



Trinità ed Eucaristia

Paolo Scarafoni, L.C.

1. La teologia, la liturgia e la vita cristiana

«Che senza il senso cristologico non si possa penetrare nel mondo della liturgia, si capisce con relativa facilità. Ma che, per entrare nell'intimità della liturgia, questo senso cristologico vada come abbinato al senso trinitario, ecco quanto a molti riuscirà assai meno chiaro»¹. Questa frase di Cipriano Vagaggini scritta prima del Concilio Vaticano II, può essere opportunamente ripresa nelle attuali circostanze di inizio del nuovo millennio, e riformulata sotto forma di domanda: il senso trinitario che ci permette di entrare nella intimità della liturgia, risulta oggi a molti più chiaro?

Vagaggini inquadrava in questo modo il problema dei cristiani del suo tempo: «oggi, tanti cristiani, anche sinceri e fervorosi, sono abituati a considerare la Trinità non solo come il mistero più augusto ed impenetrabile della nostra fede, ma anche come la realtà più metafisicamente astratta di tutte le nostre credenze e quindi come la più lontana dalla concretezza della nostra vita vissuta e una di quelle che, effettivamente, incidono meno profondamente nella psicologia religiosa di ogni giorno. Non si può negarlo: oggi il senso trinitario è molto debole»². Tali espressioni sono state riprese e condivise da molti altri teologi, e specialmente da K. Rahner, il quale afferma che non si può sorvolare sul fatto che «i cristiani, nonostante la loro esatta professione della Trinità, siano quasi solo dei “monoteisti” nella pratica della loro vita religiosa»³. Sembra che su questo punto egli ritenga opportuna una esplicita professione di fede, e non soltanto implicita, poiché «la chiara consapevolezza di fede nell'incarnazione non è ancora una prova che la Trinità significhi qualcosa nella devozione comune del cristiano»⁴.

¹ C. VAGAGGINI, *Il senso teologico della liturgia*, Paoline, Roma 1965⁴, 196.

² *Idem*, 197.

³ K. RAHNER, «Il Dio Trino. Il fondamento originario e trascendente della storia della salvezza», *Mysterium Salutis*, III, Queriniana, Brescia 1980³, 404.

⁴ *Idem*, 405.

1.1 *La presentazione del mistero di Dio nel contesto contemporaneo*

Che la strada nell'approfondimento del mistero di Dio per molti cristiani non sia stata tutta diritta, come poteva sembrare ai tempi di Vagaggini, è ben noto a chiunque sia rimasto in contatto con il popolo cristiano e abbia seguito gli eventi socio culturali degli ultimi quaranta anni.

Dal punto di vista della maturazione della fede, si è molto acuito il problema dell'ateismo, dapprima teorico e imposto sistematicamente o introdotto per mezzo di campagne culturali in larghi settori di popolazione cristiana, poi pratico e di indifferenza, accompagnato da un risveglio di una religiosità paganeggiante composta da credenze e pratiche relative a molteplici divinità e forze intra-mondane; il dilagare di questi ultimi fenomeni, insieme a un crollo della moralità cristiana nelle società più avanzate pone non pochi problemi di carattere pastorale e anche teologico. Ciò non toglie che piccoli settori della chiesa abbiano effettivamente approfondito il mistero cristiano di Dio, e riscoperto con una freschezza nuova, proprio perché antica, Dio Trinità, il Dio cristiano.

Dal punto di vista della partecipazione liturgica, specialmente eucaristica, il problema si è complicato, sia per le difficoltà derivate dai necessari periodi di adattamento a causa della riforma liturgica, sia per l'impressionante calo della pratica religiosa nei paesi tradizionalmente cristiani, dell'Europa occidentale e dell'Europa orientale.

Il modo di porre il problema di Dio suggerito da Vagaggini, e ampiamente ripreso nell'ambito della riflessione teologica successiva, è il seguente binomio: «nel formulare questo mistero, posso partire psicologicamente dall'unità della natura ed aggiungere poi mentalmente in un secondo tempo, quasi come correttivo alla prima affermazione, la trinità delle persone realmente distinte»⁵; oppure è «possibile formulare lo stesso mistero della Trinità, [...] seguendo il processo inverso, partendo, cioè, dalla trinità delle persone realmente distinte, Padre, Figliolo e Spirito Santo, e aggiungendo poi, in un secondo momento psicologico, che queste tre persone realmente distinte sussistono in una natura numericamente una»⁶. Anche se Vagaggini considera perfettamente lecite entrambe le impostazioni, nella coscienza dei limiti di ciascuna di esse, invita tuttavia a preferire il secondo modo di esposizione del mistero di Dio, perché maggiormente rispondente alle fasi psicologiche⁷ della presentazione del mistero

⁵ C. VAGAGGINI, *Il senso teologico della liturgia*, 197.

⁶ *Idem*, 199.

⁷ Capiamo questo termine «psicologico» nel senso filosofico: le fasi della concettualizzazione, cioè della coscienza chiara della realtà conosciuta.

colto dalla fede; invito, per altro, ampiamente seguito nella produzione teologica contemporanea. Le ragioni addotte sono di tipo scritturistico, di tipo storico e di tipo liturgico⁸.

Inoltriamo delle riserve su come sono presentati tali argomenti, consci che da parte dell'autore si tratta di brevissimi accenni. In concreto dal punto di vista scritturistico oggi siamo in grado di renderci conto che la predicazione di Cristo rivela progressivamente, in un contesto di monoteismo da Lui mai rifiutato, ma anzi pienamente confermato con le parole e la testimonianza⁹, la trinità delle persone. Se Cristo parla di Dio e mostra il suo volto nascosto, si riferisce però a qualcuno che è noto ai suoi interlocutori in modo autentico anche se incompleto.

Per quanto riguarda gli argomenti dal punto di vista storico, Vagaggini afferma che la presentazione di Dio a cominciare dalla sua unità non sia propria dei primi tempi, ma si sia sviluppata in conseguenza del pericolo dell'eresia ariana. Noi riteniamo invece che entrambe le impostazioni (dall'unità e dalla trinità) fossero presenti fin dall'inizio, nella predicazione e nella catechesi cristiana, sia per le comunità provenienti dal mondo ebraico, sia per i convertiti dal paganesimo. In modo particolare gli apologeti hanno incentrato il discorso sull'unità di Dio, di fronte a un mondo politeista, così da far risaltare nel giusto contesto di un unico Dio trascendente la figura di Cristo, del Padre suo, e dello Spirito Santo¹⁰. Per questo ci sembra forzato individuare solamente nel secondo modo (dalla trinità delle persone realmente distinte) il modo «più primigenio e irenico, perché è quello in cui fu presentato dapprima il messaggio trinitario alla semplice fede dei credenti ed è quello in cui è tuttora prevalentemen-

⁸ Cfr. C. VAGAGGINI, *Il senso teologico della liturgia*, 200-209.

⁹ Oggi non è più possibile scrivere un libro su Gesù Cristo come ha fatto C. Duquoc, *Gesù, uomo libero. Lineamenti di Cristologia*, Brescia 1974. Cristo è presentato come colui che entra in contrasto con la religione del suo tempo per stabilire un nuovo messianismo. In realtà il contrasto di Cristo con i capi del popolo e i farisei è appunto sulla interpretazione deformata della rivelazione; in numerose occasioni Cristo invita a riscoprire il progetto originario del Padre. Qualora conoscessero veramente il Padre, senza le deformazioni aggiunte, riconoscerebbero anche Lui. La sua novità si pone nella continuità. La salvezza che egli offre si colloca all'interno della cornice del monoteismo giudaico.

¹⁰ Nel secondo secolo possiamo citare Giustino, Taziano e Atenagora, i quali polemizzano contro il politeismo e presentano la superiorità del monoteismo, di un unico Dio che è «Padre» nel senso che è creatore del mondo in quanto trascende il mondo. Il discorso su Cristo e lo Spirito Santo si innesta dopo questa prima presentazione. Non dimentichiamo che il valore di questi argomenti vengono suggellati dal fatto che «mentre gli apologeti scrivono, per tutto l'impero, un giorno qua, un altro là, non cessa di correre il sangue dei martiri. [...] Nelle opere degli apologeti sentiamo la voce stessa dei martiri, così come a volte negli atti dei martiri riecheggiano le stesse ragioni degli apologeti» (D. RUÍZ BUENO, *Padres Apologetas griegos*, BAC, Madrid 1996, 97. La traduzione è nostra).

te presentato a questa stessa semplice fede, e praticamente vissuto, nella liturgia»¹¹. Quella fede semplice dei credenti dei primi anni del cristianesimo era la fede di chi era ebreo o pagano, e quindi supponeva una pre-comprensione di Dio con cui si doveva confrontare e sulla quale in qualche modo si fondava; la fede semplice non può essere idealizzata.

Anche dal punto di vista liturgico appare eccessivamente unilaterale insistere sulla maggiore autenticità della presentazione a partire dalle persone trinitarie: il fatto stesso che nella formula del battesimo, di per sé innovativo come rito rispetto al culto ebraico, si dica l'espressione «nel nome», così tipica della tradizione ebraica per riferirsi a Dio unico, non suggerirebbe una precedenza psicologica della distinzione delle persone. La necessità anzi di usare anche l'altra formula battesimale, pienamente valida, soprattutto in ambiente ebraico, del battesimo «nel nome di Gesù Cristo» (*Atti 2,38*), che non richiama esplicitamente le persone della Trinità singolarmente, conferma proprio in un senso «psicologico» la vigenza di una visione unitaria e monoteista del Dio dei cristiani¹², nella quale si inserisce l'elemento salvifico specifico che progressivamente dischiuderà la realtà trinitaria di Dio.

In conclusione, pur considerando assai necessaria la chiara ripresa della presentazione a partire dalla trinità delle persone, ci sembra opportuno indicare di non rifiutare a priori l'altra presentazione, che in molti casi, nelle circostanze della evoluzione della cultura attuale, potrebbe essere valida e opportuna, al fine di una maggiore apertura nei confronti del mondo.

Da un punto di vista teologico sembra che gli sviluppi attuali confermino le osservazioni che abbiamo appena fatto sulla opportunità di utilizzare entrambe le presentazioni del mistero di Dio. Nel bel volume di saggi sullo stato attuale della teologia trinitaria, curato da Christoph Schwöbel, *Trinitarian Theology Today*¹³, I.U. Dalferth afferma che i due punti più importanti della teologia del ventesimo secolo sono il recupero della dimensione escatologia e la rinascita della dottrina trinitaria¹⁴. «Oggi, dopo dozzine di libri e articoli sulla Trinità, ci possiamo ancora domandare sulla sua intelligibilità, ma difficilmente possiamo parlare ancora di dimenticanza»¹⁵. La grande battaglia

¹¹ C. VAGAGGINI, *Il senso teologico della liturgia*, 200.

¹² La doppia possibilità di formule dimostra che per il mondo ebraico la formula esplicitamente trinitaria era molto forte e forse in alcuni casi poteva essere resa più accessibile da una generica adesione a Gesù Cristo, cioè in chiave strettamente salvifica, senza implicare una esplicita riformulazione del monoteismo. Nella *Didachè* si usa sia la formula trinitaria (VII,1) sia «nel nome del Signore» (IX,5).

¹³ C. SCHWÖBEL (ed.), *Trinitarian Theology Today*, T&T Clark, Edinburgh 1995.

¹⁴ I.U. DALFERTH, «The Eschatological Roots of the Doctrine of the Trinity», in C. SCHWÖBEL (ed.), *Trinitarian Theology Today*, 147.

¹⁵ *Idem*. La traduzione è nostra.

che hanno affrontato i teologi, afferma il teologo di Francoforte, è stata quella della dicotomia ereditata dal secolo scorso, condizionato dall'illuminismo, fra teismo e ateismo. Il problema è particolarmente evidente, egli dice, nella teologia del mondo tedesco, e colà è anche molto vivo il dibattito per uscire da questo vicolo cieco; vengono esaminate varie proposte; quella di E. Jüngel è di saltare fuori dal dilemma fra teismo e ateismo e di ritornare al Dio dei cristiani, cioè il Dio Trinità, sottolineando in Dio le categorie di «relazione» e «amore». Moltmann accentua il collegamento fra Dio e storia, all'interno del quale acquista senso il discorso trinitario; egli introduce l'elemento della storicità in Dio stesso come dispiegamento della Trinità nelle successive fasi, la qual cosa però suscita perplessità nello stesso Dalferth, che vuole evitare il rischio di triteismo; Pannenberg allora sposta verso il futuro la piena manifestazione e realizzazione di Dio nella sua Paternità, laddove lo Spirito Santo riunisce nella comunità la reciproca distinzione fra il Padre e Figlio. Dalferth, non pienamente soddisfatto dell'apporto di Pannenberg, il quale nonostante le sue pretese non supererebbe il rischio di triteismo, espone anche il pensiero di F. Wagner, il quale auspica un ritorno alla concezione di Dio come assoluto (di stampo hegeliano), a partire dalla categoria di «autodeterminazione»; egli pretende in tal modo di poter affermare che il Dio dei cristiani è l'unico vero Dio, e distinguerlo da un dio particolare di un gruppo o una tribù. A prescindere dal metodo e dal riferimento filosofico usato da Wagner, la sua indicazione è autentica: la fede e la confessione dei cristiani esprime specificamente la pretesa universale. Il movimento anti-teista, conclude Dalferth, e l'orientamento cristologico rivelatore del Dio trinitario, non può prescindere però dalla affermazione della universalità della verità su Dio¹⁶.

Le ultime osservazioni di Wagner, raccolte nella relazione di Dalferth sulla situazione della teologia trinitaria riformata germanica, indicano un progressivo cambiamento della problematica sopraggiunto nell'ultimo decennio: vengono messe in discussione l'identità e la validità stesse del cristianesimo nella sua pretesa universale, di vera religione. Siamo di fronte all'indifferentismo dilagante a causa del quale molti credenti hanno preferito il mondo e le sue consolazioni terrene; sempre più consistente è la dispersione di buona parte di quello che era il mondo cristiano, la chiesa, in gruppi e gruppuscoli di credenze, sette e nuove religioni, oltre al diffondersi nel mondo culturale tradizionalmente cristiano di altre grandi religioni, come l'islam e le religioni orientali. Anche la riforma liturgica, purtroppo, di fatto coincide con il crollo della pratica.

¹⁶ I.U. DALFERTH, «The Eschatological Roots», 156.

L'elemento escatologico nella presentazione di Dio, così fortemente sottolineato da Pannenberg e dallo stesso Dalferth, è il sintomo chiaro di una esigenza di verità e di validità definitive del rapporto con Dio (e quindi di Dio stesso) per la dimensione storica in cui ci troviamo, quale senso di essa, e al di là di essa.

Dalle precedenti osservazioni e dalle tendenze del pensiero teologico contemporaneo, possiamo dunque cogliere indicazioni preziose per una possibile presentazione di Dio all'uomo e al cristiano di oggi: nella sensibilità dell'uomo occidentale contemporaneo è venuta meno in modo evidente la coscienza della creaturalità, la quale non è una semplice percezione di causalità o dipendenza, ma molto di più. L'uomo contemporaneo molto spesso non riesce a cogliere con chiarezza, e con valore di senso per la sua vita, la trascendenza di Dio, il *diastema*¹⁷ esistente fra Dio creatore, e la propria condizione di creatura, nella quale sono implicati i misteri della grazia e della libertà. Da qui l'abbandono della lode a Dio e dell'azione di grazie, anima della liturgia¹⁸, concetti che per molti oggi restano teorici, relegati ai manuali di liturgia e sacramentaria, o appannaggio di pochi; e da qui che in certi casi, di quello che resta di liturgia si preferisca accentuare il senso della comunione intesa come «stare insieme», della partecipazione nel senso di «intervento e protagonismo», di «gioia» come «contentezza per l'incontro»¹⁹. Molti cattolici non distinguono più la differenza fra «celebrare l'eucaristia» dal partecipare invece a una meditazione o una preghiera di gruppo con canti, o entrare semplicemente in chiesa durante un momento libero e di tranquillità.

Queste osservazioni confermano il nostro suggerimento di considerare come possibili e opportune entrambe le possibilità di presentazione del mistero di Dio: a partire dall'unità e a partire dalla trinità delle persone singolarmente, a seconda delle circostanze. La presentazione dall'unità può essere oggi molto opportuna non tanto per evitare il pericolo dell'arianesimo (come diceva Vagaggini), quanto per evidenziare il punto iniziale del rap-

¹⁷ Cfr. E. PEROLI, *Il Platonismo e l'antropologia filosofica di Gregorio di Nissa*, Vita e Pensiero, Milano, 1993, 43-51. «Il diastema appare come la misura entro cui la sapienza divina ha circoscritto ogni cosa secondo il giusto accordo dell'universo. [...] Il *diastema*, quindi, determina nel modo più intimo la finitezza dell'essere in quanto creato. [...] Di fronte al *diastema* sta solo la *adiastatos physis* di Dio; solo in Dio, infatti, è esclusa ogni *diastasis*» (44-45).

¹⁸ Cfr. *Sacrosantum Concilium*, 6, 7, 8, 10. «La liturgia è il culmine verso cui tende l'azione della Chiesa e, insieme la fonte da cui promana la sua virtù. Poiché il lavoro apostolico è ordinato a che tutti, divenuti figli di Dio mediante la fede e il Battesimo, si riuniscano in assemblea, lodino Dio nella Chiesa, prendano parte al Sacrificio e alla mensa del Signore» (10).

¹⁹ Cfr. DELGADO, O., «Formación litúrgica en los seminarios», *Bulletin de Saint Sulpice* 23 (1997) 58-61.

porto dell'uomo nei confronti di Dio, ossia la creaturalità, condizione indispensabile per la lode e per l'azione di grazie a causa delle *magnalia Dei*. In questo senso ci sembra che ci avviciniamo molto alla situazione in cui si verificava la predicazione del Signore nel mondo ebraico²⁰, e la predicazione dei primi discepoli²¹ e degli apologeti²² nel mondo pagano. Nella liturgia, sia nelle espressioni, sia nel contenuto profondo, si trova la contemporanea presenza dei due aspetti: quello della unità trascendente di Dio con la creaturalità dell'uomo, e quello della trinità delle persone manifestata nell'azione divina. Qualora se ne accentua una senza l'altra, si altera la natura di tale realtà. Nella mente delle persone, nel processo «psicologico», l'assenza della chiara percezione della infinita trascendenza divina e della propria condizione di creatura, rischia di banalizzare e ridurre a livello di mito, di simbolo o di parabola le relazioni trinitarie e l'azione delle persone della Trinità, provocando quindi l'effetto contrario a quello che inizialmente si voleva pretendere. Ripetiamo che le circostanze in cui agiamo debbono indicarci la strada più opportuna da seguire²³.

²⁰ Gesù Cristo si rivolgeva a Dio unico e lo chiamava Padre, e invitava i suoi discepoli, e tutto il popolo di Israele, a tornare a Dio uno e unico e a considerarlo Padre. Non si pone in una situazione di contrasto con il Dio unico, ma è proprio a partire dalla relazione con quel Dio, autenticamente corrisposta e vissuta come sue creature, che Egli concede la grazia di conoscere e capire pienamente la realtà trinitaria. La sua condizione di Figlio significa essere una cosa sola con quel Dio unico che è il Padre. L'unità di Dio è quindi fortemente centrata sul Padre. La successiva distinzione fra *natura e persone*, operata nella riflessione teologica soprattutto per opera dei Cappadoci, come mette in evidenza J.D. Zizioulas («The Doctrine of the Holy Trinity: The Significance of the Cappadocian Contribution», in *Trinitarian Theology Today*, 44-60), non deve far dimenticare però la chiara identità di quella natura divina con il Padre stesso, in primo luogo a modo di fonte e origine, e poi con il Figlio e con lo Spirito Santo.

²¹ Discorso di S. Paolo all'Areopago di Atene (*Atti* 17, 22-31) e a Listra (*Atti* 14, 15-17).

²² Cfr. nota 10.

²³ Coincidiamo con il seguente pensiero di C. Schwöbel («Christology and Trinitarian Thought», in *Trinitarian Theology Today*, 138-139) in cui si vede anche bene l'elemento della trascendenza divina e il collegamento con la vita reale e liturgica della comunità ecclesiale: «Affrontando il compito di una Cristologia riflessiva a partire dalla vita della comunità cristiana in cui Cristo è acclamato, professato, e proclamato, la Cristologia parte dall'interno della comunità, che vede se stessa come una parte della divina economia, in quanto essa celebra l'essere trinitario di Dio come la condizione del proprio essere e riconosce la propria partecipazione nella vita del Dio uno-trino per mezzo della grazia, nella propria testimonianza e nella pratica eucaristica. Allo stesso tempo la comunità distingue se stessa dalla vita trinitaria di Dio precisamente per la sua adorazione e proclamazione di essere testimone di Dio, Padre, Figlio e Spirito come fondamento di ogni essere, significato e verità in quanto fonte, agente e realtà di salvezza» (la traduzione è nostra).

1.2 La Trinità economica: quale collegamento per il cristiano di oggi?

Ci sembra pienamente valida anche oggi, nella impostazione di Vagaggini che tanto successo ha riscontrato, la grande importanza attribuita alla azione trinitaria, cioè alla economia trinitaria (o Trinità economica) nei confronti dell'umanità. È in questa economia (creazione, redenzione, santificazione, escatologia) che si manifestano e si chiariscono per noi le persone trinitarie. Questa relazione di Dio con l'umanità viene narrata, cantata, lodata nella scrittura, nella liturgia e nella predicazione viva dei cristiani. Si tratta di Dio conosciuto, creduto, amato e partecipato dall'uomo. Su questo punto ci sembra che si concentrano progressivamente i consensi di tutti i teologi e specialmente dei cristiani comuni. Dio, che è Padre Figlio e Spirito Santo è Dio conosciuto e amato oggi, dal quale siamo amati oggi, e Lui lodiamo e a Lui ci ricongiungiamo. La liturgia esprime ciò, perché la fede crede questo, e l'amore vuole ardentemente questo, e la speranza lo cerca con fiducia. «Nella liturgia, come nella Bibbia, il Dio vivente ci svela il suo essere (*theologia*) attraverso il suo agire: attraverso la creazione, la rivelazione, la storia della salvezza (*oikonomia*), la Chiesa. Egli si mette al lavoro così come è cioè in modo trinitario; egli si rivela attraverso suo Figlio e in lui, e il suo Figlio si rivela nello Spirito. Perciò la liturgia, nella quale risplende il piano divino della salvezza è, come la fede cristiana, essenzialmente trinitaria»²⁴. Dio vivo per noi oggi è l'unico Dio che possa essere veramente descritto e capito; senza timori e sospetti che non sia il vero Dio. Quella «fede semplice», a cui appella Vagaggini come criterio di validità, mi sembra il punto di convergenza a cui molti felicemente approdano, nel senso di una fede viva in Dio vivo che ha senso per noi oggi.

La fede viva è storica e si nutre della storia ma allo stesso tempo trascende la storia: ha come punto di riferimento primo Gesù Cristo, il quale ci permette di chiamare Dio «Padre», in forza del suo «Abba». Su questo aspetto ci sono diverse accentuazioni. Alcuni si preoccupano di sottolineare che non è la «natura» il punto di partenza della fede cristiana ma la «storia»: «Il rito della eucaristia non rientra nei riti "religiosi" che intendono "riconoscere" il trascendente e quindi "unire" in qualche modo l'uomo alla divinità. Propriamente il rito dell'eucaristia intende professare la fede in un personaggio della storia, Gesù di Nazaret, al quale coeurentemente, attraverso la comunione dell'Eucaristia, s'intende legare la propria esistenza come condizione necessaria – e quindi "mediazione" – per arrivare a Dio. Di conseguenza appare evidente che l'Eucaristia porta

²⁴ A. HAMMAN, «La Trinità nella liturgia e nella vita cristiana», *Mysterium Salutis*, III, 169.

a compimento l'ispirazione "storica" della religione biblica, che dedivinizzando la natura, compresa la "natura" dell'uomo, intende la questione religiosa fundamentalmente come storia della libertà, della libertà di Dio che si presenta in Gesù Cristo e della libertà dell'uomo, chiamato a prendere posizione per Dio in Gesù Cristo; ma più precisamente, della libertà di Dio che si è presentato in Gesù Cristo – l'Eucaristia infatti puntualizza la conclusione della vicenda storica di Gesù Cristo, cioè il suo sacrificio –; e della libertà dell'uomo che si è determinata, evidentemente con riconoscenza, alla comunione con Gesù Cristo»²⁵. In questa visione viene messo in evidenza il collegamento con la morte di Cristo, dato storico, constatato e visto, sul quale ci innestiamo noi cristiani in continuità storica e anche in «prolessi storica», se ci è concessa l'espressione, cioè quella morte nella storia è il punto di arrivo di ogni storia.

L'impostazione a cui abbiamo appena accennato, si vuole collocare probabilmente in una posizione dialettica nei confronti di quella sostenuta da altri, più tradizionale, che affonda le sue radici fin dalla patristica classica del quarto e quinto secolo, sia greca che latina: il mistero della comunione dell'uomo con Dio è concepito come il mistero della unione delle due nature, quella divina e quella umana; ciò viene realizzato in Cristo, nella incarnazione²⁶. In questo senso i padri parlavano proprio della divinizzazione della natura umana, grazie alla partecipazione in quella divina. Lo studio del Cristo parte dalla sua divinità, e contempla da un punto di vista «metafisico» il mistero della incarnazione, tanto che viene privilegiata la contemplazione del Cristo risorto e Signore, nel quale è possibile vedere con chiarezza l'umanità assunta pienamente nella divinità. Dalla patristica questa posizione si è affermata anche nella scolastica occidentale e nella teologia ortodossa orientale, con diverse sfumature. Questo punto di osservazione del mistero cristiano, se può essere valido per uno stile di vita prevalentemente monastico, rischia di essere eccessivamente «astratto» e meno incisivo per un cristianesimo pienamente impegnato con il mondo e la

²⁵ G. COLOMBO, «Problematica della "celebrazione dell'Eucaristia"», in G. ANGELINI, G. AMBROSIO, I. BIFFI, F. BROVELLI, G. COLOMBO, B. MAGGIONI, *Celebrare l'Eucaristia*, LDC, Torino 1983, 25.

²⁶ Sarebbe un errore pensare che la patristica è ricaduta in un concetto di natura di tipo pagano, e quindi ha riproposto una ritualità pagana. Nella mentalità patristica proprio la maggiore differenza fra le due nature, divina e umana, e la loro misteriosa unione, richiama alla adorazione e alla meraviglia nei confronti di Gesù Cristo. «Di fatto, l'interpretazione patristica, che solo incautamente può essere accusata di essere ricaduta nella "ritualità pagana o precristiana", pur protesa a sottolineare sopra tutto l'efficacia della celebrazione eucaristica e in particolare la sua capacità di unire a Gesù Cristo, ha compreso il momento cultuale cristiano, in particolare della celebrazione eucaristica, come celebrazione dell'azione di Gesù Cristo» (*Idem*, 17).

storia. Da qui l'insistenza della posizione «storicista» sulla continuità storica con la Rivelazione, e specialmente con la morte del salvatore, punto di avviamento del cristianesimo, anche nella celebrazione liturgica: «che senso può avere il momento culturale e quindi la celebrazione eucaristica, come momento particolare dell'esistenza cristiana, se l'esistenza cristiana è un "sempre" e un "tutto"? L'interrogativo si è definito in modo sempre più nitido fino a diventare provocante in epoca moderna, a mano a mano che l'esistenza cristiana [...] perdeva il suo carattere tendenzialmente monolitico e univoco, derivato fondamentalmente dall'esperienza monastica o clericale e, in connessione col fenomeno storico dell'affermarsi del laicato nella Chiesa»²⁷. La Chiesa è venuta in contatto con la «cultura secolarizzata o della secolarizzazione. [...] Il termine allude inequivocabilmente a una cultura che ha spostato il suo punto di orientamento dalla natura alla storia, dal mondo all'uomo»²⁸. Tuttavia «la questione ineludibile è se la comunità ecclesiale del decennio ha assunto criticamente la cultura secolarizzata, come era suo preciso compito, o invece ne è rimasta succube»²⁹. L'accentuazione storica inoltre non sembra in grado di rispondere al problema del male, del peccato e della morte, nei confronti dei quali la libertà non sembra in grado di offrire una soluzione.

Nella sensibilità contemporanea assistiamo a una reazione culturale e anche ecclesiale alla impostazione prevalentemente storica, la quale se da una parte esalta la libertà, d'altra parte rimane nei limiti imposti dalla storia, entro la quale solamente si può muovere. Alcune reazioni segnano un ritorno alla religione «naturale» e a una divinizzazione della natura in senso pagano, che comporta di fatto una nuova prigionia, imposta dalla natura, e pertanto un vero distacco dal cristianesimo: le tecniche di meditazione, le sette, la «new age». Al di là dei limiti di tali manifestazioni, dobbiamo cogliere sempre le indicazioni valide; non possiamo dunque contrapporre natura e storia, con la pretesa di eliminare l'una o l'altra, perché prima o poi si prendono la rivincita, imponendo una prigionia all'uomo.

Altre impostazioni sono più promettenti: esiste un filone che pensa di ripartire dal Cristo risorto, il quale trascende la storia, ma è incontrabile nella storia per mezzo della fede, e, sotto questa prospettiva, da ogni uomo che è nella storia. Non viene dimenticata la passione e la morte storica del Cristo. La resurrezione si erge dalla storia al di sopra di essa, e dal suo punto che è un presente continuo, entra in contatto mediante il dono della fede, con tutti gli uomini, di tutti i tempi, così come entrò in contatto con i primi

²⁷ *Idem*, 11.

²⁸ *Idem*, 12.

²⁹ *Idem*, 14. Il «decennio» a cui si riferisce è il 1965-1975.

discepoli dopo la pasqua. Per il cristiano partire dalla morte di Cristo è indispensabile, ma rimane insufficiente perché la morte non garantisce la continuità storica, ma anzi ne significa la rottura; con la morte c'è un reale buio, una interruzione che siamo incapaci di colmare. La storia quindi non sembra essere sufficiente a se stessa. Ci deve essere un principio di vita più grande, che polarizzi la morte verso di sé, che risucchi la morte stessa. Questa è l'azione divina della risurrezione, che oltrepassa ciò che è storico, e la sconfitta della storia costituita dalla morte, ma che è capace di portare la storia e la morte verso la vita. Questa visione era già stata proposta da San Giovanni, il quale anticipava la resurrezione nella morte, e inseriva questa forza divina della risurrezione fin dal processo della morte: «bisogna che sia innalzato il Figlio dell'uomo, perché chiunque crede abbia la vita eterna» (Gv 3,14-15); «quando sarò elevato da terra attirerò tutti a me» (Gv 12,32); «se il chicco di grano caduto in terra non muore rimane solo; se invece muore, produce molto frutto» (Gv 12,24). Il valore salvifico della croce e della morte è in connessione con la risurrezione che è presente in esse. Allora più che nella mutabilità del divenire storico, o più che nel futuro come «professi», la comunione salvifica con Dio può essere vista nel presente. La croce viene raggiunta adesso, oggi come ieri, nel suo valore salvifico, attraverso la risurrezione, perché essa è presente nella risurrezione³⁰. In questa posizione vengono riprese sia le esigenze bibliche della storicità dell'azione divina, in Cristo, sia il meglio della tradizione patristica, che in continuità con la Scrittura contempla il Cristo che trascende la storia. La storia allora vede un fine e un compimento che esiste già ora in Gesù Cristo: «I diversi atti di Dio in favore del popolo eletto ebbero luogo in vista di un compimento futuro. Considerati nel loro complesso, essi rappresentarono un dinamismo verso una meta finale, un'assimilazione progressiva a Dio, avente come scopo una piena partecipazione alla vita e alla presenza divina. A dire il vero Dio fu spesso costretto a scrivere diritto su righe storte. Eppure i suoi atti non furono/sono mai slegati gli uni dagli altri e tanto meno arbitrari. Paolo è in grado di leggere una conclusiva unità divina all'interno dell'attività incessante di Dio per la salvezza dei giudei e dei gentili (Rom 9-11), anche se è costretto ad ammettere il carattere profondamente misterioso del dipanarsi di questa storia (Rom 11,33-35)»³¹. Nella risurrezione di Gesù riconosciamo la realizzazione dell'azione divina nei confronti degli uomini: «l'attività divina operante a partire dalla incarnazione costituisce un dinamismo tendente al suo compimento futuro, e cioè alla piena partecipazione di Cristo alla presenza di-

³⁰ Alla base della visione dell'Eucaristia come *sacrificio*, sta proprio e in primo luogo questa connessione con il sacrificio eterno, già meditato nella lettera agli Ebrei, il quale «riporta» in un senso di identità e continuità al sacrificio della croce.

³¹ G. O'COLLINS, *Cristologia*, Queriniana, Brescia 1997, 113.

vina, allorché egli sederà alla destra di Dio (per es. *Rom* 8,34) dopo avergli sottomesso tutte le cose (*I Cor* 15,20-28)³². Si tratta della stessa visione presentata dal Concilio Vaticano II (*Lumen Gentium*, 48): «Cristo infatti innalzato da terra, attirò tutti a sé; risorto dai morti, inviò sui discepoli il suo Spirito vivificante e per mezzo di lui costituì il suo corpo, la Chiesa, quale universale sacramento di salvezza; assiso alla destra del Padre, opera incessantemente nel mondo per condurre gli uomini alla Chiesa e per mezzo di essa unirli più intimamente a sé e renderli partecipi della sua vita gloriosa nutrendoli con il suo Corpo e il suo Sangue. [...] Tuttavia fino a quando non vi saranno cieli nuovi e terra nuova, nei quali avrà stabile dimora la giustizia, la Chiesa pellegrina, nei suoi sacramenti e nelle sue istituzioni, che appartengono al tempo presente, porta l'immagine passeggera di questo mondo e vive tra le creature che gemono e soffrono fino ad ora nelle doglie del parto e attendono la rivelazione dei figli di Dio».

In conclusione la resurrezione esprime il rapporto fra Dio e la storia degli uomini in senso dinamico, come la culminazione di una azione di Dio, che è trascendente e immanente, molteplice e unitaria allo stesso tempo; che si intreccia con le azioni libere degli uomini, ma allo stesso tempo vuole imprimere il senso e la direzione a tutta la storia, a ogni storia umana. La resurrezione è l'azione di Dio più alta e potente, non accessibile all'uomo (come neanche è accessibile l'atto di creare), eppure raggiungibile nei suoi frutti di comunione. Una azione libera e sovrana, rispettosa e delicatissima.

Nella risurrezione raggiunge la sua massima espressione l'azione divina in quanto trinitaria. Cristo è stato risorto dal Padre, con la forza dello Spirito Santo, il quale è anche effuso su tutti gli uomini che si uniscono a Lui nella filiazione divina adottiva³³.

2. La Trinità e l'Eucaristia

2.1 L'azione trinitaria e l'Eucaristia

Desideriamo ora esporre alcuni punti che si riferiscono direttamente all'Eucaristia. Il primo è l'*azione trinitaria*. L'eucaristia va vista come un'azione della Trinità. Possiamo distinguere in questo senso almeno tre aspetti: la celebrazione eucaristica nel suo insieme è vista come un'azione della Trinità;

³² *Idem*, 114.

³³ F.X. DURRWELL, *Il Padre*, Città Nuova, Roma 1998³, 25-27; 77-83.

l'azione intesa come l'atto di trasformazione delle specie nel corpo e sangue del Signore Gesù Cristo; l'azione che realizza la comunione con Dio del popolo in Cristo presente sotto le sembianze del sacramento.

Per quanto riguarda la teologia occidentale, dobbiamo necessariamente fare riferimento agli studi di Yves Congar³⁴. Possiamo considerare come suo interlocutore nella teologia orientale Paul Evdokimov³⁵.

La liturgia eucaristica è tutta un'azione divina, della Trinità, dall'inizio alla fine³⁶. Si può dire che l'azione realizza la presenza, e allo stesso tempo è espressione certa della presenza, come vedremo meglio più avanti. Infatti la celebrazione è un *memoriale* (*ziccaron*)³⁷ che attualizza le azioni divine della salvezza, che raggiungono il loro culmine nella incarnazione, vita, morte e risurrezione, e ascesa al cielo del Signore Gesù Cristo, nelle quali viene operata la nostra salvezza. L'eucaristia è dunque l'attualizzazione dell'azione divina di salvarci. In una visione globale che trascende il tempo, l'eucaristia presentando il culmine della salvezza, non cancella tutte le azioni di Dio nella storia, ma anzi le esalta e le concentra verso il loro ultimo scopo: la comunione dell'uomo con Dio in Cristo. Ci sono varie *anafore* che presentano esplicitamente questa prospettiva dell'intera azione divina: quella di S. Giovanni Crisostomo, quella di S. Basilio³⁸; nel rituale attuale della Chiesa Cattolica possiamo fare riferimento specialmente alla quarta preghiera eucaristica.

L'azione divina viene realizzata dal Padre, dal Figlio Gesù Cristo, e dallo Spirito Santo. Ognuno ha un ruolo, anche se l'opera è comune.

Il ruolo del Padre nella azione divina viene messo in evidenza dal fatto che tutte le preghiere sono rivolte al Padre e formulate secondo lo schema classico, sintetizzato da Vagaggini: *a Patre, per Filium, in Spiritu Sancto, ad Patrem*³⁹; il Padre è la fonte e l'origine dell'azione salvifica e di ogni attuazione delle altre persone della Trinità, e anche il termine di tutta l'azione, affinché tutto riposi con Cristo nel suo seno, secondo il concetto di «ricapitolazione»⁴⁰. Con maggiore intensità si nota la fede nel

³⁴ Y. CONGAR, *Credo nello Spirito Santo*, III, *La teologia dello Spirito Santo*, Queriniana, Brescia 1983², 238-284.

³⁵ P. EVDOKIMOV, *Lo Spirito Santo nella tradizione ortodossa*, Paoline, Roma 1971.

³⁶ Y. CONGAR, *Credo nello Spirito Santo*, III, 239: «L'Eucaristia è la sintesi, comunicata sacramentalmente e spiritualmente, di ciò che Dio ha fatto *per noi* in e per mezzo di Gesù Cristo».

³⁷ COMMISSIONE MISTA CATTOLICO-ORTODOSSA, «Il mistero della chiesa e dell'eucaristia» (Monaco di Baviera 1982), *Il regno-documenti* (1982) 543: «la celebrazione eucaristica è l'*anamnesi*, il memoriale».

³⁸ Cfr. L. BOUYER, *Eucaristia*, LDC, Leumann-Torino 1983, 286-308.

³⁹ C. VAGAGGINI, *Il senso teologico della liturgia*, 212-218. Egli dimostra che specialmente in S. Paolo e poi in tutta la tradizione liturgica si segue questo schema di preghiera.

⁴⁰ Cfr. *Ef* 1,10. Un concetto simile alla ricapitolazione e quello di «sottomissione»: tutte le creature sono sottomesse a Cristo. L'ultima creatura ad essere sottomesa è la morte. Poi

comunque togliere nulla al valore delle parole consacratrici pronunciate dal sacerdote, il quale le pronuncia *in persona Christi* grazie allo Spirito Santo che abitualmente è in lui in forza dell'ordinazione sacerdotale. Lo Spirito invocato sulle offerte dal celebrante e dall'intera assemblea, non fa ombra allo Spirito che è nel celebrante. Entrambi gli aspetti vanno compresi come una luce più grande della fede sulla celebrazione eucaristica. Un'espressione del documento di Monaco, già citato in precedenza, anche se indirettamente, lascia però capire l'efficacia, nello stesso Spirito sia delle parole di Cristo, sia della invocazione per la discesa dello Spirito Santo: «per questo il mistero eucaristico si compie nella preghiera che unisce le parole, con le quali la Parola fatta carne ha istituito il sacramento, con l'*epiclesi* con cui la chiesa, mossa dalla fede, supplica il Padre, tramite il Figlio, di inviare lo Spirito perché nell'unica oblazione del Figlio incarnato tutto sia consumato nell'unità»⁴⁸. Sarebbe sbagliato insomma porre il dilemma in quanto a chi realizza la consacrazione: *in persona Christi* oppure lo Spirito Santo invocato sulle offerte? È sbagliato, perché neanche per gli ortodossi la consacrazione avviene soltanto per l'invocazione; tutt'al più ci si è chiesti se sussiste la consacrazione qualora fosse possibile eliminare l'invocazione dello Spirito Santo. Nessuno mette in dubbio l'*anamnesi*, a meno che, eliminando l'azione umana, non voglia correre il rischio di eliminare l'azione stessa del Cristo, la qual cosa farebbe perdere senso ad ogni azione dello Spirito Santo. E d'altro canto è erroneo dimenticare lo Spirito Santo, che accompagna ogni azione di Cristo, e ogni azione dell'uomo in Cristo.

Lo Spirito Santo viene invocato poi anche sull'assemblea che partecipa all'eucaristia. Di questo hanno parlato molto bene sia Congar che Evdokimov, e vi accenneremo più avanti.

Concludiamo questo paragrafo richiamando l'attenzione sulla grande azione trinitaria, alla luce della quale bisogna leggere la celebrazione eucaristica. In questa noi possiamo riconoscere, come se affiorassero da un unico movimento, le azioni delle singole persone, quella del Padre, quale fonte e termine di tutto il movimento, quella del Figlio quale realizzatore dell'azione centrale della salvezza, e quella dello Spirito Santo, che accompagna tutta l'azione divina ricongiungendo in essa sia Dio sia l'uomo, e specialmente l'azione culminante della salvezza operata dal Figlio⁴⁹. Vediamo anche, come secondo aspetto di sintesi, alla luce della eu-

⁴⁸ COMMISSIONE MISTA CATTOLICO-ORTODOSSA, «Il mistero della chiesa e dell'eucaristia», 543.

⁴⁹ L'azione culminante in quanto vista dalla risurrezione, che attrae verso di sé la morte. In questo senso è un'azione che trascende la storia, anche se la penetra profondamente come suo intimo e ultimo senso. La posizione che privilegia lo storicismo invece ci tiene a sottolineare che «l'idea di "momento culminante" non deve suggerire l'immagine della vetta che

caristia come azione divina, la piena compenetrazione dei misteri di Cristo: la incarnazione e la redenzione (morte e resurrezione). Nella visione globale dell'opera della salvezza, non possiamo scindere questi misteri, così come non sono divisi nella eucaristia: le offerte diventano il corpo e il sangue di Cristo, come nella incarnazione dal grembo di Maria è stato preso l'uomo che si è unito ipostaticamente al Figlio di Dio. Tale corpo e sangue sono quelli immolati per la nostra salvezza sulla croce. Il mistero di Cristo è unico pertanto, e la sua unità viene alla luce dalla contemplazione della salvezza. In questo senso la visione escatologica offre una prospettiva molto utile per la comprensione del mistero di Cristo e della eucaristia⁵⁰. Sia gli orientali che gli occidentali hanno davanti ai loro occhi, pieni di fede, la vista del salvatore, cioè di Cristo nell'atto di salvarci, per volontà del Padre, e ripieno di quello Spirito che vivifica Lui e ora anche noi. Infine, come terzo aspetto di sintesi, nell'Eucaristia possiamo riconoscere anche tutta l'azione trinitaria che va dalla creazione, alla incarnazione-redenzione fino all'escatologia; in tal modo vengono accolti e riconciliati sotto un'unica grande volta la natura, la storia, la libertà e la grazia. Nel pensiero teologico è necessario superare le dicotomie generatrici di visioni parziali e incomplete del mistero di Dio e della salvezza dell'uomo. Leggiamo in proposito con piacere le acute osservazioni di Colin E. Gunton, il quale si lamenta che il linguaggio scientifico e ormai comune non corrisponda più alla realtà naturale, dalla quale ha preteso di distaccarsi proprio per auto-costituirsi, sfociando nella confusione e nella infelicità per l'umanità; auspica pertanto un «rinnovamento del linguaggio» quale «precondizione per un rinnovamento dell'ordine sociale. Tale rinnovamento avverrà quanto si darà la dovuta attenzione alla dottrina della creazione, non avulsa dalla dottrina della redenzione, ma come sua controparte. Se viene trascurata quest'ultima, vengono ignorati anche il peccato e il male che impediscono alla creazione di giungere a ciò che è chiamata ad essere, e viene consentito ad essi di agire indisturbati. Questo

s'innalza, isolandosi nella pianura, a costituire un luogo riservato e distaccato lontano da tutti e da tutto; perché per Gesù Cristo è il momento della morte in croce e quindi il momento più vissuto della sua esistenza; e per i cristiani è sempre il momento originario della loro esistenza» (COLOMBO G., «Problematica della "celebrazione dell'Eucaristia"», 23).

⁵⁰ COMMISSIONE MISTA CATTOLICO-ORTODOSSA, «Il mistero della chiesa e dell'eucaristia», 542: «Nell'ultima cena il Cristo ha affermato che dava il suo corpo ai discepoli per la vita della moltitudine, nell'eucaristia. In essa questo dono è fatto da Dio al mondo ma in forma sacramentale. A partire da quel momento l'eucaristia esiste come sacramento del Cristo stesso. Diviene preguastazione della vita eterna, rimedio per l'immortalità, segno del regno futuro. Il sacramento della venuta del Cristo trapassa così nel sacramento dell'eucaristia. Sacramento che ci incorpora pienamente in Cristo».

è il pericolo di sentimentalizzare la creazione e di ricadere nella spiritualità della creazione. Così pure ogni trattazione della redenzione fuori dal suo contesto, che è la creazione, separa l'essere umano dal mondo del quale fa parte e del quale ha ricevuto l'incarico»⁵¹.

2.2 La comunione dei fedeli nella Trinità e l'Eucaristia

Il secondo punto su cui ci vogliamo soffermare, già accennato anteriormente, è la comunione dei cristiani con Dio, in Cristo. Possiamo anche dire la comunione dei cristiani nella Trinità⁵². Osserviamo naturalmente questo punto nella Eucaristia.

Una prima considerazione è la centralità di Cristo per la comunione dei credenti. Anche dal punto di vista della storia del sacramento, si fronteggiano due tesi: «quella che identifica la forma e quindi il rito della celebrazione eucaristica nel convito; e quella invece che la identifica nell'eucologia/eucaristia, cioè nella preghiera di memoria in forma di ringraziamento. Evidentemente nella forma attuale di celebrazione si è affermata l'eucaristia sul convito, che è caduto fin dai tempi di san Paolo. [...] Non c'è alcun dubbio che la caduta del pasto sia oggettivamente motivata, perché non esprime lo specifico dell'Eucaristia cristiana; e conseguentemente che l'affermarsi della forma eucaristica non sia l'infedeltà e quindi la decadenza del *Frühkatholizismus*, ma l'espressione piena e coerente della propria identità specifica, ormai liberata dal condizionamento storico del giudaismo»⁵³. Il convito potrebbe esprimere la presenza indifferenziata di Cristo e i suoi, ma non esprime la continuità con la morte e resurrezione del Signore, dalle quali siamo nati i cristiani. Abbiamo richiamato una questione dibattuta alcuni anni fa, per sottolineare la centralità di Cristo nella Eucaristia, e in generale in tutto il culto cristiano. La centralità significa reale e attuale contatto con Lui, in connessione con il suo mistero pasquale, capace di concentrare tutti i credenti di tutti i tempi. La comunione con Dio, insomma, è vera in Cristo, e questo rimane il punto fisso.

Un secondo aspetto, che deriva direttamente dal primo, è quello missionario⁵⁴: l'eucaristia, in forza dell'universalità del sacrificio redentore

⁵¹ C.E. GUNTON, «Relation and Relativity: The Trinity and the Created World», in C. SCHWÖBEL, *Trinitarian Theology Today*, 110-111 (la traduzione è nostra).

⁵² La comunione dei cristiani nella Trinità viene anche chiamata «inabitazione della Trinità».

⁵³ G. COLOMBO, «Problematica della "celebrazione dell'Eucaristia"», 23-24. Ivi si sintetizza il pensiero di J. RATZINGER, «Forma e contenuto della celebrazione eucaristica», *Communio* 35 (1977) 18-30.

⁵⁴ B. FORTE, *Trinità come storia*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1988, 201-203.

di Cristo, attualmente presente, è di per sé missionaria, cioè spinta ad estendere la comunione a tutti gli esseri umani. In forza della comunione con Cristo, avviene la missione.

Le due osservazioni precedenti viste alla luce di Cristo, richiamano il tema della doppia *epiclesi* nelle nuove preghiere eucaristiche. Si è tornati a parlare di questo anche recentemente⁵⁵, ma il tema era stato ampiamente studiato e trattato da Yves Congar⁵⁶. Ricordiamo brevemente che nelle nuove preghiere eucaristiche del rito romano esiste una doppia *epiclesi*, che invoca la discesa dello Spirito Santo: una sulle offerte, perché siano trasformate nel Corpo e Sangue del Signore, e una sull'assemblea e sulla chiesa tutta affinché sia santificata, in unione con Cristo e in qualità di suo Corpo mistico. L'esistenza della seconda *epiclesi*, cioè della preghiera per il popolo, alla presenza del Signore, rispecchia la fede nell'azione dello Spirito Santo, il quale santifica coloro che sono uniti a Cristo⁵⁷. Nelle anafore orientali di S. Giovanni Crisostomo e S. Basilio l'*epiclesi* sulle specie eucaristiche si prolunga nelle intercessioni, includendo nella stessa discesa dello Spirito Santo sia il capo che il corpo.

Ci interessa sottolineare ora i due aspetti della terza persona della Trinità, che vengono rispecchiati anche nella supplica di discesa sulla chiesa: il fatto di essere il vincolo di unione e il fatto di essere il dono liberamente dato⁵⁸. Nel primo caso egli è lo Spirito del Padre e del Figlio, l'amore che è dell'uno e dell'altro, per cui è comune ai due, è l'unione dei due. Così pure è lo Spirito che diventa anche nostro, e il vincolo di unione con il Figlio e il Padre. Ma allo stesso tempo dobbiamo sottolineare la libertà dello Spirito, come dono liberamente dato, lasciato; pertanto come lo Spirito che cerca e che ha iniziativa. «Lo Spirito è all'opera nelle attività che fanno il corpo di Cristo. [...] Si tratta della missione? È interamente guidata dallo Spirito, il «soffio» che sospinge il vangelo attraverso i secoli e gli spazi. Il libro degli Atti lo illustra con molta vivezza»⁵⁹.

Molto interessante, in questo senso è il rito dello *Zeon*, nella liturgia

⁵⁵ P. DE CLERCK, «Les épicleses des nouvelles prières eucharistiques du rite romain. Leur importance théologique», *Ecclesia Orans* 16 (1999) 189-208; E. MAZZA, «L'anafora eucaristica e il problema della consacrazione. Alcuni dati della teologia medievale» *Ecclesia Orans* 16 (1999) 233-281.

⁵⁶ Y. CONGAR, *Credo nello Spirito Santo*, III, 237-284.

⁵⁷ Si veda per il ruolo dello Spirito Santo nel rapporto fra liturgia e vita, e quindi fra anamnesi, epiclesi e methexis (partecipazione) lo studio di A.M. TRIACCA, «Spirito Santo e liturgia», in *Lex orandi lex credendi*, Fs. Cipriano Vagaggini, Ed. Anselmiana, Roma 1980, 138-143.

⁵⁸ Vedi la sintesi precisa in B. FORTE, *Trinità come storia*, 132-138.

⁵⁹ Y. CONGAR, «Attualità della Pneumatologia», *Il regno-documenti* 9 (1982) 229. Consigliamo di consultare tutto l'articolo (295-300).

ortodossa della celebrazione eucaristica, con il quale si sottolinea che alla presenza del corpo e sangue di Cristo sacrificati, si unisce il mistero della Pentecoste, la effusione dello Spirito Santo. «L'eucaristia comporta il rito dello *Zeon*: il diacono versa un po' d'acqua calda nel calice esattamente prima della comunione, dicendo: "Fervore della fede, ricolma dello Spirito Santo". Ci si comunica al sangue caldo, pneumatizzato, vivificato dallo Spirito Santo. Allo stesso modo, dopo la frazione del pane-Agnello, mettendolo nel calice il sacerdote dice: "Pienezza dello Spirito Santo". Lo Spirito si trova presente ed è comunicato nel corpo e sangue di Gesù Cristo. Nicola Cabasilas vede nel rito dello *Zeon* l'espressione della Pentecoste eucaristica. L'acqua calda sintetizza il simbolismo dell'acqua e del fuoco: "avendo i doni eucaristici raggiunta la loro ultima perfezione, vi si aggiunge il segno della Pentecoste". "Colui che mangia questo corpo con fede, mangia con esso il fuoco dello Spirito Santo" commenta S. Efrem Siro»⁶⁰.

Quindi si tratta di mangiare il corpo del Signore, ma anche di ricevere il fuoco dello Spirito Santo come il giorno della Pentecoste. «La seconda epiclesi delle nuove preghiere eucaristiche invocano lo Spirito per la costituzione del Corpo ecclesiale di Cristo. Una volta ancora ci troviamo di fronte a tre significati dell'espressione "corpo di Cristo", essendo ciascuno opera dello Spirito. È Lui in effetti che ha ricoperto Maria della sua ombra per donare a Gesù il suo corpo di carne; è anche Lui, che invocato dalla prima epiclesi, santifica i doni perché diventino il suo corpo e il suo sangue eucaristici; è Lui infine che costituisce il corpo ecclesiale del Signore»⁶¹. Per questa presenza dello Spirito Santo che attivamente costruisce il Corpo ecclesiale del Signore, si capisce meglio come dalla eucaristia deriva il battesimo, per mezzo del quale si aggiungono i membri chiamati a formare il Corpo mistico del Signore. Quel costruire ed edificare ha un senso di identificare sempre di più con Cristo, ma anche dinamico di missione, di andare a cercare coloro che sono chiamati a questo Corpo, per riunirli.

3. Conclusione

Abbiamo voluto suggerire alcuni punti di riflessione sul rapporto fra Trinità ed Eucaristia, dal punto di vista di chi riflette e studia il mistero trinitario.

⁶⁰ P. EVDOKIMOV, *Lo Spirito Santo*, 128-129.

⁶¹ P. DE CLERCK, «Les épicleses del nouvelles», 203 (la traduzione è nostra).

Abbiamo cercato di mostrare come l'evoluzione della problematica ecclesiale e culturale sta portando a rivalutare la presentazione di Dio a partire dall'unità, senza abbandonare però la strada della presentazione a partire dalla Trinità delle persone. Il punto di collegamento dell'uomo con Dio è Cristo, il quale dischiude il mistero di Dio sotto i due aspetti, di unità trascendente e di trinità personale. Questo collegamento con Cristo è capace di rispondere alle esigenze poste dalla creazione e dalla storia, cioè dalla natura e dalla libertà. La resurrezione di Cristo si colloca nel presente dell'azione divina, che trascende la storia, ma allo stesso tempo è il senso e il motore della storia stessa.

L'azione divina, trinitaria, viene quindi contemplata nella Eucaristia. Questa attualizza l'azione della salvezza, che è il culmine di tutta l'azione divina nei confronti della umanità, ricapitolando e portando a compimento l'azione creatrice, e i molteplici interventi divini nella storia. Nella celebrazione eucaristica affiorano le figure delle persone divine: viene messa in evidenza l'azione del Padre come fonte e termine di ogni azione divina; l'azione mediatrice del Figlio, in modo particolarmente evidente nella *anamnesi*; l'azione dello Spirito Santo, mostrata nella *epiclesi*. Tutta la celebrazione eucaristica è azione salvifica del Padre, mediazione del Figlio e discesa dello Spirito Santo (epicletica). Abbiamo osservato più da vicino due momenti forti della celebrazione eucaristica: la consacrazione delle specie eucaristiche, e la comunione dell'assemblea e della Chiesa intera al Corpo e Sangue di Cristo.

Quest'ultimo punto, alla luce dell'*epiclesi* sull'assemblea, ci ha portati a vedere l'aspetto unitivo e l'aspetto missionario contenuti nell'Eucaristia, la cui radice profonda è l'azione trinitaria.

Summary

The first part of this paper offers observations on how to present the mystery of God One and Three, necessary for an intimate participation in the Liturgy, to Christians today.

Then we consider the point of encounter between God and man, yesterday today and forever, which is Christ, whose resurrection, work of the Trinity, is the culminating action of Salvation history, which draws death to itself and overcomes the finitude of history.

The second part of the paper looks at the Eucharistic celebration as the Trinitarian salvific action. Three fundamental aspects are considered: anamnesis (commemoration), epiclesis (invocation) and methexis (participation). These draw attention to the different divine Persons in the context of Trinitarian action.

Parole chiave: Unità, Trinità, Realtà creata, Resurrezione, Celebrazione Eucaristica.

Key words: Unity, Trinity, Created reality, Resurrection, Eucharistic celebration.

