

Editoriale

Card. Marc OUELLET

Lo Spirito Santo e la sacramentalità della Chiesa

Sono molto onorato del vostro invito a partecipare a questa celebrazione della memoria di Giuseppe Colombo e vi ringrazio per avermi dato l'opportunità di esprimere la gratitudine mia e della Chiesa per l'opera di questo grande teologo milanese, illustre e rigoroso, di una vasta cultura, una mente vigile e un rigore teologico e razionale che fanno onore alla vostra Facoltà. Il suo pensiero ha ispirato il mio insegnamento universitario, più di vent'anni orsono, e sono felice di farne richiamo con voi in quest'anno centenario della sua nascita. Conto sulla vostra indulgenza nell'accogliere le mie riflessioni su *Lo Spirito Santo e la sacramentalità della Chiesa*.

Infatti dal costato di Cristo dormiente sulla croce è scaturito il mirabile sacramento di tutta la Chiesa (SC 5).

Una delle principali determinazioni del Concilio Ecumenico Vaticano II, se non la più importante, è stata quella di articolare il rinnovamento ecclesiologico a partire dall'idea di sacramento che apre la Costituzione dogmatica sulla Chiesa *Lumen Gentium*: «La Chiesa è, in Cristo, in qualche modo il sacramento, ossia il segno e lo strumento dell'intima unione con Dio e dell'unità di tutto il genere umano» (LG 1). Per sviluppare questa visione della “natura e missione universale” della Chiesa, la Costituzione conciliare introduce immediatamente tre paragrafi che specificano il ruolo delle Persone divine nel Piano trinitario di salvezza, che sfocia in una ragguardevole citazione di San Cipriano: «Così la Chiesa universale si presenta come “un popolo che deriva la sua unità dall'unità del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo”» (LG 4). Fin dall'inizio, siamo quindi indirizzati verso un'ecclesiologia trinitaria di natura sacramentale, formulata a conclusione

del paragrafo sulla Persona e la missione dello Spirito Santo. C'è qui tutto un programma che la ricezione del Concilio ha realizzato solo in parte, come si rammaricava il Cardinale Joseph Ratzinger a cavallo dell'anno 2000¹.

L'elaborazione di una "ecclesiologia propriamente teologica", secondo le parole di Ratzinger, rimane un cantiere aperto nonostante l'abbondante letteratura ecclesiologica post-conciliare, che si è concentrata di preferenza sulla nozione di comunione, senza al contempo sviluppare con la stessa energia la dimensione sacramentale della Chiesa, lasciando in ombra, ad esempio, l'analogia tra il Verbo incarnato e la Chiesa che conclude il capitolo sul mistero della Chiesa: «Infatti, come la natura assunta serve al Verbo divino da vivo organo di salvezza, a lui indissolubilmente unito, così in modo non dissimile l'organismo sociale della Chiesa serve allo Spirito di Cristo che la vivifica, per la crescita del corpo (cfr. Ef 4,16)» (LG 8)².

Questa problematica ecclesiologica si sovrappone all'evoluzione della teologia sacramentale che Giuseppe Colombo ha seguito con impegno, preoccupandosi in particolare dell'influenza dominante dell'approccio simbolico fondamentale di Karl Rahner, che sposta il baricentro dei sacramenti dalla cristologia all'ecclesiologia. Rigettando questa posizione con un argomento pneumatologico, egli afferma senza mezzi termini:

¹ J. RATZINGER, *L'ecclésiologie de la Constitution Lumen Gentium*, in *Faire route avec Dieu. L'Ecclésiologie de communion*, Parole et Silence, Paris 2003, 115: «Il Vaticano II ha voluto collocare il discorso sulla Chiesa all'interno e sotto il discorso su Dio; ha voluto proporre un'ecclesiologia propriamente teologica. Tuttavia, la ricezione del Concilio ha finora ignorato questo segno decisivo e, precedendo le varie affermazioni teologiche, ha affrettato alcuni punti rimanendo così molto indietro rispetto alla grande prospettiva dei Padri conciliari».

² Tra l'abbondante bibliografia ecclesiologica, segnalo in particolare H. MUHLEN, *Una mystica persona. La Chiesa come il mistero dello Spirito Santo in Cristo e nei cristiani: una persona in molte persone*, Città Nuova, Roma 1968, 167; O. SEMMELROTH, *Die Kirche als Sakrament des Heils*, in *Mysterium Salutis, IV.1*, Benziger Verlag, Einsiedeln – Zürich – Köln 1972, 309-355; J.-G. PAGÉ, *Qui est l'Église? 1. Le mystère et sacrement du salut; 2. L'Église Corps du Christ et communion; 3. Le peuple de Dieu*, Bellarmin, Montréal 1977-1979; H.U. VON BALTHASAR, *Sponsa Verbi, Skizzen zur Theologie II*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1961; ID., *La Dramatique divine, II. Les personnes du drame, 2. Les personnes dans le Christ*, Lethielleux, Paris 1988, 210-366 (orig. 1978); A. SCOLA, *Chi è la Chiesa? Una chiave antropologica e sacramentale per l'ecclesiologia*, Queriniana, Brescia 2005; J. RIGAL, *L'Église, obstacle et chemin vers Dieu*, Cerf, Paris 1983; R. CHÉNO, *L'Esprit-Saint et l'Église. Institutionnalité et pneumatologie, vers un dépassement des antagonismes ecclésiologiques* (Cogitatio Fidei), Cerf, Paris 2010; A. NISUS, *L'Église comme communion et comme institution. Une lecture de l'ecclésiologie du cardinal Congar à partir de la tradition des Églises de professants* (Cogitatio Fidei), Cerf, Paris 2012; R. VARIN, *L'Église sacrement universel du salut. Chemin et but du dessein de Dieu* (Bibliothèque de la Revue thomiste), Parole et Silence, Paris 2021.

I sacramenti producono la grazia, cioè il dono dello Spirito Santo: e infatti lo Spirito Santo può venire solo da Gesù Cristo; e per lo stesso motivo la natura della Chiesa è distorta, perché nei confronti dello Spirito Santo essa può essere solo creata e ricettiva ed esercitare un'azione puramente strumentale, mai genetica³.

Colombo si è fatto il sostenitore di un radicamento della sacramentaria nella sua stessa tradizione biblica e storica. Si è volentieri appoggiato in questo senso sui lavori di Henri de Lubac, Louis Bouyer, Odo Casel, Marie-Joseph Le Guillou, Joseph Ratzinger, ecc., ed ha riconosciuto l'importanza dello Spirito Santo, mediato dai sacramenti, nella relazione tra Cristo e la Chiesa.

Per quanto riguarda l'Eucaristia – egli scrive – la letteratura sembra disposta a riconoscere che la teologia si è spesso limitata a sottolineare la dimensione cristocentrica, trascurando quella pneumatologica. Se il rilievo è obbiettivo, dobbiamo onestamente concludere che questa teologia non è riuscita a dare una visione soddisfacente non solo dello Spirito Santo, ma neppure della grazia, né dei sacramenti, né dell'Eucaristia, né conseguentemente di Gesù Cristo, né infine della Trinità, perché, ovviamente, 'tutto si tiene' in quanto è intrinsecamente correlato oppure fatalmente tutto si sfalda⁴.

Questo giudizio assai perentorio invita a riprendere la teologia dell'Eucaristia da una prospettiva pneumatologica, cosa che mi propongo di fare con particolare riguardo al rapporto tra l'Eucaristia e la Chiesa, dove sono in gioco l'essenza del cristianesimo e il futuro della missione. Inizierò con una breve retrospettiva storica, cui seguirà una prospettiva sistematica di cui occorrerà esaminare la portata e la fecondità nell'attuale contesto sinodale.

1. Retrospettiva storica e pastorale

All'indomani del Concilio, Jean-Marie Tillard osservava che

chiunque dia uno sguardo d'insieme all'attuale vita eucaristica della Chiesa latina e si addentri nelle opere teologiche che cercano di individuare il significato profondo della Cena del Signore, rimane colpito da quanto poco spazio sia dato alla persona dello Spirito Santo

³ G. COLOMBO, *Teologia sacramentaria*, Glossa, Milano 1997, 49.

⁴ *Ivi*, 111.

da questa tradizione ecclesiale, che tuttavia nulla vuole dimenticare della pienezza del mistero eucaristico⁵.

Questo deficit pneumatologico, abbastanza ampiamente riconosciuto⁶, è oggi compensato nella teologia cattolica da numerose pubblicazioni che hanno preso la misura del significato pneumatologico del Concilio Vaticano II, in particolare in ecclesiologia⁷. Ciò non significa che la pneumatologia abbia ormai fatto luce in modo decisivo sul carattere sacramentale della Chiesa e sulla portata dell'espressione Corpo di Cristo per designare l'Eucaristia e la Chiesa. L'interesse per questo tema è stato riacceso dalla ricerca storica iniziata a metà del XX secolo da Henri de Lubac con la sua opera *Corpus mysticum*⁸. Egli ha mostrato come nei primi secoli *corpus mysticum* si riferisca all'Eucaristia, mentre la Chiesa, frutto dell'Eucaristia, è chiamata *corpus verum*. In risposta alle controversie eucaristiche, in particolare quelle riguardanti Béranger, si constata un'inversione di termini. L'Eucaristia viene a poco a poco designata con l'appellativo *corpus verum*, mentre *corpus mysticum* individua allora il corpo ecclesiale. Purtroppo, la concentrazione della controversia sulla presenza reale (*res et sacramentum*) ha fatto perdere di vista la *res tantum* del sacramento, l'unità della Chiesa. Questa pubblicazione ha aperto la strada al rinnovamento ecclesiologico del Concilio Vaticano II, la cui nozione fondamentale di Chiesa sacramento è rimasta peraltro imprecisa, a causa della mancata sistematica articolazione dell'origine eucaristica di questa sacramentalità. La Costituzione *Sacrosanctum Concilium* sulla liturgia vi ha certamente contribuito, in particolare integrando il mistero pasquale ma, secondo Giuseppe Colombo, non ha articolato in linea di principio la relazione tra l'Eucaristia e la Chiesa⁹.

⁵ J.-M. TILLARD, *L'Eucharistie et le Saint-Esprit*, «Nouvelle revue théologique» 90 (1968) 363-387.

⁶ Cfr. A.M. PUTTI, *Il difficile recupero dello Spirito*, Gregoriana, Roma 2016; cfr. ASSOCIAZIONE TEOLOGICA ITALIANA, *Tempo dello Spirito. Questioni di pneumatologia*, Glossa, Milano 2020.

⁷ Basti citare Héribert Muhlen, René Laurentin, Yves Congar, Louis Bouyer, Jean-Marie Tillard, Hans Urs von Balthasar, Felix A. Durrwell, Hilberath, etc.

⁸ H. DE LUBAC, *Corpus mysticum. L'Eucharistie et l'Eglise au Moyen Age. Étude historique*, ed. É. DE MOULINS-BEAUFORT (Œuvres complètes 15), Cerf, Paris 2009.

⁹ G. COLOMBO, *Teologia sacramentaria*, 320-337. A suo avviso, la collocazione ideale della Costituzione *Lumen gentium* sarebbe stata tra il capitolo sul Mistero della Chiesa e quello sul Popolo di Dio, per garantire il radicamento nel mistero trinitario e conferire identità teologica al "Popolo di Dio" sulla base dell'Eucaristia.



Lo Spirito Santo e la sacramentalità della Chiesa

Una via per approfondire la questione è analizzare i rapporti tra lo Spirito Santo e le molteplici espressioni del Corpo di Cristo, con la preoccupazione di misurare la continuità e la discontinuità tra le diverse espressioni concrete del mistero. I Vangeli testimoniano che il Verbo incarnato è stato concepito dallo Spirito Santo e che è stato accompagnato da lui durante tutta la sua incarnazione, fino alla sua morte in croce e alla sua risurrezione. La teologia ha inoltre compreso che la corporeità di Cristo non è stata dissolta dalla sua risurrezione ma che è stata trasfigurata e consolidata in modo tale da poter essere prolungata in forma eucaristica ed anche ecclesiale. Questo significato molteplice e differenziato del Corpo di Cristo esprime l'unità del mistero dell'Alleanza, che è garantita dalla presenza e dall'azione dello Spirito Santo. Scrive Yves Congar:

Lo stesso e unico Spirito è all'opera nelle tre realtà che portano lo stesso nome di Corpo di Cristo, e che sono collegate dinamicamente – dal suo dinamismo –: Gesù, nato da Maria, che ha sofferto, è morto, è risorto, è stato glorificato, il pane e il vino eucaristicizzati e il Corpo comunione di cui noi siamo i membri¹⁰.

La sequenza di questi tre corpi, operata dallo Spirito Santo di concerto con il Cristo glorioso, costituisce il quadro sacramentale fondamentale del mistero dell'incarnazione totale dell'Amore trinitario, che la Chiesa non cessa di meditare e approfondire per comprendere la sua natura e la sua missione universale. Per questo essa può appoggiarsi sulla tradizione medievale esplorata dal Padre de Lubac:

Al di là dell'unità istituzionale accessibile a qualsiasi osservatore, la fede le riconosceva (alla Chiesa) fin da san Paolo un'unità interna. Le assegnava un misterioso principio di vita: lo Spirito stesso di Cristo. Questo era l'insegnamento della *lex orandi*, ripreso più volte dai teologi: «Ecclesia sancta corpus est Christi, uno Spiritu vivificata [...] Ecclesia sancta, id est, universitas fidelium, corpus Christi vocatur propter Spiritum Christi quem accepit»¹¹.

Questa problematica s'inserisce nella transizione post-conciliare della teologia sacramentale che è passata dal modello medievale in-

¹⁰ Y. CONGAR, *Je crois en l'Esprit Saint. III. Le fleuve de Vie coule en Orient et en Occident*, Cerf, Paris 1980, 340-341.

¹¹ H. DE LUBAC, *Corpus Mysticum*, 103. Cfr. UGO DI SAN VITTORE (PL 176,416); ISACCO DELLA STELLA (PL 194,1801). Cfr. FUNGENZIO, *Ad Monimum* (PL 65,189 C); CARDINALE HUMBERT (*Libelli de lite*, t. 1, 235).



centrato sul “come” dei sacramenti, articolato attraverso le categorie ilemorfiche, alla contemporanea riscoperta e rivalutazione del simbolo, sia dal punto di vista filosofico che teologico¹². Di qui una ricerca alquanto eterogenea che ripensa i sacramenti con l’aiuto delle scoperte storiche ed esegetiche, ma anche con l’aiuto delle filosofie contemporanee. Tra queste ricerche spicca in primo piano il tentativo di Karl Rahner di ripensare la teologia sacramentale sulla base della sua nozione filosofica di simbolo e dell’ecclesiologia. Questa impostazione ha il vantaggio di enfatizzare il ruolo della fede e della Chiesa nella realizzazione dei sacramenti ma lascia in ombra il dato fondamentale che i sacramenti sono atti di Cristo. Da qui la critica di Colombo, perché la Chiesa non vi appare più come colei che si riceve dai sacramenti, ma come colei che ne è la fonte. Questa posizione si ripercuote sulla teologia dell’Eucaristia, che tende a una comprensione del rapporto tra l’Eucaristia e la Chiesa come se la formula “l’Eucaristia fa la Chiesa” equivallesse all’altra formula “la Chiesa fa l’Eucaristia”. La prima formula esprime una dipendenza sostanziale, mentre la seconda esprime solo una causalità strumentale. Colombo rifiuta questo approccio simbolico fondamentale ed esige una fondazione più concreta basata sulla pneumatologia e sulla storia della sacramentaria¹³.

La teologia latina è erede della tradizione alessandrina che enfatizza la visione del *logos-sarx* come fondamento dell’Eucaristia, sottolineando la causalità del *logos* divino unito alla carne del Verbo incarnato. La tradizione antiochena tiene maggiormente conto del ruolo dello Spirito Santo a fronte della realtà del corpo di Cristo, sia per quanto riguarda il processo dell’incarnazione come la sua trasformazione sacramentale. San Tommaso sintetizza le due prospettive, pur privilegiando l’approccio alessandrino. La chiave di una sintesi soddisfacente sta nell’articolare il rapporto tra il Verbo e lo Spirito secondo le loro rispettive e complementari missioni, rapporto che dipende dal loro ordine di processione nella Trinità immanente.

¹² Cfr. M. OUELLET, *La théologie sacramentaire en transition*, in *Mystère et sacrement de l’amour*, Cerf, Paris 2014, 11-24 (tr. it. *Mistero e Sacramento dell’amore*, Cantagalli, Siena 2007, 9-24); D. MIQUEL, *Breve trattato di teologia simbolica*, Queriniana, Brescia 1989; G. MAZZANTI, *I Sacramenti, simbolo e teologia*, Dehoniane, Bologna 1997; H.O. MEUFFELS, *Kommunikative Sakramenten-theologie*, Herder, Freiburg 1995; K. RAHNER, *Kirche und Sakramente*, Herder, Freiburg 1960.

¹³ G. COLOMBO, *Teologia sacramentaria*, 3-86, 329-337.

Ho già intrapreso questa integrazione pneumatologica in teologia del sacerdozio¹⁴, ma occorre ora portarla al suo punto cruciale, la celebrazione eucaristica come mistero di Alleanza che unisce il Dio trinitario e la sua immagine creata, la Chiesa, attraverso la mediazione del Verbo incarnato. Questi dona il suo Corpo come simbolo reale della sua Persona alla Chiesa, che lo accoglie nella fede e si lascia fecondare dal suo Spirito, diventando così un solo Corpo con Lui in un mistero nuziale senza analogie. Come opera dunque lo Spirito Santo nei sacramenti, e più in particolare nell'Eucaristia? Non si colloca su entrambi i lati dell'evento sacramentale, cioè sul lato della presenza oggettiva di Cristo e sul lato della fede della Chiesa che accoglie e si lascia fecondare dal dono di Dio? Torneremo più avanti su questa struttura di Alleanza dell'evento sacramentale. Se occorre infatti rendere conto della presenza reale, occorre anche articolarla in modo tale da render conto del suo significato antropologico ed ecclesiale¹⁵.

Aggiungiamo a questa panoramica le controversie contemporanee sulla modalità di realizzazione della presenza reale, spiegata mediante il concetto di transustanziazione, che ha preoccupato in modo eccessivo la teologia dell'Eucaristia a scapito della sua dimensione ecclesiale. Ricordiamo anche le modalità a volte discutibili di giustificare la dimensione sacrificale dell'Eucaristia con delle considerazioni provenienti dalle religioni o da altrove, malessere che tradisce la mancanza di una dimensione pneumatologica capace di unire ciò che non è altrimenti conciliabile: l'Unico Sacrificio della Croce e la molteplicità delle Messe, il legame tra il pasto e il sacrificio, la natura e il contenuto della Presenza sostanziale di Cristo con tutti i dati della vita concreta di Gesù nella sua passione, morte e risurrezione.

Dal punto di vista della cultura contemporanea si assiste ad una vera e propria crisi della sacramentalità e della teologia sacramentale, dovuta in buona parte al cambiamento di contesto tra l'epoca di cristianità e il mondo secolarizzato, dove le categorie medievali sono difficili da comprendere e da tradurre in un linguaggio significativo

¹⁴ M. OUELLET, *L'Esprit Saint et le sacerdoce du Christ dans l'Église*, in Id. (ed.), *Pour une théologie fondamentale du Sacerdoce. Actes du Symposium du Centre de Recherche et d'anthropologie des vocations, Roma 17-19 febbraio 2022*, Cerf, Paris, 2023, 115-133. Cfr. anche Id., *Amici dello Sposo*, Cantagalli, Siena 2019.

¹⁵ Cfr. S. UBBIALI, *La conversione eucaristica, il problema teorico*, in A. COZZI – S. UBBIALI (ed.), *Il venire di Dio nella storia umana. Nuove riflessioni sull'Eucaristia*, Glossa, Milano 2023, 293-314: «La prassi sacramentale abilita l'uomo alla "risposta" (il correlativo in chiave non asimmetrica) all'oggettivo, non manipolabile, reale vivente Dio Crocifisso, origine trascendente, non arcana neppure selettiva, per chiunque esista nella storia» (314).

per il nostro tempo. D'ora in poi non è più il "come" dei sacramenti a interessare, ma il "perché", il loro significato antropologico. Da qui il legame con la Chiesa che riprende vigore, e permette di approfondire la relazione tra il mistero eucaristico e il mistero della Chiesa. Su questa linea, l'orizzonte va allargato alla luce delle acquisizioni contemporanee riguardo il significato biblico e teologico del "memoriale" e il suo supremo compimento nel memoriale del mistero pasquale di Cristo¹⁶. La Presenza Reale si arricchisce allora di una totalizzazione dell'evento pasquale, contenuto sotto la povertà del rito e offerto in cibo ai fedeli come modo di assimilare la loro identità cristiana al contatto con il corpo del Signore consegnato per loro e con il suo sangue versato per loro. Questo corpo del Signore non può essere altro che il suo corpo glorificato ed esaltato alla destra del Padre, da dove Egli assume gli elementi del rito con la sua Parola, come segni contenenti la sua realtà concreta, in virtù dello Spirito Santo che conferisce loro una portata trascendente ed efficace per operare ciò che significano e allo stesso tempo garantire la fede del soggetto che accoglie e risponde.

A questo proposito, l'attuale situazione antropologica non richiede forse una riflessione sui sacramenti, aperta alla dimensione simbolica più ampia della nozione scolastica di segno, e in cui il simbolo nuziale diverrebbe non solo una risorsa ma un'urgenza per l'evangelizzazione? A questo compito ho dedicato molte energie nelle mie precedenti ricerche, convinto che questo simbolo biblico e patristico possa vantaggiosamente assumere nel nostro tempo il ruolo che ha sostenuto l'ilemorfismo fin dal Medioevo. Incoraggiato da San Giovanni Paolo II e Angelo Scola, mi sono convinto che il simbolo nuziale, nonostante tutte le pressioni e confusioni culturali, può servire da catalizzatore per superare l'attuale disaffezione verso i sacramenti e proporre un volto di Chiesa più attraente per l'evangelizzazione. Non pretendo di fornire una nuova monografia a riguardo, oltre quanto già ho pubblicato sulla teologia del matrimonio e dei sacramenti¹⁷, ma vorrei portare qui la mia stessa riflessione a un livello superiore di sintesi e di unità. L'esperienza pastorale e le ricerche in questo campo mi hanno condotto a una visione trinitaria, pasquale e nuziale che vorrei far riecheggiare

¹⁶ Cfr. L. BOUYER, *Eucharistie. Théologie et spiritualité de la prière eucharistique*, Desclée, Paris 1990.

¹⁷ M. OUELLET, *Divine ressemblance. Le mariage et la famille dans la mission de l'Église*, Anne Sigier, Québec 2006; Id., *Mystère et sacrement de l'amour*, soprattutto la terza parte: *Trinité et nuptialité. Pour une théodramatique eucharistique du mystère nuptial*, 225-352.



re in questa sede, se non altro per metterla alla prova del dialogo con le vostre stesse ricerche e prospettive.

2. *Prospettiva sistematica*

Introduco la seconda parte dell'intervento con una citazione di *Lumen Gentium* 48, che fissa l'essenziale del mio punto:

E invero il Cristo, quando fu levato in alto da terra, attirò tutti a sé (cfr. *Gv* 12,32); risorgendo dai morti (cfr. *Rm* 6,9) *immise negli apostoli il suo Spirito vivificatore, e per mezzo di lui costituì il suo corpo, che è la Chiesa, quale sacramento universale della salvezza*; assiso alla destra del Padre, opera continuamente nel mondo per condurre gli uomini alla Chiesa e attraverso di essa congiungerli più strettamente a sé e renderli partecipi della sua vita gloriosa col nutrimento del proprio corpo e del proprio sangue.

L'identità trinitaria della Chiesa e la sua missione sacramentale procedono dal Padre e si radicano nel dono storico ed escatologico di Gesù Cristo. Egli, come Verbo di Dio, si è incarnato in un'esistenza umana ordinaria che si è conclusa con la sua testimonianza profetica e la sua offerta sacrificale "una volta per tutte", *pro nobis*, sulla Croce; offerta d'Amore che è stata accolta dal Padre e glorificata dalla potenza dello Spirito Santo che lo ha risuscitato dai morti. Di conseguenza, il volto trinitario di Dio si è manifestato sulla scena del mondo, attraverso l'esaltazione di quest'Uomo alla destra del Padre e l'invio dello Spirito Santo come il Difensore, il Consolatore, il Paraclito incaricato di portare al suo compimento escatologico la fecondità della Croce di Cristo per la salvezza del mondo.

A partire dalla risurrezione, lo Spirito Santo entra in scena secondo la sua ipostasi e il suo precedente rapporto con Cristo si trova invertito, poiché è Lui che ora subentra per guidare i credenti "alla verità tutta intera" (*Gv* 16,13). Fino ad allora lo Spirito aveva accompagnato discretamente e attivamente l'incarnazione del Verbo, mediando per lui affinché visse in piena verità umana e divina la sua obbedienza d'Amore al Padre¹⁸; ora prende in mano la continuazione dell'incarna-

¹⁸ Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Il dramma divino. II*, 119-207; in particolare 160: «Grazie all'identità della persona e della missione, il dramma del mondo diventa per la prima volta veramente il dramma divino. Perché questa identità è possibile solo se la persona inviata ri-



zione del Verbo secondo una modalità nuova, sacramentale, che sarà il modo proprio, ecclesiale, dello Spirito Santo nell'economia della salvezza. La Chiesa, come realtà sacramentale, nasce da questa missione dello Spirito Santo che presiede alla costituzione della sua sacramentalità. Partner inseparabile del Verbo incarnato, lo Spirito presiede in effetti alla realizzazione del battesimo-confermazione che costituisce il Corpo ecclesiale di Cristo; inoltre, "fluidifica" il corpo e il sangue di Cristo morto e risorto per farne un alimento assimilabile dai credenti e plasmare così la crescita del Corpo ecclesiale. Così facendo, lo Spirito Santo non si espone, ovviamente, come protagonista autonomo; secondo la sua proprietà personale, il suo essere "Persona di Persone"¹⁹, egli prende piuttosto ciò che è del Cristo e del Padre per completarlo, per renderlo visibile e operativo nella Chiesa, la cui identità e missione sacramentale devono riflettere e incarnare l'Amore trinitario fino al termine escatologico dell'economia della salvezza.

Si può descrivere in questo modo il ruolo dello Spirito Santo nell'economia della salvezza? Si può pensare che la sua propria missione, personale, consista nell'universalizzare il mistero dell'Incarnazione secondo una modalità nuova, sacramentale, cioè ecclesiale? Ci sarebbe il rischio di oscurare in questo modo la causalità propria del Verbo incarnato, che potrebbe sembrare relegata in secondo piano da una prospettiva pneumatologica sistematica? Queste domande riecheggiano alcune preoccupazioni di Giuseppe Colombo, il cui magistrale contributo alla teologia sacramentale e soprattutto eucaristica è ben noto²⁰. Me le pongo insieme a voi, consapevole che "tutto si tiene" e che occorre evitare di ripetere le *impasse* del passato che hanno ostacolato la teologia dell'Eucaristia e della Chiesa, in mancanza di una pneumatologia adeguata.

ceve la sua missione non accidentalmente, ma come modalità della sua stessa persona eterna, quindi se, ancora una volta con Tommaso, la missio del Figlio è la figura economica della sua processio eterna dal Padre. Questa missione del Figlio porta con sé la missione dello Spirito in un duplice modo: prima lo Spirito è inviato dal Padre al Figlio incarnato; poi lo Spirito è inviato dal Padre e dal Figlio esaltato alla Chiesa e al mondo». Ciò può essere visto anche alla luce della discussa espressione dell'autore sull'inversione trinitaria; cfr. *ivi*, 152: «Ciò che è stato chiamato 'inversione' è in fondo solo il 'rovesciamento' della Trinità immanente nell'«economia», in cui la 'corrispondenza' del Figlio al Padre si articola come 'obbedienza'».

¹⁹ Cfr. H. Muhlen, che trae dall'Enciclica *Mystici corporis* la base per la sua tesi sullo Spirito Santo come «una persona (uno Spirito) in più persone (in Cristo e in noi)». A suo avviso, «l'insegnamento più importante espresso con maggior forza nell'Enciclica è che lo Spirito increato di Cristo è il principio unitario nella pluralità delle persone-membri della Chiesa» (H. MUHLEN, *Una mistica persona*, 93).

²⁰ Cfr. G. COLOMBO, *Teologia sacramentaria*, 87-337, la sezione sulla Teologia dell'Eucaristia, che contiene nove densi capitoli su tutti i punti essenziali.

Una decisione sistematica mi ha fatto da guida per la teologia del sacerdozio, quella di considerare l'intera dimensione sacramentale della Chiesa come la continuità dell'Incarnazione in modalità pneumatologica, una modalità di comunione. Questa stessa idea, che occorre giustificare a partire dall'Incarnazione e dalla Trinità, deve presiedere alla considerazione del rapporto tra l'Eucaristia e la Chiesa. L'ordine sacramentale che costituisce la Chiesa presuppone l'ordine dell'incarnazione del Verbo, che presuppone a sua volta l'ordine delle processioni trinitarie, in cui il Verbo dell'Amore esercita una mediazione nella processione dello Spirito Santo (*filioque*). È ciò che chiamo il suo sacerdozio eterno, Egli è mediatore dello Spirito Santo, anche se quest'ultimo procede dal Padre (*Gv 15,26*), *principaliter*, dice San Tommaso²¹. Lo Spirito procede infatti dal Padre a causa del Figlio che si rivolge eternamente al Padre lasciandosi generare da Lui nel riconoscimento d'Amore assoluto. Questo ritorno d'Amore induce il Padre a effondere lo Spirito di Verità, cioè lo Spirito d'Amore, che sigilla come Terzo l'unità d'Amore del Padre e del Figlio. Questa terza Persona è così il Testimone oggettivo e soggettivo della Tri-Unità di Dio come Amore assoluto²².

Quest'ordine delle processioni intra-trinitarie, che dà origine a tre Persone assolutamente correlate nell'Amore, non è stabilito arbitrariamente sulla base di speculazioni metafisiche; esso procede da ciò che è rivelato nell'economia della creazione e nell'incarnazione del Verbo. La Sacra Scrittura parla fin dall'inizio del Verbo di Dio come Sapienza, e parla anche del Soffio di vita che anima tutte le cose, ma è in Gesù, Verbo incarnato, e solo attraverso di Lui, che s'illumina il Mistero trinitario. Egli è stato concepito dallo Spirito Santo dal seme del Padre celeste, è nato dalla Vergine Maria e si è fatto uomo, dice il Credo. Verbo e Figlio del Padre nell'eternità, è diventato uomo attraverso un processo che unisce una natura umana concreta in tutte le sue dimensioni alla natura divina trinitaria secondo l'ordine della sua manifestazione: prima la Persona del Figlio, poi lo Spirito²³. Le

²¹ Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *In I Sent.* 12, a. 1, a. 2, ad 3: «Lo Spirito Santo è detto principalmente del Padre, perché c'è nel Padre la fonte (*auctoritas*), da cui anche il Figlio trae virtù spirituali, e non per un ordine o grado di priorità o posteriorità tra il Padre e il Figlio».

²² H.U. VON BALTHASAR, *Teologia. III. L'Esprit de vérité, Culture et vérité*, Bruxelles 1996, 65: «Lo Spirito è contemporaneamente l'attestazione (oggettiva) di questo amore tra il Padre e il Figlio (in termini dogmatici: come "terza Persona") e il frutto interno di questo amore reciproco (soggettivo), cosicché può essere chiamato allo stesso tempo Spirito d'amore del Padre e del Figlio (cfr. *Rm 8,9*)».

²³ Non entro nella discussione sull'"inversione trinitaria" di cui parla Balthasar per indicare il ruolo di guida che lo Spirito assume nei confronti di Gesù, come se l'ordine delle

tre Persone agiscono in comune in tutte le loro manifestazioni, ma ognuna a suo modo e secondo la propria ipostasi, rimanendo il Padre l'Archè dell'Amore assoluto che diviene rivelato e comunicato a noi attraverso l'intera vita, la passione e la morte di Gesù Cristo suo Figlio. Questo Figlio partecipa all'opera comune della creazione, ma come Colui che asseconda l'iniziativa del Padre e vi apporta elementi legati alla sua proprietà di Figlio. Allo stesso modo, lo Spirito accompagna l'opera della creazione e dell'incarnazione redentrice secondo la sua propria modalità di comunione, che glorifica l'opera del Padre e del Figlio nella storia della salvezza, perfezionandola fino al suo compimento escatologico. Egli è quindi in sé stesso il *vinculum substantiale*, il coronamento dell'Alleanza feconda tra il Dio trino e la sua creatura sposata in Gesù Cristo.

Il punto di svolta che segna la sua personale entrata in scena nel modo suo proprio è la risurrezione di Cristo, dove Egli viene come procedente dal Padre per confermare nel suo Nome e con la sua Potenza questo Figlio dell'uomo, che non può rimanere prigioniero della morte e dell'Ade, perché ha vinto il peccato e la morte con la sua obbedienza d'amore fino alla morte. Egli deve essere confermato Figlio di Dio con potenza secondo lo Spirito di santità (*Rm* 1,4). Egli opera quindi secondo una piena logica trinitaria risuscitando Cristo dai morti ed esaltandolo alla destra del Padre nei cieli. Da qui l'assioma fondamentale che governa, a mio avviso, la pneumatologia: il momento della risurrezione di Cristo nell'economia della salvezza è la manifestazione economica del momento della processione dello Spirito Santo nella Trinità immanente. La sequenza degli eventi dell'incarnazione del Verbo conduce infatti al mistero pasquale di Cristo, il cui frutto è l'effusione dello Spirito Santo, "Spirito di Verità", termine intra-trinitario della genealogia delle Persone divine e coronamento dell'incarnazione dell'Amore trinitario nell'economia. La risurrezione di Cristo per mezzo dello Spirito pone il sigillo finale della Trinità sul Piano d'Alleanza. Egli ne manifesta la fecondità lasciandosi riversare come *Donum Dei* e *Donum doni* sul suo partner creato, risuscitandolo dai morti ed esaltandolo alla destra del Padre. La Trinità come evento di Amore eterno instaura così la sua ultima tappa di donazione

processioni fosse invertito. In fondo, non c'è alcuna inversione delle processioni, ma solo due fasi di adeguamento della causalità trinitaria nel processo di incarnazione, l'una relativa alla fase di *exinationis*, l'altra di *exaltationis*.

e di manifestazione nell'economia. È la tappa prettamente nuziale che inaugura le nozze del Risorto come Sposo escatologico con la sua Sposa, la Chiesa, grazie all'effusione dello Spirito Santo, che assume il compito dell'annuncio ecclesiale del Vangelo di Dio e che si attiva per la consumazione delle nozze attraverso la Chiesa Sacramento, tesa esistenzialmente verso la pienezza escatologica del Regno.

Lo Spirito Santo appare qui nello stesso tempo e paradossalmente come l'operatore della risurrezione di Cristo e come il frutto del mistero pasquale. Era dato a Gesù lungo tutto il suo cammino di incarnazione come lo Spirito del Figlio, permeandolo di grazia e di forza e abitando nel più intimo della sua natura umana affinché potesse compiere fedelmente fino in fondo la sua missione. Ora lo Spirito gli è donato in pienezza (*Gv* 7,37), invadendolo con potenza come Spirito del Padre che lo risuscita dai morti e conferma Chi Egli è, dandogli così accesso non solo alla sua gloria divina nella sua carne ma anche a una pienezza di umanità che trascende ormai i limiti di tempo, di spazio e di capacità che conosciamo.

Da quel momento l'*Eschaton* è presente nella storia come irruzione del Regno che trascende la cronologia della creazione assegnandogli il fine glorioso verso cui tende tutta l'economia della salvezza. La missione dello Spirito Santo è di realizzare questo Regno insieme al Cristo glorioso in tutti gli eletti, per il Dono della sua stessa Persona che corona l'opera del Figlio incarnato. Da qui l'ordine sacramentale della Chiesa che prolunga l'incarnazione del Verbo in modalità pneumatologica con i sette sacramenti, il cui compito è articolare il Corpo di Cristo che è la Chiesa in modo di alleanza, affinché l'Incontro nuziale tra la Trinità e l'umanità nella celebrazione eucaristica si compia come avvento del Regno. Lo Spirito Santo, secondo la propria natura divina di "Persona di Persone"²⁴ (Muhlen), di Persona-Comunione (Giovanni Paolo II) nell'Amore assoluto, diventa allora il protagonista privilegiato della sacramentalizzazione, memorizzando l'opera del Padre e del Figlio, cioè attualizzandola a un livello superiore per la virtù della grazia divina che vuole elevare le nature create alla dignità di «partecipi della natura divina» (*2Pt* 1,4). In questa attività sacramentale, in senso stretto e in senso lato, lo Spirito si preoccupa

²⁴ Cfr. H. MUHLEN, *Una mystica persona*, 246: «Ha una posizione molto speciale nel ministero della Chiesa a causa della sua costituzione come persona, essendo 'una persona in due persone'».

sempre di glorificare il Padre e il Figlio nella loro stessa opera, perfezionandola e donandosi ad essa come loro Frutto ultimo e loro Dono supremo.

Egli prende di conseguenza gli elementi della creazione – l'acqua, il pane, il vino e l'olio – e, attraverso le parole sacramentali, li investe della sua presenza e della sua virtù, in modo che questi elementi producono allora degli effetti che non si riferiscono più alla propria natura, ma allo Spirito che li abita. Va notato tuttavia che prima dell'uso sacramentale di questi elementi materiali, lo Spirito ha provveduto all'accoglienza del Dono ultimo che Egli è, accrescendo in modo esponenziale la fede della Chiesa-Sposa a partire dalla partecipazione della Vergine Maria alla passione del Redentore. Egli aveva già garantito il suo *Fiat* al mistero dell'Incarnazione nel momento dell'Annunciazione. Aveva anticipato la sua partecipazione all'economia sacramentale attraverso il suo ruolo materno a Cana. Ha prolungato il suo *Fiat* incondizionato ai piedi della Croce rendendolo nuovamente fecondo con la morte del Verbo, suo Figlio, estendendo così la sua maternità spirituale a tutta l'umanità. Come Nuova Eva, Maria precede in un certo senso l'economia sacramentale, poiché ne è la Madre grazie alla sua perfetta disponibilità allo Spirito Santo che l'ha associata a tutto l'Amore sofferente del Redentore. Queste nozze di sangue sono state suggellate dall'ultimo respiro del Crocifisso, preludio del Dono dello Spirito, che Cristo risorto avrebbe poi soffiato sugli Apostoli per la remissione dei peccati e la configurazione dell'intera economia sacramentale, dai sette sacramenti fino alla Chiesa-Sacramento come irradiazione della comunione trinitaria nella comunità umana fino alla pienezza del Regno.

L'economia sacramentale s'inserisce così in prospettiva mariano-nuziale nel prolungamento dell'incarnazione del Verbo e della sua glorificazione. Cristo Signore esercita la sua signoria sull'universo dal suo trono celeste che non lascia mai la sua Croce terrena nel passato, perché nulla di ciò che Cristo ha vissuto e sofferto è andato perduto; tutto è glorificato, cioè conservato, eternizzato, elevato nella Gloria del Regno escatologico. Per questo la memoria dello Spirito può prendere dal suo bene sempre disponibile e distribuirlo alla Chiesa, in forma diversa ma non meno reale e sostanziale. L'Eucaristia ne è la più chiara dimostrazione. Facendo memoria del mistero pasquale, lo Spirito Santo prende le parole e i gesti del Maestro nell'ultima sua cena pasquale e li investe della sua stessa potenza che conferma l'autori-

tà propria di Cristo; anzi, la completa universalizzando l'efficacia da Lui voluta delle sue parole divine pronunciate una volta per tutte. Lo scopo di questi gesti e parole dell'istituzione dell'Eucaristia è infatti proprio la comunione con Cristo nello Spirito, che deriva dal cibarsi da parte dei credenti del suo Corpo crocifisso-risorto. L'azione sacramentale dello Spirito Santo permette inoltre a questi gesti e parole, pronunciati una sola volta per tutte, di mantenere il loro valore unico mediante l'identificazione che Egli può fare tra ciò che è escatologico, il mistero pasquale, e ciò che è puntuale, il rito eucaristico in tutte le sue forme culturali e cultuali su tutti gli altari del mondo dalla Cena sino alla Parusia.

Egli esercita certamente una propria azione oggettiva per fare memoria del Dono di Cristo in forma sacramentale, ma il suo primo contributo si colloca dal lato della fede di chi lo riceve, senza la quale la realtà sacramentale, come la Parola, cadrebbe nel vuoto. Lo Spirito è doppiamente ricettivo nella Trinità immanente, accoglie e stringe eternamente la Parola d'Amore che riceve dal Padre. La sua prima missione nell'economia è di prolungare quest'accoglienza e questo abbraccio nella coscienza dei credenti, introducendoli così nel mistero dell'Alleanza. Nel Battesimo Egli plasma perciò l'adesione del credente alla parola del Signore e alla sua morte-risurrezione, che implica la rinuncia a sé stesso e l'impegno a vivere per il Signore. Per mezzo dell'Eucaristia, Egli perfeziona la configurazione di tutta la vita del fedele a Cristo crocifisso con il dono della carità che edifica la comunità. Dona inoltre carismi speciali ai membri del Corpo di Cristo, ciascuno secondo la sua vocazione e la sua missione al servizio della comunità. Questo modo soggettivo di animare la comunione nella Chiesa con la fede e l'amore corrisponde al suo modo personale di amare nella Trinità, che è quello di una ricettività feconda e radiosa che condivide ora con tutti in perfetta armonia con il dono oggettivo di Cristo Signore.

Lo Spirito Santo fa ancora di più nella sua missione universale. In ogni celebrazione eucaristica Egli porta a compimento le nozze della Trinità e dell'umanità celebrate nel Corpo e nel Sangue eucaristici; questi doni sacramentali contengono in mistero l'intera portata dell'evento pasquale, quindi la totalità del Dono di Dio e la totalità almeno potenziale della risposta umana a questo Dono trascendente. Ogni celebrazione sembra coprire solo una minima parte di questa eredità trinitaria e pasquale, poiché raggiunge una determinata comunità at-

traverso i limiti del rito. Tuttavia, a ben pensare, non troviamo qui, letteralmente, il tutto nel frammento? Poiché tutto Dio è dato e tutta l'umanità è ricapitolata nel mistero del Verbo incarnato e glorificato, che lo Spirito Santo rende universalmente disponibile per l'umanità. Fermiamoci per un momento alle dimensioni universali del mistero pasquale. Che cosa significa in realtà questo mistero d'Alleanza? Significa il passaggio di Dio nell'uomo e dell'uomo in Dio, una pasqua in cui il Padre è il Donatore ultimo di tutta la donazione del Figlio, poiché è Lui che lo manda a consegnarsi così sino alla morte sulla Croce, e che conferma la sua vittoria sul peccato e la morte con la potenza dello Spirito Santo che lo esalta nel più alto dei cieli. In modo che così il mistero pasquale, attualizzato o memorizzato dallo Spirito Santo nell'Eucaristia, contiene di conseguenza le Relazioni trinitarie in circuminsessione e, potenzialmente, l'umanità redenta e consenziente che viene ammessa nella comunione trinitaria. In modo ancora che la comunione eucaristica, che è il termine rituale e spirituale di questa comunione, dà una partecipazione autentica, con il cibarsi del Corpo risorto e la consumazione del Sangue glorioso del Signore, alla comunione delle Persone divine! Niente di meno! Che tesoro nascosto accessibile soprattutto ai piccoli del Regno!

Se questo è vero circa la densità della Presenza trinitaria nella celebrazione eucaristica e nella comunione che essa instaura e alimenta, cosa si può dedurre per l'identità della Chiesa, poiché si cerca di precisare come l'Eucaristia fa la Chiesa? Questa domanda potrebbe condurci direttamente all'unione sacramentale-mistica tra la comunità che celebra e il mistero celebrato, ma soffermiamoci prima sulle articolazioni precedenti che rendono possibile l'Incontro nuziale tra la Trinità e la Chiesa. Ho sviluppato altrove questa ecclesiologia trinitaria che mostra la grazia della filiazione divina di Cristo all'opera nella partecipazione dei battezzati, poi la grazia della paternità divina all'opera nella partecipazione dei ministri ordinati all'autorità di Cristo Sacerdote e Pastore, infine l'effusione dello Spirito Santo nella sua modalità personale nella varietà dei carismi al servizio dell'unità della Chiesa e del suo dinamismo evangelizzatore²⁵. Questa partecipazione differenziata spiega come la comunione trinitaria fa l'unità del Popolo di Dio; non si tratta di un vago modello di comunione costruito dal basso sotto la pressione di una cultura democratica, si tratta di

²⁵ Cfr. M. OUELLET, *L'Esprit Saint et le sacerdoce du Christ dans l'Église*, 127ss.

un'autentica comunione divino-umana partecipata nelle anime e fin nelle strutture e nelle relazioni ecclesiali. Al centro di questo mistero di comunione c'è il sacramento della Santa Eucaristia, fonte e culmine di tutta la vita cristiana, che anticipa in modo glorioso e kenotico, glorioso perché kenotico, la celebrazione delle nozze escatologiche, che sostiene la gioia e la speranza della Chiesa nella sua missione a servizio delle nazioni.

Per questo dobbiamo dire che l'intera struttura sacramentale della Chiesa, a partire dal battesimo fino all'ultimo viatico, mira a configurare l'identità trinitaria della Chiesa, di ciascuno dei suoi membri e della loro definitiva comunione, nuziale e missionaria. Poiché il culmine dell'intero ordine sacramentale è la celebrazione dell'Eucaristia, che non è un sacramento tra gli altri ma in qualche modo la somma di tutti i sacramenti, dobbiamo ancora precisare il suo contributo molto particolare alla costituzione della Chiesa. Se è vero che il battesimo precede l'Eucaristia e pone il fondamento della fede come appartenenza al Corpo ecclesiale attraverso il legame dello Spirito tra il soggetto battezzato e Cristo Signore, questa appartenenza rimane incompleta finché il battezzato non esercita il sacerdozio cui è abilitato, finché non partecipa personalmente e spiritualmente alla vera adorazione, all'Offerta sacrificale di Cristo a suo Padre, per la Nuova ed Eterna Alleanza di tutta l'umanità. Questa partecipazione eucaristica fa salire a Dio la sete dell'umanità sofferente e fa scendere su di essa, in cambio, l'effusione della comunione del Padre e del Figlio nello Spirito. In questo modo, la celebrazione eucaristica non ha solo un fine di comunione e di unità ecclesiale, essa rivela la natura universale di questa comunione e dà energia, di conseguenza, alla missione universale della Chiesa. Ottenere l'effusione dello Spirito Santo su tutta l'umanità attraverso l'Offerta eucaristica è infatti la missione prima ed ultima della Chiesa.

L'Eucaristia contiene di conseguenza tutte le dimensioni dell'identità ecclesiale, la remissione dei peccati, la santificazione dei membri del Corpo ecclesiale, l'intensificazione della carità e quindi dell'unità, ma anche questa proiezione verso il resto dell'umanità ancora in attesa del Vangelo. In breve, è il «culmine di tutta l'evangelizzazione» (PO 5). Tutti questi effetti della celebrazione del Mistero Pasquale nella sua forma eucaristica poggiano tuttavia sull'effusione della Persona dello Spirito Santo, Grazia increata, che comunica la propria identità di Persona-Comunione alla Chiesa Comunione. Questa prospetti-

va è stata felicemente intuuta nella fase post-conciliare al Sinodo del 1985²⁶, ma non è stata ancora abbastanza fondata sistematicamente su una base trinitaria ed eucaristica. Non basta infatti evocare il Popolo di Dio come categoria biblica per soddisfare questa esigenza, occorre che l'appartenenza a Dio sia garantita nella sua specificità trinitaria. È l'Eucaristia a fornire questa garanzia, riunendo questo popolo attorno al Mistero Pasquale nella sua irradiazione pneumatologica, che realizza la comunione dei suoi membri in un modo che trascende tutte le categorie sociologiche. È l'Eucaristia come Epiclesi sulle oblate e sull'assemblea, così come la comunione sacramentale, ad assicurare questo legame e questo passaggio permanente dello Spirito del Risorto nel suo Corpo ecclesiale, comunicandogli la vita di Cristo in tutte le sue dimensioni, sia quelle che portano alla Croce come quelle che ne derivano.

Il passaggio dalla comunione trinitaria alla comunione ecclesiale attraverso la comunione eucaristica ci invita ora a porre un'ulteriore domanda che farà emergere la qualità trinitaria dell'unità della Chiesa. È la questione della Chiesa come persona. Chi è la Chiesa? Von Balthasar ha formulato questa domanda e l'ha trattata in modo approfondito tra altri, dandole una risposta che a molti sembra oscura, soprattutto a motivo della dimensione mariana della sua ecclesiologia. Il teologo di Basilea sostiene che sul versante della Grazia increata lo Spirito Santo assicura alla comunità ecclesiale una partecipazione all'unità trinitaria, secondo la bella espressione di Sant'Ignazio di Antiochia ripresa da *Lumen gentium* 4. Ma se ci si interroga sulla dimensione creata della persona della Chiesa, egli vede nella Vergine Maria, alla quale ho fatto riferimento in precedenza, la "soggettività incoativa"²⁷ della Chiesa, che include la sua relazione con la totalità dei membri a motivo del suo ruolo di Sposa dell'Agnello immolato e di Madre della Chiesa. Lo stesso corpo eucaristico risulta dalla sua maternità nell'ordine della grazia, perché coloro che, per ministero, contribuiscono alla realizzazione del sacramento, lo fanno in virtù della fede che ricevono dallo Spirito Santo e da Maria, mediatrice

²⁶ Il card. G. DANNEELS, *Il Sinodo straordinario del 1985*, «Nouvelle revue théologique» 108 (1986) 161-173. Cfr. J. HAMER, *L'Eglise est une Communion* (Unam Sanctam 40), Cerf, Paris 1962, 263; CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Lettera ai Vescovi della Chiesa cattolica su *Alcuni aspetti della Chiesa intesa come comunione* (28 maggio 1992).

²⁷ H.U. VON BALTHASAR, *Qui est l'Eglise?*, in ID., *Sponsa Verbi*, 116ss; Cfr. anche ID., *La Dramatique divine, II. Les personnes du drame. 2. Les personnes dans le Christ*, 283ss.

di tutte le grazie, che è associata alla pienezza del Redentore. Detto questo, l'unità della Chiesa che procede dall'Eucaristia è dinamica, unitiva e missionaria, poiché lo Spirito Santo effuso in ogni celebrazione assicura la permanente vitalità del corpo ecclesiale, l'armonia tra i pastori e i fedeli, la rigenerazione delle strutture, l'efflorescenza dei carismi, la passione missionaria, la tensione escatologica verso un compimento che è già contenuto nel mistero celebrato ma che viene progressivamente fatto proprio dal corpo ecclesiale sino alla parusia finale.

Chi è la Chiesa? Come popolo, è una collettività unificata dalla Trinità; come Corpo di Cristo, non forma che una cosa sola con il suo Capo divino-umano; come Sposa dell'Agnello, si distingue con un Amore nuziale tanto più unificante quanto ottenuto a prezzo della sua totale compassione con il Sacrificio dello Sposo Redentore; come Tempio vivente dello Spirito Santo, è estasiata al di sopra di sé stessa in uno slancio di adorazione del Padre attraverso Cristo e nello Spirito. In breve, nessun simbolo reale della Chiesa esprime adeguatamente la sua personalità; non può essere ipostatizzata come se fosse l'ipostasi dello Spirito Santo in parallelo e in reciprocità con il Verbo incarnato; a suo riguardo occorre esprimersi in termini personali, ma riconoscendo che il suo nome è Mistero, poiché lo Spirito che la sposa, la abita e la anima porta con Sé il Padre e il Figlio in una circumsessione che fa di lei un *Noi* sovra-personale, una personalità indefinibile ma ripiena del Mistero dell'Amore²⁸.

Riprendiamo ora brevemente il nostro percorso per fare il punto sul rapporto tra lo Spirito e la sacramentalità della Chiesa, tra lo Spirito e il Corpo di Cristo, che vuole in ultima analisi illuminare il rapporto tra l'Eucaristia e la Chiesa. Il principio euristico dello Spirito Santo come Artefice dell'ordine sacramentale della Chiesa è stato delineato alla luce dei presupposti trinitari dell'economia salvifica, che sono pienamente rivelati nel mistero pasquale di Cristo. Lo Spirito vi è apparso come l'Agente della risurrezione e il frutto trinitario del mistero pasquale. A partire di là, l'azione propria dello Spirito Santo, glorificante e santificante, memorializzante e simboleggiante, assicura la continuità dell'incarnazione dell'amore trinitario in modo sacramentale. È là il suo modo proprio per il tempo dell'economia, che

²⁸ Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Qui est l'Église?*, 102-112; A. SCOLA, *Chi è la Chiesa*, 54ss e 133ss.

culmina nella celebrazione eucaristica dove la Chiesa accoglie senza posa la sua identità di Sposa e mediatrice della grazia per le genti. Lo Spirito Santo collega tutte le fasi dell'incarnazione totale, rivelandosi e diffondendosi secondo l'ordine delle ipostasi divine, svolgendosi la missione sua propria di concerto con e in dipendenza del Cristo risorto, per costituire la sacramentalità della Chiesa e dinamizzarla con l'Eucaristia in un senso di comunione crescente e di proiezione evangelizzatrice universale verso il pieno avvento del Regno.

Questo percorso che abbiamo sommariamente tracciato collega diversi momenti-chiave del Piano di Dio, nella ricerca del *nexus mysteriorum* che proponiamo mediante questa integrazione pneumatologica, che parte dal mistero trinitario e conduce sino al mistero delle nozze escatologiche, con l'economia dell'incarnazione come asse di integrazione, continuata nella Chiesa in modo pneumatologico, cioè sacramentale. Il filo conduttore che collega tutte le fasi è lo Spirito Santo, che perfeziona l'economia dell'incarnazione secondo il proprio *Tropos hyparxeos* nella Trinità immanente, il *Vinculum substantiale* della comunione. Con tutte le sfumature dell'analogia-katalogica²⁹, questo *Vinculum* suggella innanzitutto l'unità delle Persone divine; opera inoltre a livello dell'unione delle nature divina e umana nella Persona del Verbo incarnato; in modo derivato e consequenziale, lo Spirito Santo è anche il vincolo dell'unione di Cristo e della Chiesa e l'Agente principale delle sue declinazioni sacramentali, in particolare quelle tra l'Eucaristia e la Chiesa.

Ci sarebbe da temere che una tale sistematizzazione oscuri la causalità propriamente cristologica, in particolare per quanto riguarda gli effetti dell'unico sacrificio della Croce? L'importanza della risurrezione di Cristo sarebbe stata esagerata nell'applicazione di questa causalità al livello sacramentale? Ha ragione Colombo nell'attribuire un'importanza piuttosto relativa alla risurrezione perché, a suo avviso, è comunque la Persona divina di Cristo a fondare l'identificazione dell'unico sacrificio della Croce con tutte e ciascuna delle celebrazioni eucaristiche? Il mio approccio pneumatologico sistematico supera

²⁹ Designo così i due movimenti di spiegazione teologica, dal basso verso l'alto e dall'alto verso il basso, che Balthasar chiama analogia e catalogia; cfr. H.U. VON BALTHASAR, *La Théologie II. La vérité de Dieu*, Culture et vérité, Namur 1995, 349: «Partiamo dall'interpretazione che Cristo dà nella sua carne (livello orizzontale: *ana*); da lì saliamo verso l'alto (*anô*), per capire che questa interpretazione può essere fatta solo in ultima analisi dall'alto verso il basso (*kata*), se vogliamo coglierla come ciò per cui è data. Dio si interpreta dall'alto, e non è l'uomo Gesù che spiega Dio dal basso verso l'alto».

decisamente questa posizione del problema in quanto mostra proprio il legame teo-logico, cioè trinitario, di continuità differenziata tra il mistero pasquale di Cristo e la sua comunicazione salvifica al popolo di Dio attraverso i sacramenti che costituiscono la Chiesa. È infatti proprio la logica trinitaria dell'Alleanza voluta da Dio fin dall'inizio che permette di integrare tutte le fasi del suo Piano in una continuità pneumatologica che illustra la genealogia delle Persone divine e il loro coinvolgimento concertato nella comune opera di salvezza. Il concorso dello Spirito Santo nell'opera della Creazione e dell'Incarnazione del Verbo non oscura in alcun modo il ruolo proprio e preponderante o del Padre, o del Figlio; allo stesso modo, l'entrata in scena personale dello Spirito alla risurrezione di Cristo secondo il suo modo di comunione, non relega in secondo piano la causalità del Padre e del Figlio, ma vi apporta un complemento previsto fin dall'inizio dal Piano trinitario.

La particolarità del suo ruolo consiste nel fatto che egli perfeziona³⁰ e glorifica, garantendo così la parte del Padre e del Figlio all'interno della propria causalità. Scrive Balthasar:

Il Figlio lo dona al mondo sia come 'suo' Spirito (lo Spirito dell'obbedienza amorosa nella Chiesa che grida in essa come Spirito del Figlio: «Abba, Padre»), sia come dono trinitario che ora è inseparabilmente lo Spirito del Padre e del Figlio, e può così diventare la forza unificante della Chiesa³¹.

In concreto, il fatto che l'epiclesi sulle offerte contribuisca in modo sostanziale alla realizzazione del sacramento non elimina l'importanza delle parole della consacrazione, come se l'intervento dello Spirito mettesse in ombra l'azione di Cristo. Occorre seguire qui San Tommaso d'Aquino, che lo esprime in modo sfumato: «La transustanziazione sarà appropriata al Figlio come a colui che la compie, allo Spirito Santo come a colui per mezzo del quale o attraverso il quale Cristo la compie»³². Congar commenta: «Tommaso mantiene l'attribuzione della transustanziazione allo Spirito Santo come attore principale, ma, dice, questo non esclude l'azione di uno strumento, cioè le parole del

³⁰ Cfr. J.P. LIEGGI, *Lo Spirito "causa perfezionante". Il contributo dei padri Cappadocci*, in ASSOCIAZIONE TEOLOGICA ITALIANA, *Tempo dello Spirito. Questioni di pneumatologia*, Glossa, Milano 2020, 107-131.

³¹ H.U. VON BALTHASAR, *Teologia. III*, 286.

³² TOMMASO D'AQUINO, *In IV Sentenza*, d. 10, Expos. textus.

sacerdote³³»³⁴. Con parole di Sant'Ireneo, le due mani del Padre hanno la missione di lavorare insieme ed in perfetta armonia per realizzare il sacramento per eccellenza che, solo, può trasformare il popolo di Dio in popolo sacramentale, sacerdote, profeta e re, portatore di salvezza. Allo stesso modo, il fatto che lo Spirito abbia un ruolo da sostenere nell'unione ipostatica non oscura l'immediata appartenenza al Verbo della concreta natura umana di Gesù; al contrario, garantisce il rispettoso e adeguato adattamento di questa natura alla sua del tutto singolare appartenenza cristica³⁵. Allo stesso modo, il fatto che lo Spirito Santo sia l'Artefice dell'ordine sacramentale non diminuisce in alcun modo la causalità propria del Verbo incarnato, ma contribuisce alla sua attualizzazione (Memoriale) e al suo perfezionamento in sintonia con il modo di esistere del Cristo risorto. Questi agisce d'ora in poi secondo la sua identità divina pienamente unita alla sua natura umana glorificata, che dispone dello Spirito Santo come di un partner trinitario indispensabile per un'azione ampliata e propriamente sacramentale. Nel quadro infatti del disegno trinitario, è Lui, l'Agente ultimo e il Frutto, ad avere la missione di unire ciò che è distinto, di universalizzare ciò che è unico, di riunire ciò che è disperso. Cristo si è consegnato totalmente a questo Partner fino a lasciar disporre di sé, eucaristicamente, per l'edificazione del suo Corpo ecclesiale. Non ne è ridotto a pura passività; al contrario, agisce finalmente secondo il suo modo glorioso che rimane kenotico nell'economia sacramentale, affidandosi allo Spirito Santo che porta la causalità trinitaria al suo vertice di efficacia salvifica.

Questa prospettiva pneumatologica riconcilia infine delle posizioni divergenti in modo da rendere meglio conto delle verità della fede nell'ambito sacramentale. L'aspetto sacrificale dell'Eucaristia, ad esempio, che ha dato origine a molte teorie insoddisfacenti sulla Messa come sacrificio, riceve una spiegazione semplice e risolutiva che integra l'azione dello Spirito Santo e la portata della risurrezione. La risurrezione di Cristo avviene infatti per opera dello Spirito Santo (*Rm* 1,4) che allo stesso tempo salvaguarda la sua sostanza corporea elevandola a un grado superiore e secondo un modo accresciuto di so-

³³ TOMMASO D'AQUINO, *In IV Sentenza*, d. 8, q. 2, a. 3, ad 1.

³⁴ Y. CONGAR, *Je crois en l'Esprit Saint*, III, 328.

³⁵ W. KASPER, *Jésus le Christ* (Cogitatio Fidei), Cerf, Paris 1977, 380: «La santificazione dell'umanità di Gesù da parte dello Spirito e dei suoi doni non è solo una conseguenza accidentale della santificazione da parte del Logos in virtù dell'unione ipostatica, ma ne è inversamente la condizione».

stanzialità che si deve chiamare “pneumatica”. Questo modo sostanziale del Corpo risorto è il fondamento della possibilità della transustanziazione sacramentale alla quale lo Spirito Santo contribuisce facendo memoria delle parole di Cristo pronunciate dal ministro. Questo memoriale oggettivo del mistero pasquale include il sacrificio della Croce poiché la risurrezione di Cristo non riguarda solo il passaggio dal suo stato di cadavere allo stato di risorto ma ricapitola tutta la sua storia umana, glorificando il suo Corpo e tutto ciò che ha vissuto, che culmina nel suo sacrificio pasquale e nuziale.

In altri termini, il coinvolgimento del Padre e dello Spirito Santo nella risurrezione di Cristo permette di intenderla non come una semplice modificazione accidentale del Corpo naturale di Cristo, poco più che un ritorno alla vita in qualche modo, ma come un salto qualitativo, un aumento di sostanzialità, dovuto alla pienezza dello Spirito che gli viene allora comunicata (*Gv 7,37*). Accogliendo la pienezza della sua unzione, Cristo passa allora, per così dire, nella sfera dello Spirito. In questo passaggio egli porta con sé tutta la sua vita e in modo assai speciale il suo sacrificio sulla Croce, che viene elevato a un nuovo coefficiente di realtà grazie alla sua glorificazione. In questo modo nulla della vita di Cristo e della sua storia è andato perduto; tutto è sovra innalzato, consolidato, eternizzato dalla sua glorificazione. Altrimenti, la devozione al Cuore di Gesù non avrebbe senso e fondamento, né quella a Gesù Bambino. E nemmeno la devozione alla Passione, così carica di spiritualità nella tradizione ecclesiale. Altrimenti, la vita sacramentale della Chiesa non avrebbe fondamento, la Messa sarebbe una riproduzione rituale immaginaria di un sacrificio sepolto nel passato e garantito solo da una causalità divina trascendente applicata in modo arbitrario. Mentre il sacrificio eucaristico è in realtà la messa a disposizione da parte dello Spirito Santo dell’evento unico della Croce, che è definitivamente glorificato nel Risorto alla destra del Padre e che viene reso disponibile per assimilare i credenti ed essere da loro assimilato attraverso il memoriale dei riti sacramentali.

3. Prospettiva sinodale

Tocchiamo qui punti nevralgici della vita e della teologia della Chiesa, che invitano a riflettere sul modo di pensare l’identità e la missione di Cristo all’interno della missione dello Spirito Santo nel-

la Chiesa, poiché queste due missioni non operano in parallelo e in concomitanza, ma si svolgono in circumincessione, compentrandosi e completandosi a vicenda senza esclusivismo né rivalità. Dobbiamo quindi ripensare l'ordine sacramentale in questa luce pacifica, pneumatologica, che conferma l'identità e l'attività propria del Corpo risorto di Cristo nella sua trasfigurazione sacramentale. L'unione del Verbo incarnato e dello Spirito realizza quindi sacramentalmente l'edificazione della Chiesa, Corpo di Cristo, non solo metaforicamente ma in tutta verità, in modo quasi altrettanto reale del Corpo risorto di Cristo rispetto al Corpo naturale di Gesù. Il *Vinculum substantiale* che è lo Spirito Santo, la sua Persona-Comunione, stabilisce una comunione incarnata ampliata dall'appartenenza sacramentale a Cristo dei suoi membri, per il fatto che i sacramenti, e in particolare il battesimo e l'Eucaristia, sono atti di Cristo Sposo che si compiono nella potenza dello Spirito nuziale a beneficio della Chiesa sua Sposa. Senza lo Spirito Santo, questo corpo ecclesiale sarebbe metaforico e la Sposa evanescente; con lo Spirito Santo, è sacramentale, cioè partecipa di una sostanzialità accresciuta dalla potenza salvifica del Cristo Risorto e del suo Spirito.

L'attuale ricerca sinodale sarà fruttuosa nella misura in cui discernerà la presenza e l'azione autentica dello Spirito Santo in qualsiasi testimonianza o proposta che serva meglio l'unione di Cristo e della Chiesa e il carattere missionario del popolo di Dio. Se la sinodalità è concepita come un metodo più o meno democratico e parlamentare per far progredire delle idee nella Chiesa, la riflessione precedente apparirà speculativa e priva di interesse. Se, per contro, il mutuo ascolto sinodale esprime la fede del Popolo di Dio in cammino verso un'incarnazione più luminosa dell'Amore trinitario, allora l'ascolto dello Spirito Santo aprirà le menti e i cuori all'accoglienza di ogni persona umana, soprattutto dei più poveri, così come all'emergere di novità carismatiche e missionarie.

La Trinità è l'Archè della sinodalità, perché è Comunione, Partecipazione e Missione, la Fonte eterna delle missioni del Figlio e dello Spirito che sostengono l'avvento della comunione divino-umana sacramentale per costituire il popolo di Dio in marcia nella storia. Da qui l'importanza vitale dell'Eucaristia nel cuore della ricerca sinodale, perché è dall'Eucaristia che i battezzati attingono di continuo lo Spirito che li santifica, li rigenera e li invia a camminare nell'unità, animando il loro culto spirituale (*Leiturgia*), sostenendo la loro te-

stimonianza (*Martyria*) e moltiplicando i loro carismi per il bene del tutto (*Diakonia*)³⁶.

Sul piano pastorale la Chiesa sta affrontando una disaffezione per i sacramenti, in particolare per l'Eucaristia così come per il battesimo. Ci sono certamente gli effetti della secolarizzazione sulle mentalità e i costumi, che hanno relegato la pratica sacramentale nell'oblio o nelle fluttuazioni del sentimentalismo religioso. Le cause di questa disaffezione sono anche teologiche e il deficit pneumatologico ha qualcosa a che fare con esso, nella misura in cui il gustoso annuncio del mistero, la celebrazione dei misteri sacramentali e la diaconia della carità non è abbastanza irrorata dallo Spirito Santo come linfa viva e vivificante. Questa carenza non spiega anche in parte la mancanza di attrazione delle testimonianze personali e comunitarie e quindi il calo delle vocazioni? Non è una nuova teoria eucaristica a poter porre rimedio a tutto ciò, ma piuttosto una rinnovata esperienza della vicinanza di Dio e del suo piano di Alleanza nello Spirito Santo, che si incarna nei sacramenti e che deve apparire come il motore della ricerca sinodale. Questa non dovrà essere infatti semplicemente un'operazione di "relazioni pubbliche" per risvegliare la partecipazione della base e trasformare l'organizzazione ecclesiale; essa è dapprima e innanzitutto l'esercizio articolato della comunione ecclesiale affinché il popolo di Dio eserciti il suo sacerdozio santo capace di piacere a Dio. Lo Spirito della sinodalità è lo Spirito d'Amore del Crocifisso-Risorto, che passa dall'Eucaristia alla Chiesa, portandola a testimoniare e servire come suo Maestro e Signore.

A riguardo, la pastorale della Chiesa, e in primo luogo la predicazione del kerygma, così importante per rilanciare l'evangelizzazione, non possono fare a meno di una visione pneumatologica che restituisca l'attrattiva di una teologia nuziale³⁷. Tutto sommato, la prospettiva

³⁶ Cfr. G. COLOMBO, *Teologia sacramentaria*, 126: «Annunciare Gesù Cristo, non è la funzione della Chiesa, ma propriamente la sua stessa natura, il suo stesso essere, radicato nell'eucaristia. Nell'Eucaristia, cioè nella comunione con Gesù Cristo che dona il proprio corpo e sangue, la Chiesa riscopre continuamente se stessa e quindi l'autenticità del suo messaggio. La sua posizione non è "sopra" l'eucaristia, ma "sotto" l'eucaristia, o meglio, dell'eucaristia, così come è "sotto" la parola e "dalla" parola di Dio. Il movimento che "significa" e "realizza" l'azione salvifica di Dio – il movimento sacramentale – va dall'eucaristia alla Chiesa e quindi a tutti gli uomini, non viceversa».

³⁷ Cfr. F.-X. DURRWELL, *L'Eucharistie, sacrement pascal*, Cerf, Paris 1980, 146: «Nei confronti della Chiesa, Cristo invita e attrae, offrendosi a lei; si sottomette alla Chiesa donandole di possedere sé stesso. Per la Chiesa, la forza incorporante dello Spirito è l'amore. L'Eucaristia è nuziale; mangiare è, qui, una parola del linguaggio dell'amore. Cristo assimila la Chiesa lasciandosi mangiare da lei. L'amore è mangiare, reciprocamente, in un dono reciproco di sé.

qui sviluppata s'inserisce in una rivalutazione del simbolo nuziale in teologia, simbolo onnipresente nella Bibbia ma trascurato nella teologia sistematica nonostante l'eredità patristica, e che attende di essere sviluppato in modo più ampio per articolare armonicamente la teologia trinitaria, la cristologia, l'ecclesiologia, l'antropologia e la teologia sacramentale. San Giovanni Paolo II ha dato un contributo significativo in questo senso con la sua teologia del corpo, come pure Benedetto XVI nella *Deus Caritas est*, senza dimenticare Francesco con *Amoris laetitia*. L'adozione sistematica del simbolo nuziale come principio architettonico, con le dovute sfumature della kata-analogia, potrebbe rivitalizzare la teologia stessa, "arenata sui banchi di sabbia del razionalismo", diceva Balthasar poco dopo il Concilio. Colombo l'ha evocata e lodata di passaggio, ne ha garantito i presupposti ma, se non vado errato, non ne ha sviluppato sistematicamente le articolazioni. Voglia Iddio che possiamo imitarlo nel suo rigore concettuale, pur superando una certa rigidità speculativa che non sempre gli permetteva di armonizzare posizioni divergenti in mancanza di una pneumatologia, ben situata e valorizzata in linea di principio, ma non sempre integrata sino alla sua logica ultima e risolutiva. Ciò non diminuisce la mia ammirazione per questo teologo molto stimato che non ha tuttavia ricevuto il riconoscimento che merita per il suo ruolo e il suo contributo alla valorizzazione del significato dell'assise conciliare, pur salvaguardando le conquiste fondamentali della tradizione, in particolare in teologia sacramentale. Il suo esempio e i suoi scritti portano il segno di una passione intellettuale libera da contaminazioni ideologiche, che non ha finito di produrre frutti e la cui origine non può essere situata altrove che nella fedeltà allo Spirito Santo.

Il sogno impossibile dell'unione totale può realizzarsi, perché l'amore che Cristo e la Chiesa condividono è lo Spirito Santo, che è l'onnipotente creatore: un amore che, amando, crea l'unione che desidera». Aggiungo nomi significativi in questa prospettiva: Agostino, Bonaventura, Riccardo di San Vittore, Bernardo, Gertrude d'Hefta e soci, Isacco della Stella, Andrea di Creta, Matthias J. Scheeben, Hans Urs von Balthasar, Adriana von Speyer, Giovanni Paolo II, Giorgio Mazzanti e altri.