è lo sconosciuto che eclissa la sua persona per illuminare la nostra, il testimone interiore, l'ipostasi della vita e della pienezza che si nasconde per meglio farcene partecipi»¹¹. Evdokimov pure afferma che la kenosi più completa tocca allo Spirito Santo¹².

Gesù secondo la Teologia ortodossa si è presentato nei vangeli come colui che è consacrato dallo Spirito, anzi come il suo *Unto*. Per questo, come spiega Zizioulas, la stessa parola Cristologia implica la pneumatologia in quanto $\chi\rho\iota\sigma\tau\omicron\varsigma$ significa appunto unto dallo Spirito Santo; per questo non possiamo avere cristologia senza pneumatologia. La teologia ortodossa è a favore di una cristologia pneumatica dominata dal mistero della pneumatizzazione compiuto nella carne, vale a dire nell'umanità di Gesù Cristo. Ecco perché la venuta di Cristo non soltanto è preceduta dallo Spirito Santo, ma la sua stessa esperienza umana è ricolma della presenza dello Spirito Santo. Perciò l'evento di Cristo deve essere considerato come costituito pneumatologicamente; in altre parole Cristo non è il Cristo se non è un'esistenza nello Spirito, cioè un'esistenza escatologica. Lo Spirito Santo, essendo l'unzione messianica di Cristo, fa sì che egli non cessi di riposare *su* di lui, anzi *in* lui, come spesso insiste l'innologia bizantina del battesimo e della trasfigurazione, due teofanie trinitarie. Con la Pentecoste Cristo viene a noi nello Spirito; se prima lo Spirito precedeva Cristo, Cristo a sua volta diventa il grande precursore dello Spirito¹³ che è l'ipostasi della maternità divina, l'ipostasi della bellezza, l'artista del mondo, il

EVDOKIMOV, *L'Ortodossia*, Bologna 1966, 207-211.

¹¹ O. CLÉMENT, *La Chiesa ortodossa*, Brescia 1989, 39.

¹² P. EVDOKIMOV, *L'Ortodossia*, 209. Vedi anche K. Chr. FELMY, *La Teologia*, 174-175.

¹³ Cf O. CLÉMENT, *Quelques...*, 7-9, soprattutto 7; cf anche D. STANILOAË, *Le génie...*, 68; P. EVDOKIMOV, *L'Ortodossia*, 207-208; ID., *L'Esprit Saint dans la tradition orthodoxe (Bibliothèque oecumenique, 10)*, Paris 1969, 89.

¹⁴ Cf S. BOULGAKOV, *Le Paraclet (Les Religions, 3)*, Paris 1946, 193-194; EVDOKIMOV,

Principe della forma e la Forma delle forme¹⁴. «Il genio della chiesa ortodossa – dice ancora un altro teologo ortodosso, Clément – è profondamente pentecostale. Tra il Figlio e lo Spirito, queste “due mani di Dio” come amava dire S. Ireneo, essa vede una *reciprocità di servizio*: è lo Spirito che manifesta nei sacramenti della chiesa il corpo glorioso del Salvatore e ci fa partecipare ad esso: ma, *reciprocamente*, l’opera del Cristo prepara la discesa dello Spirito e si ordina alla pentecoste»¹⁵ quale compimento dell’intenzione divina¹⁶.

Secondo la Teologia ortodossa quando si parla dello Spirito Santo bisogna distinguere tra la sua *processione di origine*, il *piano intratrinitario* e la sua *processione di manifestazione*, il *piano extratrinitario*. Nella sua *processione di origine*, nel *piano intratrinitario* infatti egli procede solo dal Padre perché solo lui è il *monarchos*, principio causale, ma anche sorgente e principio dell’esistenza, dell’unità divina e del movimento eterno di amore, la pericoresi, del Figlio e dello Spirito Santo. Nella *processione di manifestazione*, nel *piano extratrinitario* invece, se da una parte è vera l’affermazione che lo Spirito Santo procede dal Padre mediante $\delta\iota\acute{\alpha}$ il Figlio in quanto egli prende tutto il suo contenuto dal Figlio (cf Gv 16,14), dall’altra, è altrettanto vera l’altra affermazione che il Figlio cioè viene dal Padre mediante $\delta\iota\acute{\alpha}$ lo Spirito Santo perché lo Spirito Santo manifesta anche il Figlio, in qualche modo gli dà l’esistenza, la vita¹⁷.

Lossky parlando dell’opera dello Spirito Santo e di quella di Cristo, specifica la loro inseparabilità e la loro distinzione nei seguenti termini: «Il Cristo diviene l’immagine unica appropriata alla natura comune dell’umanità; lo Spirito Santo conferisce a ogni persona creata a immagine di Dio la possibilità di attuare la somiglianza nella natura comune. L’Uno presta la sua ipostasi alla natura, l’Altro dà la sua divinità alle persone. Così, l’opera di Cristo unifica, l’opera dello

La femme et le salut du monde. Étude d'Anthropologie chrétienne sur les charismes de la femme, Tournai 1958, 216-217; vedi anche P. SHERRY, *The Holy Spirit, Beauty and Transfiguration*, in *So* 14 (1992) 25-42.

¹⁵ O. CLÉMENT, *La Chiesa ortodossa*, 38.

¹⁶ Cf *ibidem*.

¹⁷ Cf P. EVDOKIMOV, *L'Ortodossia*, 197-198.

Spirito diversifica: l'unità di natura si realizza nelle persone; quanto alle persone, esse non possono raggiungere la loro perfezione, divenire pienamente persone, che nell'unità di natura, cessando di essere "individui" viventi per se stessi, che hanno una loro natura e una loro volontà proprie, "individuali". L'opera di Cristo e l'opera dello Spirito Santo sono dunque inseparabili: il Cristo crea l'unità del suo corpo mistico mediante lo Spirito Santo e lo Spirito Santo si comunica alle persone umane per mezzo di Gesù Cristo. Difatti, si possono distinguere due comunicazioni dello Spirito Santo alla Chiesa: l'una avvenne mediante il soffio di Cristo che apparve agli apostoli la sera della risurrezione (Giov. 20,19-23); l'altra fu l'avvento personale dello Spirito Santo nel giorno di Pentecoste (Atti 2,1-5)¹⁸.

Evdokimov si esprime in termini analoghi: «Mentre il Cristo ricapitola e integra l'umanità nell'unità del suo corpo, lo Spirito Santo si riferisce alle persone e le schiude alla pienezza carismatica *dei doni*, secondo un modo unico e personale per ciascuna. Il racconto della Pentecoste precisa che la grazia si posa su ciascuno dei presenti, personalmente: "le lingue... si dividevano e se ne posò una *su ciascuno di loro*" (Atti 2,3).

Nell'unità del corpo ogni membro ha il proprio volto: "siamo come fusi in un sol corpo, ma divisi in personalità". Lo Spirito diversifica all'interno dell'unità in Cristo, e nella preghiera della Chiesa ogni membro del Corpo viene ricordato col suo proprio e singolo nome. Le due cose sono inseparabili: "il Cristo è manifestato dallo Spirito Santo, e lo Spirito si comunica mediante il Cristo". Secondo sant'Ireneo tutta la Trinità è chiamata in causa: il Padre è l'*Unctor*, il Figlio è l'*Unctus* e lo Spirito è l'*Unctio*¹⁹. Tutta l'attività di Cristo è inseparabile dall'opera dello Spirito Santo; le affermazioni cristologiche e pneumatologiche devono essere considerate integralmente relazionate l'una all'altra, in un contesto pienamente trinitario²⁰. Il Figlio

¹⁸ V. LOSSKY, *Teologia mistica...*, 159.

¹⁹ P. EVDOKIMOV, *L'Ortodossia*, 206.

²⁰ *Orthodox Thought. Reports of Orthodox Consultations organized by the World Council of Churches, 1975-1982*, edited by G. Tsetsis, Geneva 1983, 79.

infatti viene nel nome del Padre per farci conoscere e compiere la sua volontà; lo Spirito, che nell'incarnazione ha reso Maria la Theotokos e ha fatto di Cristo l'"unto", a Pentecoste viene nel nome del Figlio per rendergli testimonianza, manifestarlo e arricchire dei suoi doni l'opera di Cristo. Per questo motivo il mistero della nostra salvezza è cristologico, ma non pancristico in quanto appunto tutte e tre le persone della SS.ma Trinità sono coinvolte, anche quando il loro splendore nel mistero dell'economia risplende soltanto progressivamente²¹.

Zizioulas ribadisce che «possiamo dire senza rischio di esagerazione che Cristo *esiste solo pneumatologicamente*»²²; il grande mistero della cristologia è che l'evento Cristo neppure per un attimo, seppure teoretico, può essere definito in se stesso perché è parte integrale dell'economia della Trinità. Parlare di Cristo, continua a rilevare Zizioulas, significa parlare al tempo stesso del Padre e dello Spirito Santo²³; questo legame tra Trinità e cristologia è dovuto alla consostanzialità di Cristo con il Padre e lo Spirito Santo²⁴. Per nessun motivo la teologia ortodossa può accettare il cristomonismo; per essa *cristologia* e *pneumatologia* vanno considerate insieme e non possono essere separate. L'oriente e l'occidente si sono allontanati sempre più fino ad arrivare all'estraneamento reciproco soprattutto perché l'occidente ha dato eccessiva importanza alla cristologia a scapito della pneumatologia. La pneumatologia deve essere costitutiva per la cristo-

²¹ P. EVDOKIMOV - H. CAZELLES - A. GREINER, *Le mystère de l'Esprit Saint*, Paris 1968, 79-81; P. EVDOKIMOV, *L'Orthodoxie*, 205; ID., *L'Esprit Saint dans la tradition orthodoxe (Bibliothèque oecuménique, 10)*, Paris 1969, 87-91; per uno sviluppo storico delle affermazioni mariologiche vedi: G. FLOROVSKY, *Creation and Redemption*, III, Belmont 1976, 171-188.

²² J. ZIZIOULAS, *Being as Communion. Studies in Personhood and the Church*, New York 1985, 111: «So we can say without risk of exaggeration that Christ exists only pneumatologically»; a pagina 123 della stessa opera, Zizioulas parlando dell'ecclesiologia afferma che una delle critiche fondamentali che fanno i teologi ortodossi è che il Vaticano II non ha dato il dovuto posto alla pneumatologia, ma si è portato lo Spirito Santo nell'ecclesiologia dopo che l'edificio della Chiesa era costruito con il solo materiale cristologico. Comunque Zizioulas nella sua linearità riconosce che anche nell'attuale teologia ortodossa occorre riflettere sulla relazione tra cristologia e pneumatologia in quanto quella già esistente non è soddisfacente.

²³ *Ibid.*, 111; cf anche C.N. TSIRPANLIS, *Introduction to Eastern Patristic Thought and Orthodox Theology (Theology and Life Series, 30)*, Collegeville, Minnesota 1991, 83-87.

²⁴ V. LOSSKY, *Orthodox Theology: An Introduction*, Crestwood 1978, 95.

logia poiché le dà una dimensione di comunione; nell'economia della salvezza, vale a dire nella Trinità *ad extra*, è in opera tutta la Trinità anche se ciascuna delle persone svolge un suo ruolo ben preciso²⁵.

L'azione dello Spirito Santo non è pensata come una continuazione dell'opera di Cristo perché l'agire dello Spirito Santo si identifica con l'agire di Cristo glorificato solo quando la sua opera è al tempo stesso anche azione del Padre. Secondo Felmy «la teologia occidentale in alcuni suoi esponenti inclina a delineare l'azione dello Spirito Santo come opera del Signore glorificato, a scorgervi dunque con accenti "modalistici" solamente un *modo* diverso dell'agire della Seconda ipostasi. Così facendo l'agire dello Spirito Santo viene del tutto assorbito nell'agire di Cristo. Nikos Nissiotis nota in ciò e nell'ambito della teologia occidentale delle precise evoluzioni scorrette – diverse e anzi antitetiche – radicate in una matrice comune. Nell'estremità cattolico-romana scorge il pericolo di una *identificazione di Cristo con la Chiesa*, che secondo questa concezione è una continuazione dell'incarnazione e le cui istituzioni vengono assolute come espressione dell'"evento incarnatorio". [...] Nell'estremità protestante, sempre a giudizio di Nikos Nissiotis, la poca attenzione allo Spirito Santo porta ad una *sottovalutazione della Chiesa e dei misteri* (o sacramenti) nel pensiero teologico e nella vita di pietà. Ciò che conta è che io attui un rapporto personale con Cristo, "il mio Salvatore personale". Questo non esclude una sottolineatura persino enfatica dell'attività dello Spirito Santo, ma quest'ultima viene connessa soltanto "in modo pentecostale" con i carismi e le esperienze straordinarie e non, invece, con l'esistenza normale e ordinata all'interno della Chiesa»²⁶.

Quando si identifica l'azione dello Spirito a quella del Signore glorificato non si possono evitare le ripercussioni negative anche in quella che è la dottrina sacramentaria. Ora secondo la teologia ortodossa, se da una parte la teologia cattolico-romana rischia di sopraelevare i sacramenti e identificarli con Cristo, dall'altra quella protestante corre il pericolo di svalutare i sacramenti considerandoli delle pure

²⁵ Cf J. ZIZIOLAS, *Being...*, 126-141; K.Chr. FELMY, *La Teologia...*, 166-167.

²⁶ K.Chr. FELMY, *La Teologia...*, 167-168.

cerimonie. La teologia ortodossa non identificando l'azione dello Spirito a quella di Cristo, ma conferendo un *di più* all'invio dello Spirito Santo a Pentecoste, ossia un tocco di novità rispetto all'agire di Cristo, salvaguarda la corretta interpretazione dell'operare normale di Cristo e dello Spirito Santo. Inoltre l'operare dello Spirito non si evidenzia soltanto negli eventi straordinari, carismatici, ma anche in quelli ordinari, istituzionali²⁷. la conseguenza dell'Incarnazione. «E l'opera dello Spirito Santo non è un mero duplicato di quella del *Logos*, come pure la pneumatologia non è un semplice doppione della cristologia. Nella Terza ipostasi e nel suo agire, infatti, "si compie la rivelazione del Padre" "Essa trova compimento in un'altra forma dell'auto-rivelazione del Padre: l'effusione dello Spirito Santo sul Figlio"»²⁸.

C'è un legame intrinseco tra il Cristo, lo Spirito, Maria. Lo Spirito rivela il Figlio nato da Maria per opera sua; lo Spirito Santo, essendo in alcune lingue di genere femminile, di conseguenza, secondo Evdokimov, è il soffio della generazione eterna del Figlio da parte del Padre, per questo lo Spirito Santo in forma di colomba è l'immagine e l'espressione della maternità ipostatica²⁹. Gesù Cristo e lo Spirito Santo sono inseparabili in quanto lo Spirito Santo si trasmette mediante Cristo e Cristo, a sua volta, si manifesta mediante lo Spirito. Ma anche Gesù Cristo, lo Spirito Santo e Maria sono correlati; infatti lo Spirito Santo scende in Maria e la rende *Theotokos*, Madre di Dio, e di Gesù fa il Cristo, l'unto del Signore³⁰. Se Cristo è la via e la porta, Maria, in quanto membro eletto, è la prima, essa va innanzi a tutta l'umanità e tutta l'umanità la segue come colei che è la buona direzione, colei che mostra il cammino, la colonna di fuoco che conduce il mondo verso la nuova Gerusalemme. Essa passa per prima dalla morte, resa impotente dal suo Figlio; la sua assunzione al cielo chiude le porte

²⁷ Cf *ibid.*, 168.

²⁸ *Ibid.*, 171.

²⁹ Cf P. EVDOKIMOV, *La femme et le salut du monde*, 216-217 soprattutto la frase: «L'Esprit-Saint est bien ici la colombe, le souffle de l'enfantement éternel: Il est l'image et l'expression de la *maternité hypostatique*».

³⁰ Cf P. EVDOKIMOV, *La novità dello Spirito*, Brescia 1980, 269; per avere una visione riassuntiva della mariologia ortodossa vedi anche V. LOSSKY, *A l'image et à la ressemblance de Dieu (Le buisson ardent)*, Paris 1967, 193-207.

della morte, il sigillo della Theotokos è posto sul *nulla* che è stato sigillato in alto per prima da Dio-Uomo, e in basso dalla prima creatura risuscitata. Ecco perché Maria, membro eletto, si trova alla testa della santità della Chiesa intera, essa è la prima deificata e la sua verginità esprime l'essenza del regno celeste, la santità eterna, l'epitalamo del Santo³¹. «Se lo Spirito Santo – ΠΑΝΘΟΓΙΟΝ – personifica il tipo stesso della santità divina (S. Cirillo), la Vergine, che è in sé manifestazione di santità, personifica la santità umana. Ed è questa integrità archetipica – ΣΩΦΡΩΣΥΝΗ – che fa della Vergine il cuore della Chiesa. Inoltre, essendo la verginità la caratteristica strutturale del suo essere, Essa, prima ancora di un suo qualsiasi atto, manifesta il trionfo sul male e detiene il potere ineffabile. Tanto è vero che la semplice presenza della “purissima” costituisce qualcosa di insopportabile da parte delle forze demoniache. Ontologicamente legata allo Spirito Santo, Maria appare come la consolatrice vivificante, l'Eva-vita che salvaguarda e protegge ogni creatura, ergendosi in tal modo con la sua protezione materna a figura della Chiesa»³². In Maria, dice Lossky, tutta la Chiesa ha il suo compimento; «la morte non aveva più presa su di Lei: come il Figlio, è risuscitata e salita al cielo, prima ipostasi umana che abbia attuato in Sé il fine ultimo per il quale fu creato il mondo. La Chiesa e l'universo intero hanno dunque, fin d'ora, il loro compimento, il loro culmine personale che apre la via della deificazione ad ogni creatura»³³.

Il Cristo eucaristico: presenza e azione di Cristo nel mistero eucaristico della e nella Chiesa

Nella Chiesa, e mediante essa, nel mondo, l'eucaristia, la Divina Liturgia³⁴, è considerata dalla Teologia ortodossa come il mistero che realizza nel modo più totale possibile la presenza e l'azione la più effi-

³¹ Cf P. EVDOKIMOV, *La nouveauté de l'Esprit. Études de spiritualité (Spiritualité orientale)*, 20), Bégrolles 1977, 145; ID., *L'Ortodossia...*, 217; ID., *La Femme...*, 207-221; C.N. TSIRPANLIS, *Introduction...*, 58.

³² P. EVDOKIMOV, *L'Ortodossia*, 212.

³³ V. LOSSKY, *Teologia*, 186.

³⁴ K.Chr. FELMY, *La Teologia*, 287-288.

cace possibile di Gesù Cristo. Nell'eucaristia, spiega Staniloae, abbiamo la presenza del Cristo totale nell'integralità del suo mistero, del suo evento. Nell'eucaristia Cristo Gesù è presente nella sua umanità, nella sua incarnazione nel seno della Beata Vergine Maria, nella sua crocifissione, nella sua risurrezione, nella sua ascensione al cielo. Nell'eucaristia il Cristo presente sotto le specie del pane e del vino, che consacrate sono trasformate nel suo sangue e nel suo Corpo, si attualizza l'estensione dell'opera della sua redenzione. In altre parole l'eucaristia è il luogo da cui *oggi* parte e si attualizza la salvezza di Cristo operata una volta per sempre nella sua umanità. Nell'eucaristia Cristo è realmente presente per renderci partecipi di quello che è avvenuto una volta per sempre; tale partecipazione però ci è data nel tempo presente secondo la misura in cui noi possiamo riceverla, tramandando il resto per il futuro escatologico. Nell'eucaristia la nostra redenzione si concentra in modo da poterla ricevere personalmente. Nell'eucaristia noi veniamo trasformati, veniamo uniti a Cristo fino a diventare simili a Lui, capaci quindi di vivere il suo sacrificio, la sua risurrezione, la sua glorificazione eterna. Tutto ciò che è avvenuto una volta per sempre, nell'eucaristia ci viene donato in modo potenziale, ma anche attuale e dinamico³⁵.

L'eucaristia pur implicando la presenza e l'azione di tutte le persone della SS.ma Trinità, rimane tuttavia la celebrazione di Cristo che era, che è e che verrà. Nell'eucaristia abbiamo la stessa presenza di Cristo escatologico; l'unica differenza è che tale presenza ci viene offerta in quell'attuale istante sotto le specie del pane e del vino. Nell'eucaristia anche la materia viene trasfigurata in modo profetico in quello che sarà nel suo modo escatologico. In questa materia è incluso il nostro corpo perché anche esso in virtù della somiglianza e della forza del corpo di Cristo trasfigurato sarà perfettamente unito a Lui. Nel corpo e nel sangue di Cristo tutta la comunità dei fedeli e in essa tutta la materia, nella sua presenza attuale, è impegnata in Cristo in questa trasformazione già in atto durante la sua marcia mediante la fede, verso di Lui. Attraverso la consumazione delle specie i fedeli sono decisamente trasformati in Cristo, in Lui elevati ed orientati verso

³⁵ Vedi D. STANILOAË, *Théologie eucharistique*, dans (*Contacts*) 22 (1970) 184-216, 185.

³⁶ Cf *ibid.*, 187-191.

il cielo³⁶.

L'eucaristia attualizza la Chiesa e le conferisce la sua pienezza. Secondo Evdokimov, «l'eucarestia non è né il più importante né il più centrale dei sacramenti, ma in essa la Chiesa si compie e si manifesta; ogni sacramento è in funzione dell'eucarestia e si opera mediante la sua potenza, che è la potenza stessa della Chiesa. La Chiesa è dove l'eucarestia è celebrata, membro della Chiesa è colui che vi prende parte, perché nell'eucarestia "Cristo è con noi fino alla fine del mondo", secondo la sua promessa. La scomunica invece priva anzitutto del calice, taglia fuori dalla *koinonia*»³⁷ e quindi dalla gioia di cui l'eucaristia è fonte.

Il cristianesimo si caratterizza per la sua gioia; infatti egli ha dato una nuova spinta di gioia e questo soprattutto perché ha trasformato l'escaton in inizio; il cristianesimo sarebbe incomprendibile senza la gioia. La Chiesa ha trionfato sul mondo soltanto a causa della sua gioia ed ha perso il mondo quando essa stessa ha perso questa sua gioia, quando cioè ha cessato di testimoniare la gioia; ecco perché la peggiore accusa contro i cristiani rimane quella di Nietzsche, quando dice che i cristiani non hanno la gioia. Il Vangelo di Luca inizia con l'annuncio di una gioia grande (cf Lc 2,10) e conclude con il possesso della gioia da parte degli apostoli (cf Lc 24,52). Prima di parlare di qualsiasi tematica teologica, prima di agire per una qualsiasi grande missione è necessario che noi riacquistiamo la gioia. Ebbene questa gioia possiamo ritrovarla nel divino mistero dell'eucaristia.

La domenica, il giorno del Signore, giorno di gioia e di elevazione eucaristica, comporta il compimento del tempo presente e l'inizio del tempo futuro; essa ha dato a tutti gli altri giorni il loro vero senso e contenuto. Ogni festa liturgica è un invito alla gioia, ma purtroppo come fa notare Schmemmann, noi cristiani del ventesimo secolo, gente adulta e seria, anzi delusa, affrontiamo con grande sospetto soprattutto la gioia. Coscientemente o meno il cristiano ha accolto il tono del non

³⁷ P. EVDOKIMOV, *L'Ortodossia*, 386. Per una conoscenza dei sacramenti in genere secondo la teologia ortodossa contemporanea vedi il contributo: T. PAVLOU, *I divini misteri secondo la Teologia Neo-Ortodossa*, in «Ricerche Teologiche», VIII (1997), 419-454.

ridente della civiltà dei managers del nostro secolo; perché la gioia non potrebbe esserci quando intorno a noi c'è tanta sofferenza... i cristiani pensano così che l'unico modo per essere considerati in modo serio e quindi credibile dalla gente *seria* è appunto quello di essere anche loro cupi limitando in un minimum simbolico ciò che prima costituiva la centralità di tutta la Chiesa. Il mondo odierno ha così sottomesso la gioia, al divertimento e al rilasso (*relaxation*). I cristiani hanno cessato di credere che la festa e la gioia sono parimenti relazionati con i problemi seri della vita. Non bisogna dimenticare che il cristianesimo è nato in un mondo in cui la gioia e la festa occupava un posto centrale della sua vita perché gli conferiva un ritmo vitale al lavoro e al riposo. I cristiani hanno dato a quella gioia un senso nuovo trasformando il suo contenuto e soprattutto conducendola con l'uomo fisico alla morte e alla risurrezione.

La croce di Cristo, se da una parte ha segnato veramente la fine della gioia *fisica*, dall'altra però ha rivelato ed ha donato al mondo la gioia genuina della Festa che scaturisce appunto dalla celebrazione eucaristica domenicale perché come si canta nell'ufficio che ricorda la Risurrezione di Cristo, mediante la gioia della croce, tutte le realtà hanno la loro pienezza. Ora questa gioia non essendo dipendente dal mondo, non essendo la ricompensa a qualche bravura, di conseguenza è totalmente e assolutamente un dono, una grazia. Per questo essa è una realtà dinamica, una forza che trasforma veramente il mondo; essa è il sigillo dello Spirito Santo nella vita della Chiesa, nella sua fede, speranza e carità. La Chiesa è testimone di questa gioia, di questa gioia che implica la santità. Ogni Domenica giorno del Signore e ogni eucaristia è una Pentecoste, un dono della gioia pasquale che è come un bagliore di luce folgorante in mezzo alla notte della vita. Ogni sofferenza e stanchezza umana trovano uno spiraglio di gioia soltanto in riferimento alla gioia genuina della Pasqua del Signore. Si tratta di un'esperienza intima, di una gioia vera ed escatologica che scaturisce dalla parte più interiore dell'uomo; chi accoglie questa gioia diventa segno, testimonianza, una presenza nascosta della medesima gioia. È questa la missione della Chiesa: essere testimone del dono divino della gioia, l'odore soave dello Spirito Santo, la presenza nel tempo della festa del Regno. Per questo in ogni eucaristia si compie un'azione di

grazie a Dio restituendogli il mondo. La gioia sfugge ai nostri metodi di determinazione e di analisi; uno, più che determinare la gioia, entra in essa; ed è in questa gioia che il Signore invita i suoi servi fedeli e buoni ad entrare (cf Mt 25,21). L'unico modo, il mezzo esclusivo per entrare nella gioia e per comprenderla è l'azione liturgica dell'eucaristia. Sin dall'inizio l'eucaristia è stata la sorgente e la pienezza della gioia; l'eucaristia è il mistero della gioia.

La Chiesa è una liturgia, ossia un invito ad agire in questo mondo secondo il modo di Cristo, dare testimonianza a Lui e al suo Regno. Per questo la Liturgia eucaristica non deve essere accostata soltanto da un punto di vista liturgico, ma è soprattutto la fine dell'adorazione, ossia di un'azione sacra, separata e in opposizione con la vita *profana* della comunità. Occorre dimenticare qualsiasi senso di pietà liturgica perché l'eucaristia è un mistero che implica una lotta. L'eucaristia è l'entrata della Chiesa nella gioia del suo Signore. L'ingresso in questa gioia, è la vocazione della Chiesa; la Chiesa è chiamata a testimoniare al mondo intero questa gioia. Il mistero dell'eucaristia è la sostanziale liturgia della Chiesa, il mistero attraverso cui la Chiesa diventa ciò che deve essere. In tutta la bellezza della liturgia, nei paramenti sacri, nell'incenso, nei fiori, nei canti, nelle icone ecc., si esprime la convocazione gioiosa di coloro che si incontrano con Cristo risorto, con colui che entreranno insieme nel talamo nuziale. In tutto lo splendore della Chiesa si esprimono appunto la libertà da ogni necessità, la gioia dell'incontro e l'incontro della gioia; la Chiesa è amore ed incontro dell'amore.

Nell'eucaristia ci troviamo di fronte alla presenza di Cristo; ci troviamo a celebrare il mistero della gioia del Regno e chi lo celebra si trova rivestito dalla gloria del Regno; davanti a Dio come Mosé, veniamo coperti con la sua gloria. Nella liturgia eucaristica ci troviamo a vivere gli anni dell'infanzia; un'infanzia priva di paure, un'infanzia dove tutto è colorato, dove in tutto c'è melodia e canto. Questo è il mistero eucaristico; un mistero dove si trova unita l'azione con la realtà in un'era soprannaturale di fronte a Dio.

Come spiega Patronos, «sembra che il cristianesimo ha iniziato a perdere il suo influsso sul mondo quando ha dimenticato il messaggio della gioia, quando ha cessato di annunciare agli uomini la lieta novel-

la, la “grande gioia” che redime e salva: *vi annunzio una grande gioia, oggi è nato per voi il Salvatore*»³⁸. La gioia rende l'uomo grazioso, anche dal punto di vista mistico; anzi la gioia è la misura e l'indice della maturità spirituale dell'uomo. La mancanza della gioia, dono dello Spirito Santo, porta gli uomini ad affrontare schizofrenicamente la propria esistenza. Infatti l'uomo sano è colui che sa gioire, colui cioè che è più ottimista della vita; mentre l'uomo pessimista, l'uomo triste, depresso è appunto soggetto a dei disturbi psicologici. Anche una sbagliata spiritualità pensa che l'uomo mistico è colui che è sempre concentrato sul suo peccato, sulla passione e morte di Cristo e quindi sulla propria morte con la conseguente probabilità dell'inferno ecc. Ci sono così tanti uomini con una forte spiritualità amartolocentrica e thanatocentrica. Questo tipo di uomini quando per miracolo manifestano qualche loro sana energia di gioia corrono subito al confessore, dimenticando così che Dio ha creato l'uomo per vivere nell'amore e quindi nella pienezza della gioia; che ciò sia vero si dimostra dal fatto che Dio ha messo tutto il creato nelle mani dell'uomo, offrendoglielo come cibo.

Cristo venendo nel mondo ha distrutto il dominio dei demoni; questo, anche se parzialmente, significa che Cristo ha distrutto tutto ciò che impediva agli uomini di vivere nella libertà e nella gioia. La vera gioia scaturisce allora dalla comunione relazionale con Gesù che è venuto per portarci la sua gioia. Il santo orientale è colui che ha vissuto nella pienezza della gioia di Cristo; tutto il suo volto luminoso, trasfigurato e risorto, è espressione di questa gioia. La gioia è segno e indice della relazione agapica con Cristo; quando l'uomo si chiude in se stesso, pensando al suo mondo, cessa di gioire perché ha cessato di essere in comunione. La gioia è il frutto dell'amore. Avere la salute spirituale, ma anche psichica, significa sapersi amati, ma sapere anche amare. Dove non c'è amore non c'è gioia, c'è invece paura, ma l'amore perfetto scaccia la paura perché la paura viene dal maligno. La Chiesa è questa comunità di amore, perciò è anche comunione d'amore. Ora, questa comunione raggiunge il suo vertice nella liturgia euca-

³⁸ G.P. PATRONOS, *Θεολογία και ὀρθόδοξο βίωμα*, Αθήνα, Δόμο, 1994, 319.

³⁹ Per il tema comunione vedi anche O. CLÉMENT, *La communion comme don et révé-*

ristica³⁹. Il banchetto eucaristico è una celebrazione nuziale, una festa di gioia. Intorno alla tavola della vita, che è Cristo, gli uomini gioiscono. Infatti il banchetto eucaristico è un cibo e una bevanda di gioia. In questo banchetto festoso gioiscono anche coloro che sono poveri e coloro che sono nel lutto. Infatti il dolore e i sacrifici non tolgono la gioia, ma l'arricchiscono. Nel banchetto eucaristico non c'è più distinzione tra coloro che ridono e coloro che piangono perché tutti nell'eucaristia si trasformano in persone felici e beate.

All'interno dell'eucaristia l'acclamazione della Parola di Dio è determinante perché è parallela alle specie del pane e del vino consacrati; ambedue sono due misteri che rilevano la stessa fede in Cristo Gesù. Per l'ortodossia la celebrazione eucaristica è la liturgia della Parola; anche la liturgia della Parola è sacramentale e non soltanto evangelica. Non si dà dicotomia tra la Parola e il mistero, tra il naturale e il soprannaturale perché tutto viene da Dio e tutto è offerto a Dio; perciò esiste un incontro completo, fino all'*identità*, tra il terreno e il celeste; questa identità è eminente nella persona di Gesù Cristo. Tutto l'annuncio, il vangelo del Verbo è un'azione misterica, è azione di trasformazione. Essa trasforma le parole umane del Vangelo in Parola di Dio e in manifestazione del Regno. Essa trasforma l'uomo che ascolta la Parola in vaso della Parola e in tempio dello Spirito Santo.

La Parola di Dio è l'eterna venuta del Signore risorto verso di noi, è la potenza stessa e la gioia della risurrezione. Nella liturgia prima della proclamazione del vangelo c'è il canto dell'*alleluia*, canto che è ricolmo del mistero della teoforia; questo canto è il saluto di quelli che vedono il Signore, di coloro che riconoscono la sua presenza che esprimono la loro gioia di fronte a questa *Presenza*. Infine, «nell'eucaristia la storia si incontra invece con l'eternità, che in tal modo cessa di essere un qualcosa che viene prima o dopo il tempo; anzi, in un mistico compenetrarsi di passato, presente e futuro, l'eternità diviene esattamente la dimensione nella quale il tempo può trovare la propria completa accettazione e santificazione, purché lo si intenda come "luogo teologico" di realizzazione del piano eterno di Dio per la nostra sal-

lation de Dieu, in *Communio Sanctorum. Mélanges offerts à Jean-Jacques von Allmen*, Genève, Labor et Fides, 1982, 56-64, dove tra l'altro a p. 60 così identifica la comunione cristiana.

⁴⁰ Cf G.P. PATRONOS, *Θεολογία*, 310-312.

vezza»⁴⁰.

I Padri chiamavano *eucaristia* il pane e il vino dell'offerta e l'offerta del pane e del vino; così pure la loro consacrazione e la loro comunione. Nel pane e nel vino offriamo a Dio la totalità della nostra vita, la totalità di noi stessi, la totalità del mondo nel quale noi viviamo. L'essenziale è che questa nostra offerta è fatta con semplicità, con giustizia, con intenzione pura. Questo è il primo significato dell'evento eucaristico realizzato negli elementi del nostro cibo. Il cibo è vita; il cibo è il principio della vita e il mondo tutto è stato creato come cibo per l'uomo. L'offerta di questo cibo, di questa vita a Dio è stata la prima liturgia eucaristica dell'uomo; essa è la sua pienezza e la sua realizzazione in quanto uomo.

A differenza di noi cattolici, presso la Chiesa ortodossa, il pane eucaristico è un pane lievitato; secondo la teologia ortodossa solo il pane lievitato è valido perché questa prassi, secondo essa, è storica, la sola giusta e la sola sana. Secondo Trembelas nessuno degli autori antichi ha usato pane azzimo per l'eucaristia. Anche il pane di Melchisedech, figura del pane eucaristico, non era certamente azzimo. Il fondamento di questa prassi è il vangelo di S. Giovanni; secondo Giovanni la Pasqua giudaica era di sabato e non di venerdì; la pasqua era celebrata il 15 Nissan e non il 14. Gesù ha celebrato la sua ultima Pasqua misticamente nel senso che l'ha anticipata; perciò l'ultima cena è stata alla sera del giovedì per cui il pane da lui adoperato era lievitato.

Noi siamo stati creati come ministri sacri del mistero della vita, della sua trasformazione di vita *in* Dio, in comunione con Dio. La vita autentica è eucaristica, essa è un movimento di amore e di adorazione verso Dio, è movimento che solo rivela e realizza il senso e il valore di tutto ciò che esiste. In Cristo, nuovo Adamo, ritroviamo questa vita eucaristica che abbiamo perduto con il peccato. Solo Cristo è l'eucaristia perfetta. È lui che si è offerto in un'obbedienza, in un amore ed in un'eucaristia totale a Dio. Dio era la sua stessa vita. Ed Egli a sua volta ha donato a noi questa sua vita eucaristica. In Lui Dio è diventato la nostra stessa vita.

Nel pane e nel vino, il cibo che dobbiamo mangiare per vivere, è l'offerta di noi stessi, della nostra vita e del mondo intero a Lui perché il mondo siamo noi e in noi tutto il mondo è in cammino verso Dio.

L'uomo infatti è icona del mondo: è un *macrocosmo*, mentre il cosmo è un *macrouomo*. Nell'eucaristia avviene il movimento dell'adorazione; in essa ogni gioia e ogni sofferenza, ogni bellezza e ogni delusione, ogni fame e ogni sazietà si riferiscono alla loro fine ultima, escatologica ed infine assumono il loro senso. Si tratta davvero di un sacrificio, ma il sacrificio è l'azione più naturale dell'uomo, è il senso stesso della sua vita. L'uomo è un essere sacrificale perché trova la sua vita nell'amore e l'amore è un'azione sacrificale: è un mettere il valore, il senso stesso della vita nell'altro, è un dare vita all'altro e in questa donazione, in questo sacrificio trova il senso e la gioia della vita.

Offrendo a Dio il pane e il vino, gli offriamo il cosmo. E il cosmo diventa eucaristia, ossia mistero di amore. Con la discesa dello Spirito Santo si santifica e si rinnova il creato e l'uomo viene cristificato. Il mistero diventa la porta tramite la quale Cristo entra nell'uomo e nel mondo. C'è così l'inizio e l'inaugurazione del nuovo secolo, ma anche il cammino verso la Vita dell'Amore. L'offerta del mondo e di noi stessi a Dio ha luogo in Cristo e nella sua anamnesi perché egli stesso ha già offerto, tutto ciò che doveva essere offerto, a Dio. Lui che era la vita e la vita di tutti noi l'ha offerta a Dio. La Chiesa sono tutti quelli che sono stati accettati nella vita eucaristica di Cristo. Facendo la nostra offerta in sua memoria, scopriamo che in realtà non c'è più nulla da offrire, se non Cristo stesso che è la vita del mondo e la pienezza di tutto ciò che esiste. La nostra anamnesi è l'eucaristia di Cristo e l'Eucaristia è Cristo stesso che è insieme l'offerente e l'offerto. Cristo in questa sua salita eucaristica conduce tutti noi e tutta la nostra vita a Dio. Tutta l'anamnesi è un'azione di amore; la Chiesa scopre l'amore paterno di Dio, l'amore accolto da noi e che viene espresso nell'amore fraterno. La Chiesa sarebbe incomprendibile senza l'amore di cui essa è plasmata, amore che testimonia al mondo intero e che ri-presenta all'umanità. Infatti soltanto l'amore crea e trasforma: l'amore è l'inizio stesso del mistero eucaristico.

L'eucaristia è un'anafora, è una salita di noi stessi e della nostra offerta a Dio; è questo il senso della lunga preghiera eucaristica, preghiera di profondo ringraziamento che fa seguito all'invito del celebrante: *eleviamo i nostri cuori al Signore*. Il modo migliore infatti per custodire i doni di Dio consiste nel ringraziarlo di continuo. Lo stesso

ringraziamento rivolto a Dio con la divina liturgia è esso stesso dono grandioso di Dio, dono che ci rende familiari di Dio. L'anafora è la preghiera centrale della divina liturgia ed è impostata secondo la preghiera ebraica di *Berakoth*, azione di grazia o benedizioni. In questo momento ha luogo l'ascensione di tutta la Chiesa a Dio, la Chiesa diventa cielo. Che mi interessa il cielo, diceva il Crisostomo, se io stesso sono diventato cielo? Con l'eucaristia noi penetriamo l'escaton di Dio per cui stiamo al di là del tempo e dello spazio. Ecco perché l'eucaristia è lo stato dell'uomo perfetto; essa è vita di paradiso. L'eucaristia è l'unica autentica risposta dell'uomo alla creazione di Dio, alla redenzione e al dono del cielo. In realtà però l'unico essere eucaristico è Cristo stesso; lui è l'eucaristia del mondo intero⁴¹.

L'eucaristia è anche un sacrificio; essa è la continuazione del sacrificio di Cristo sul Golgota. Questo sacrificio però non è sanguinoso, ma la rappresentazione di colui che si è offerto una sola volta e per sempre sulla croce. Nell'eucaristia Cristo è colui che sacrifica, ma anche colui che è sacrificato. Cristo Salvatore nell'eucaristia, offre al Padre il suo corpo e il suo sangue sotto le specie del pane e del vino; che ciò sia vero, si evidenzia anche dalle stesse parole dell'istituzione dell'eucaristia: corpo spezzato, corpo dato e sangue versato per tutti. S. Paolo pure interpreta il mistero eucaristico come sacrificio quando parla degli idolotiti, ossia della permissione di mangiare o meno carne immolata ad altri sacrifici e della loro conseguente comunione con i demoni. L'eucaristia è comunione con Cristo; come la tavola dei demoni è sacrificio, così il banchetto del Signore è sacrificio. Anche la tradizione insiste continuamente sul carattere sacrificale dell'eucaristia. Sul Golgota e nell'eucaristia c'è la medesima persona di Gesù Cristo che è al tempo stesso l'offerente e l'offerto, il sacrificante/sacerdote e il sacrificato/vittima. La differenza è che sul Golgota Cristo offre e sacrifica direttamente la sua vita somatica, mentre nell'eucari-

⁴¹ *Dio è vivo. Catechismo per tutti scritto da un gruppo di cristiani ortodossi*, prefazione di C. Olivier, Torino 1989, 268-269; quest'ultimo evidenzia come l'anafora, a differenza della preghiera ebraica, è impostata trinitariamente: *la prima parte* è un ringraziamento al Padre per la Creazione; *la seconda parte* è un'anamnesi riconoscente dell'opera liberatrice e redentrice di Cristo, mentre *la terza parte* è un'epiclesi allo Spirito Santo affinché si possa ricevere da Lui la pienezza del regno.

stia lo fa indirettamente, ossia mediante il sacerdote, e lo fa in maniera mistica⁴². Nell'eucaristia non abbiamo una commemorazione e neppure una ripresentazione immaginaria del sacrificio di Cristo, ma il sacrificio reale; non è però un sacrificio nuovo, né una ripetizione del sacrificio del calvario perché l'Agnello è stato sacrificato una volta per tutte. Nell'eucaristia non si ripetono i diversi elementi del sacrificio, come l'incarnazione, la cena, la crocifissione, la risurrezione, l'ascensione, ma sono semplicemente resi presenti⁴³. Anche se il sacrificio del Calvario non si ripete mai, tuttavia la celebrazione eucaristica è molto di più che un'immagine simbolica o commemorativa di questo augusto mistero della salvezza. Si tratta, secondo Florovsky dello stesso sacrificio che viene continuato; c'è così una perfetta identità mistica. L'ultima cena di Gesù non viene semplicemente imitata o rappresentata, bensì continuata. In ambedue le cene, quella storica alla vigilia della passione e quella eucaristica, il ministro celebrante è lo stesso: il Signore nostro Cristo Gesù⁴⁴.

Non abbiamo due sacrifici indipendenti l'un l'altro: il sacrificio della croce e il sacrificio di Cristo sulla croce, perché il sacrificio dell'eucaristia dipende direttamente dal sacrificio della croce da cui attinge tutta la sua efficacia e tutta la sua esistenza. Il sacrificio della croce è un sacrificio assoluto, mentre quello dell'eucaristia è un sacrificio relativo. Il sacrificio della croce non dipende da nessun altro sacrificio; esso è sussistente in se stesso ed è da lui stesso che attinge ogni suo potere; il sacrificio della croce è autosufficiente e perfetto. Al contrario l'eucaristia non esiste in se stessa perché si fonda sul sacrificio della croce. L'eucaristia come sacrificio, è offerta a Dio, alla Santissima Trinità: al Padre, allo Spirito Santo e Cristo stesso. Il sacrificio dell'eucaristia è Cristo stesso, è offerto alla Trinità da Cristo stesso, ed è offerto anche a Cristo stesso. L'eucaristia è un sacrificio propiziatorio che viene offerto per tutti gli uomini⁴⁵. Il sacrificio eucaristico è un sacrificio espiatorio sia per i vivi che per i defunti⁴⁶; per questi

⁴² T. WARE, *L'Orthodoxie*, 383.

⁴³ Cf T. WARE, *L'Orthodoxie*, 384.

⁴⁴ G. FLOROVSKY, *Le corps*, 28-29.

⁴⁵ Cf P. TREMBELAS, *Dogmatique*, 244.

⁴⁶ Cf T. WARE, *L'Orthodoxie*, 383.

ultimi infatti si invoca la misericordia di Dio, ma è anche un sacrificio di lode per la bontà di Dio e di intercessione per ottenere i beni materiali e i beni spirituali.

Le parole di Cristo che il ministro proclama durante l'anamnesi ci dicono che in quel momento la Chiesa sta di fronte a Dio; non c'è più niente da portare con noi o da offrire a Dio al di fuori dell'auto-offerta di Cristo stesso, perché in essa ha trovato la sua pienezza ogni eucaristia, ogni anamnesi, ogni offerta, ossia la vita intera dell'uomo e del cosmo. Con l'anamnesi il nostro movimento di offerta e di salita ha raggiunto il suo vertice. In Cristo, l'Uno, in cui tutto esiste, noi ci troviamo al banchetto pasquale del Regno. Tutto quello che abbiamo offerto, il nostro cibo, la nostra vita e il nostro cosmo, l'abbiamo offerto a Cristo e come Cristo perché Egli ha preso su di sé la nostra vita, anzi Egli è la nostra vita. Ora tutto ritorna indietro a noi come dono della nuova vita e di conseguenza – necessariamente – come cibo. L'uomo comunicando col cibo eucaristico, il Cristo, viene cristificato.

Il rischio del teologo è quello di isolare il mistero dalla liturgia; come scienziato il teologo, isolando un aspetto si concentra su un suo fenomeno e passando dal generico al particolare, dal conosciuto allo sconosciuto, ne dà una determinazione che in realtà, invece di dare una risposta, ne suscita ulteriori interrogativi. Per la teologia ortodossa il punto chiaro invece è che tutta la liturgia è misterica (sacramentale), ossia un'azione trasformante, un movimento di salita che ci fa uscire da questo mondo per renderci partecipi del mondo futuro. Occorre uscire da questo mondo che ha condannato Cristo, che l'ha crocifisso, se vogliamo essere partecipi del mondo futuro. Il mondo futuro, però, non è un altro mondo, un mondo diverso da quello che Dio ha creato e ci ha donato. Il mondo futuro è lo stesso nostro mondo che in Cristo è stato creato perfetto, ma non ancora in noi. Il mondo futuro è il mondo portato a compimento da Cristo, è il mondo redento e riconciliato. Dio ha creato il mondo come nostro cibo, come cibo di comunione con Lui, come vita in Lui; per questo l'alimento nuovo della vita nuova che riceviamo da Dio nel suo Regno è Cristo stesso. Cristo è il nostro pane perché sin dall'inizio la nostra fame è stata la sua fame e tutto il nostro pane è stato un simbolo per Lui, un simbolo destinato a diventare realtà.

Cristo diventando uomo, è vissuto in questo mondo, ha mangiato ed ha bevuto e in questo modo il nostro cibo è diventato il suo corpo e la sua vita. A differenza di noi, però, la sua vita è stata assolutamente eucaristica, si è tutta trasformata in comunione con Dio ed è salita tutta al cielo. Ed ora Egli dal cielo condivide la sua vita gloriosa con noi. Abbiamo offerto il pane in anamnesi di Cristo perché conosciamo che Cristo è la vita e di conseguenza ogni cibo deve condurre a Lui. Ricevendo il pane dalle sue mani sappiamo che Egli ha assunto tutta la nostra vita, sappiamo che egli l'ha riempita con sé stesso, che l'ha fatta ciò che era destinata a diventare, ossia comunione con Dio, mistero del suo amore e della sua presenza⁴⁷.

È lo Spirito Santo che ci offre il pane e il vino come corpo e sangue di Cristo. Lo Spirito Santo suggella e compie il grande mistero trinitario dell'eucaristia. Da sempre la Chiesa ortodossa insiste nell'affermare che il transmutamento μεταβολης delle specie eucaristiche si compie con l'epiclesi dello Spirito Santo e non con le parole istituzionali di Cristo e questo perché il mistero ha un carattere escatologico; secondo la teologia ortodossa l'atto di consacrazione non è completato prima della fine dell'epiclesi per questo è proibito adorare le specie eucaristiche prima della conclusione dell'epiclesi che ha luogo con la proclamazione dell'Amen, perché nel caso contrario si avrebbe un'artolatria⁴⁸.

Lo Spirito Santo che è venuto il giorno della Pentecoste inaugura il Regno, il mondo venturo. Lo Spirito Santo ci porta sempre nell'al di là. Essere con lo Spirito Santo, significa essere con il cielo, ossia con il Regno di Dio che è gioia e pace nello Spirito Santo. Ogni divina liturgia è in realtà una continuazione del mistero della Pentecoste. Essa è il rinnovamento e la venuta dello Spirito Santo che è sempre presente nella Chiesa. La comunità nella celebrazione eucaristica prega affinché possa continuare ad essere Pneumatofora e che i doni consacrati

⁴⁷ L'eucaristia centro di amore e di comunione cristiana è un appello alla civiltà dell'amore affinché tutta l'umanità si trasformi in tavola eucaristica dell'umanità trinitaria: Cf O. CLÉMENT, *La communion*, 63.

⁴⁸ Cf T. WARE, *L'Orthodoxie*, 379-380; *Dio è vivo*, 272.

⁴⁹ Cf A. CALIVAS, *The Sacramental Life*, 40.

possano diventare una comunione con lo Spirito Santo⁴⁹. Che l'eucaristia, sacramento dei sacramenti e fondamento dei sacramenti, derivi la sua forza dalla Pentecoste lo si nota anche dal fatto che la *frazione del pane*, come compimento della Divinumanità, compare nella vita della Chiesa soltanto dopo la Pentecoste. È la Pentecoste, lo Spirito Santo, la forza dell'eucaristia⁵⁰.

Questa comunione con lo Spirito Santo viene evidenziata anche dall'uso dello *zeon* (ζέον). Infatti un po' prima della comunione il sacerdote unisce il pane con il vino per indicare l'unità delle due nature di Cristo, l'unità del suo sacrificio e della sua grazia che viene offerta ai fedeli. Il sacerdote nel dire *pienezza dello Spirito Santo e calore dello Spirito Santo* versa lo *zéon*, ossia acqua bollente, nella mistura del pane e del vino, simboleggiando lo Spirito Santo quale simbolo del calore d'amore uscito dal costato di Cristo sulla croce in modo che chi si accosta alla comunione, è come se si accostasse al costato donatore di vita del Cristo Crocifisso. Ecco perché Clément afferma che «il carattere pentecostale della liturgia è accentuato dal rito dello *zéon*: nel calice dove era stato preparato del vino tagliato con acqua (simbolo dell'unione delle due nature) si versa, dopo la consacrazione, dell'acqua calda, «fervore della fede piena di Spirito santo»⁵¹.

È lo Spirito Santo che realizza la comunione con Dio e il carisma. Ora, la realizzazione e la manifestazione del regno di Dio nell'Eucaristia non è una vita morale e neppure una vita misticista per questo l'eucaristia supera le potenzialità degli sforzi umani. L'eucaristia è dono, carisma, ricreazione della vita, rinnovamento delle possibilità di vita. Il carisma ci è stato dato e ci si dona nella carne e nel sangue di Cristo con l'unione reale tra creato e increato. Come la nostra stessa vita non è un nostro successo, bensì dono di Dio, così l'incorruttibilità della nostra vita mortale, è dovuta a Dio, allo Spirito Santo potenza e principio di vita; è lui che ce la comunica, è lui che fonda la nostra ipostasi personale come risposta esistenziale alla voca-

⁵⁰ Cf S. BULGAKOV, *La Sposa dell'agnello. La creazione, l'uomo, la Chiesa e la storia*, Bologna 1991, 423.

⁵¹ O. CLEMENT, *La Chiesa*, 84.

zione del suo amore folle, maniaco. È Lui che rinnova la nostra creaturelità edificando l'uomo nuovo, l'unione con Dio e con l'umanità nella carne di Cristo. Ora questo avviene appunto grazie all'intervento dello Spirito Santo. Come Egli è disceso sulla Vergine affinché Cristo divenisse carne, così ora discende in ogni banchetto eucaristico mutando il pane e il vino in corpo e sangue di Cristo. L'Amen dell'assemblea liturgica all'epiclesi proclamata dal presbitero, indica l'adesione collettiva all'Alleanza. In questo modo si chiede al Padre lo Spirito Santo, offrendogli l'*amen* che è lo stesso Cristo, per vivere in piena obbedienza al divin volere della vita che è Dio stesso.

Grazie all'azione dello Spirito Santo nell'eucaristia i fedeli, possedendo sin d'ora un germe profondo di unione con Cristo, sono orientati alla partecipazione dello stesso suo stato, ossia a quello del suo corpo che con la sua risurrezione per azione dello Spirito Santo è diventato luminoso, un corpo deificato. Il corpo di Cristo rappresenta l'eone futuro che comincia a trasfigurarsi nel più profondo di se stesso⁵². Nell'eucaristia sacrificio di Cristo, tutti i fedeli devono offrire al Padre il sacrificio di lode, perché ogni essere razionale riconosce in Lui il suo Creatore ed in lui pone la sua fiducia. Ora, Cristo divenendo uomo, in qualità di uomo ha elevato al Padre a nome di tutta l'umanità questo inno di lode; in Cristo tutta l'umanità si è restituita al Padre. Il sacrificio del Golgotha è stato la manifestazione estrema, esemplare di Colui che si abbandona totalmente al Padre riconoscendolo come Maestro e come Colui dal quale riceve l'esistenza. Cristo rimane in questo stato attirandoci verso il Padre⁵³. Solo nel sacrificio di Cristo, noi purificati da Lui, dal buon odore emanato dalla sua immolazione, possiamo accedere al Padre. Ora, i fedeli che si trovano in Cristo in questo continuo stato di oblazione anche loro possono a loro volta manifestare questo stato sacrificale e possono perciò accedere al Padre⁵⁴. Nella celebrazione eucaristica delle Chiese non avviene una nuova immolazione di Cristo, ma mediante essa il Cristo immolato una volta per tutte, espande il suo soave

⁵² Cf D. STANILOAE, *Théologie eucharistique*, 191.

⁵³ *Ibid.*, 194.

⁵⁴ Cf *ibid.*, 197-198.

odore rendendosi offerta permanente ai cieli, attualmente dinamica in qualità di Capo della Chiesa. Cristo Capo rimanendo unito alla Chiesa la riempie del suo stato di offerta nella quale continuamente la trascina. Nell'eucaristia, Cristo viene incontro alla Chiesa e la Chiesa a sua volta gli manifesta questa sua volontà di appropriarsi del suo stato di offerta continua al Padre. Il sacrificio estremo infatti è superamento di sé, uscita dall'egoismo, apertura al Padre, espressione di amore e di adorazione. È l'espansione generosa di se stessi e al tempo stesso l'accoglienza nel più profondo di se stessi della Presenza divina e della sua infinita generosità. Nell'oblazione di Cristo sono uniti tutti i fedeli; loro hanno così coscienza di essere uniti alla fonte della loro capacità di immolazione così come lo sono le membra unite alla testa. Nell'eucaristia si passa dal sacrificio al sacramento e vice-versa, per realizzare questo grande flusso di amore e di somiglianza. Nell'immolazione e comunione eucaristica, i fedeli uniti a Cristo e in dialogo con Lui, pur coscienti della loro unione, ma anche della loro distinzione vogliono in qualche modo ridurre quest'ultima per unirsi sempre più a Lui⁵⁵. Si potrebbe ritenere che a livello oggettivo la celebrazione eucaristica della comunità attualizza la stessa trasformazione ed immolazione del sacrificio di Cristo sul Golgota per tutto il genere umano, mentre a livello soggettivo, la comunione eucaristica indica la necessità che sente l'uomo che si decide in prima persona a favore di Cristo, di appropriarsi del suo sacrificio⁵⁶.

Nell'eucaristia si compie e si mantiene l'unità della Chiesa; anzi l'eucaristia realizza la Chiesa in quanto corpo mistico di Cristo. E questo perché il sacrificio ed il mistero dell'eucaristia è una realtà unificatrice; il prete o il vescovo ordinato che presiede l'eucaristia unifica il gregge, ma Cristo abbracciandoli tutti quanti li unifica al suo sacrificio offrendoli al Padre; Cristo li unifica anche con tutti coloro che nello spazio e nel tempo celebrano il suo mistero sotto l'intermediario dei preti e dei vescovi⁵⁷. Secondo i fratelli ortodossi coloro che sono nello scisma, non possono comunicare con i membri della Chiesa perché

⁵⁵ Cf *ibid.*, 199; specialmente, 200-201.

⁵⁶ Cf *ibid.*, 201.

⁵⁷ *Ibid.*, 203.

manca loro l'amore verso di essa; se si anticipa tale comunione per stabilire una intercomunione sentimentale e superficiale, ci sarà il rischio di indebolire nei fedeli il desiderio, la spinta verso l'unità reale delle Chiese; si scivola così verso un relativismo che si accontenta della situazione attuale facendoci abbandonare l'esigenza della più grande unità⁵⁸. Nell'eucaristia si realizza l'unità o meglio la comunione a tutti i livelli. Nell'esperienza liturgica della Chiesa, ma soprattutto nella liturgia eucaristica, si manifesta e si rivela il trionfo l'unità su tutte le separazioni del tempo. L'eucaristia appare perciò come il sacramento augusto di unità perché Cristo non può essere mai separato dal corpo. In questo senso sublime la Santa Cena è sempre e ogni volta che viene celebrata, una rivelazione maestosa del Cristo totale⁵⁹.

Secondo Florovsky, nella celebrazione eucaristica ha luogo l'arresto del tempo e quindi la sintesi armoniosa tra il terrestre e l'eterno: «Nell'esperienza eucaristica, per così dire, il tempo stesso si arresta, in una maniera mistica e misteriosa, *μυστικῶς*, *sacramentaliter*. La sintesi dell'eternità è veramente anticipata. Il tempo non divide più e non separa più coloro che vivono in Cristo, quelli che già riposano in pace e quelli che ancora lottano nel loro pellegrinaggio terrestre. La Chiesa militante e la Chiesa trionfante sono un'unica Chiesa e un solo corpo»⁶⁰. L'eucaristia non è un sacramento tra i tanti sacramenti quanto piuttosto il sacramento per eccellenza; essa è l'unico sacramento, il sacramento del Cristo perché essa è il corpo di Cristo, anzi il Cristo stesso, il Cristo totale; l'eucaristia è un evento cristologico e non soltanto una realtà che conferisce astrattamente la grazia di Cristo, quasi indipendentemente da Lui. L'eucaristia è la *prassi* della riunione nella quale si contempla, si ricapitola e si vive tutto il mistero di Cristo, la salvezza del mondo; ecco perché alla fine della liturgia il liturgo dice: ha superato il presente e l'hai compiuto Cristo Dio nostro, il mistero della tua economia⁶¹. L'eucaristia, afferma parimenti Bulgakov, «quan-

⁵⁸ *Ibid.*, 209-211.

⁵⁹ G. FLOROVSKY, *Le corps*, 29-30.

⁶⁰ *Ibid.*, 29-30.

⁶¹ Cf J. ZIZIOULAS, *Il creato*, 73-74.

tunque sia, secondo il conto attuale, uno dei “sette” sacramenti, per la sua importanza è però molto più di ciò: essa è il sacramento dei sacramenti, il sacramento centrale della chiesa»⁶².

L'anamnesis eucaristica, il sacramento dei sacramenti, anzi il fondamento di tutti i sacramenti, è l'attuazione e la permanenza della Divino-umanità, ossia di Gesù Cristo nella forza della sua incarnazione. Anche se l'eucaristia realizza la comunione di tutti i fedeli in Cristo, tuttavia, essa non è ancora pienamente compiuta, ma è certo che essa è la realizzazione del corpo della Chiesa, come corpo di Cristo, come realtà conciliare e comunitaria⁶³. I Padri della Chiesa hanno avuto questa intuizione profonda dell'unità; e l'eucaristia era concepita soprattutto sotto questo aspetto dell'intimità con Cristo. L'eucaristia è la rivelazione ultima del Cristo Totale e quindi il sacramento ultimo. Infatti, come spiegava già, il dottore eucaristico, Giovanni Crisostomo, tra il corpo e il Capo non si può dare nessun intervallo. L'eucaristia è il Cristo Totale e il sacramento ultimo perché dopo l'eucaristia non resta più niente a cui tendere. L'eucaristia è il centro mistico e la sorgente spirituale della Chiesa e della sua unità cattolica⁶⁴.

Nel banchetto eucaristico, che è l'estensione della Pasqua ebraica, ma anche della Pasqua di Cristo, si attua e si manifesta la Chiesa come comunione, convocazione. L'eucaristia, banchetto pasquale, non è più il passaggio di un solo popolo dalla schiavitù alla libertà, ma è il passaggio di tutto il genere umano dalla morte alla vita. Nella stessa carne di Cristo viene abbattuto il muro di divisione tra il creato e l'increato. Ora, lo stesso creato può esistere con lo stesso modo di esistenza dell'increato, ossia con il modo di vita nella sua essenza⁶⁵. L'eucaristia di Cristo e il Cristo dell'eucaristia è l'apertura che ci porta al banchetto

⁶² S. BULGAKOV, *La Sposa*, 422.

⁶³ Cf *ibid.*, 422-423.

⁶⁴ Cf G. FLOROVSKY, *Le corps*, 36.

⁶⁵ Cf A MONK OF THE EASTERN CHURCH, *Orthodox Spirituality. An Outline of the Orthodox Ascetical and Mystical Tradition*. Published for the fellowship of SS. Alban and Sergius, London 1957, 82.

teologia ortodossa contemporanea penso che sia utile rilevare come i due polmoni della Chiesa, corpo di Cristo Capo, arricchiscono veramente di ampio respiro non solo la Chiesa, Sposa di Cristo, ma il cosmo intero. Se l'unica sposa di Cristo respirasse anche storicamente in questa dimensione visibile con i suoi due polmoni potrebbe certamente essere di maggiore testimonianza a tanti fratelli non cristiani. In questo santo giubileo dell'anno 2000⁶⁷ della nascita di Cristo Gesù, Alpha ed Omega, principio e fine del cosmo, del tempo, dello spazio e della storia, possa Egli abbattere con più forza il muro di divisione per fare di nuovo anche storicamente e visibilmente delle due espressioni ecclesiali, orientale ed occidentale, una entità armoniosa e compatta pur nella loro multiforme diversità. Cristo, Signore cosmico ed eucaristico afferri le coscienze delle autorità cristiane di ambo le parti e con il fuoco divorante dello Spirito Santo sciolga ogni *iceberg* perché insieme uniti, cattolici ed ortodossi, possiamo penetrare l'escaton agapico del Padre e possiamo glorificare con tutte le nostre facoltà il suo santo mistero trinitario, acclamando al Padre, al Figlio e allo Spirito Santo: santo è Iddio, santo è il Potente, santo è l'Immortale a cui solo si deve ogni onore, gloria e benedizione nei secoli dei secoli, Amen!

⁶⁷ Facciamo nostra la recentissima preghiera universale della Chiesa della prima domenica di Quaresima, 12 marzo 2000 dedicata al perdono e alla confessione delle colpe commesse dai suoi Figli; mi riferisco in modo esplicito alla confessione della III colpa, quella che ha compromesso l'unità del corpo di Cristo acclamata da un rappresentante della Curia Romana: "Preghiamo perché il riconoscimento dei peccati, che hanno lacerato l'unità del Corpo di Cristo e ferito la carità fraterna, appiani la strada verso la riconciliazione e la comunione di tutti i cristiani"; il Signore esaudisca la preghiera del coraggioso, instancabile e profetico Santo Padre, Giovanni Paolo II: "Padre misericordioso, nella vigilia della sua passione tuo Figlio ha pregato per l'unità dei credenti in lui: essi però, contraddicendo alla sua volontà, si sono opposti e divisi, e si sono reciprocamente condannati e combattuti. Invochiamo con forza il tuo perdono e ti chiediamo il dono di un cuore penitente, perché tutti i cristiani, riconciliati con te e tra di loro in un solo corpo e in un solo spirito, possano rivivere l'esperienza gioiosa della piena comunione. Per Cristo nostro Signore. Amen"; vedi *Celebrazione eucaristica prima domenica di Quaresima* «Giornata di Perdono», Basilica Vaticana, 12 marzo 2000, Anno Santo, a cura dell'ufficio delle celebrazioni liturgiche del Sommo Pontefice, Città del Vaticano, Tip. Vaticana, 2000.

Summary: *This article is the second part of a paper presented at the Congress Christocentrism in Contemporary Theological Reflection. Problems and Prospects, held in the Pontifical Athenaeum Regina Apostolorum, Rome. This essay attempts to provide a deeper understanding of the role of Christocentrism in contemporary orthodox theology. The article aims at showing, on the one hand, the relationship between Christology and pneumatology, and on the other, at illuminating the presence and action of Christ in the Eucharistic mystery in the Orthodox Church.*

Keywords: Christology, Orthodox Church, Pneumatology, Theology

Parole chiave: Cristologia, Chiesa ortodossa, pneumatologia, teologia