

Incontro Ecumenico del

Movimento Ecclesiale di Impegno Culturale

Gruppo di Bologna

LO SPIRITO SANTO NELLA TRADIZIONE ORTODOSSA

Omelia del Padre Dionýsios Papabasilèiou

Rettore della Parrocchia greco-ortodossa di Bologna

Carissimi fratelli e sorelle in Cristo,

nella Sacra Scrittura e nei primi Padri della Chiesa la presenza e l'azione dello Spirito Santo è legata al dono della vita. Anche la concezione cristiana originaria della creazione e del destino finale dell'uomo è inseparabile della pneumatologia, ma la dottrina dello Spirito Santo nella Scrittura e nei primi Padri non si può facilmente ridurre a un sistema di concetti. Le discussioni del quarto secolo sulla divinità dello Spirito si svolsero in un contesto soteriologico, esistenziale. Poiché l'azione dello Spirito dà la vita "in Cristo", egli non può essere una creatura, ma è realmente consustanziale al Padre e al Figlio. Questo argomento fu usato sia da Atanasio nelle sue "Lettere a Serapione", che da Basilio nel suo famoso trattato "*Sullo Spirito Santo*".

«Come colui che afferra un'estremità della catena trae a sé insieme con essa anche l'altra estremità, così colui che attira lo Spirito attira insieme con esso il Figlio e il Padre», scrive Basilio il Grande (Ep 38,4; PG 32,332). Questo passo, che rappresenta perfettamente il pensiero dei Padri Cappadoci¹, implica anzitutto che gli atti più importanti di Dio sono atti trinitari e in secondo luogo che il compito specifico dello Spirito è di stabilire il "primo contatto", che è poi seguito - esistenzialmente ma non cronologicamente - da una rivelazione del Figlio e, attraverso lui, del Padre. L'essere personale dello Spirito rimane misteriosamente nascosto, anche se egli agisce in ogni momento importante dell'attività divina: creazione, redenzione, compimento finale. La sua funzione non è di rivelare se stesso, ma di rivelare il Figlio «per mezzo del quale tutte le cose sono state fatte», e che è anche conosciuto personalmente nella sua umanità come Gesù Cristo. «È impossibile dare una definizione precisa della ipostasi² dello Spirito Santo e noi dobbiamo semplicemente respingere gli errori a questo riguardo che provengono da varie parti» dice San Cirillo di Gerusalemme (Cat 16,11; PG 33, 932C). L'esistenza personale dello Spirito Santo rimane così un mistero. È un'esistenza "kenotica"³, la cui pienezza consiste nel manifestare la regalità del Logos - Verbo nella creazione e nella storia della salvezza.

Per i Padri Cappadoci l'interpretazione trinitaria di tutte le azioni divine implica la partecipazione dello Spirito all'opera della creazione. Quando la Genesi dice che «lo Spirito di Dio aleggiava sulle acque» (Gen 1, 2), la tradizione patristica interpreta il passo nel senso di una conservazione primordiale di tutte le cose da parte dello Spirito

¹ Sono Basilio il Grande, Gregorio Nazianzeno e Gregorio di Nissa, così chiamati dal nome della loro regione di origine, la Cappadocia in Asia Minore.

² Nella terminologia teologica greca indica la natura individualizzata in un soggetto, ed è pertanto assimilabile al latino "persona".

³ Letteralmente "kenotica" significa relativa allo "svuotamento". È il termine che esprime l'umiliazione del Verbo che «annientò se stesso, prendendo la condizione di schiavo» (Fil 2,7; la traduzione è secondo la nuova versione della C.E.I., Libreria Ed. Vaticana, 1997). «Annientò» nell'originale greco è infatti 'ἐκενώσεν [ekénosen], dal verbo κενόω [kenóō], svuotare.

che rende possibile poi il manifestarsi di un ordine logico creato mediante il Verbo di Dio. Naturalmente non si tratta qui di una successione cronologica e l'azione dello Spirito è parte dell'incessante opera creatrice di Dio nel mondo: «*Unico è il principio di tutte le cose*», scrive Basilio il Grande, «*che crea mediante il Figlio e porta a compimento nello Spirito*» (De Spiritu Sancto 16,38; PG 32, 136B). Basilio identifica questa funzione di “portare a compimento” la creazione come “santificazione”; ciò implica che non soltanto l'uomo ma la natura nel suo insieme è perfettamente se stessa soltanto quando è in comunione con Dio e quando è “riempita” dello Spirito. Il “profano” è sempre imperfetto, piuttosto esiste soltanto come uno stato decaduto e incompiuto della creazione. Questo è particolarmente vero dell'uomo, la cui natura consiste precisamente nel suo essere “teocentrico”. Egli ricevette questa “teocentricità”, che i Padri greci intesero sempre come una reale “partecipazione” alla vita di Dio, al momento della creazione, quando Dio «*soffiò nelle sue narici un alito di vita*» (Gen 2, 7). Questo “alito” della vita di Dio, identificato con lo Spirito Santo in base alla versione dei Settanta, è ciò che ha fatto dell'uomo l’immagine di Dio”. «*Un essere tratto dalla terra*», scrive Cirillo di Alessandria, «*non potrebbe essere considerato un'immagine dell'Altissimo se non avesse ricevuto questo “alito”*» (In Ioh. XI, 10; PG 74, 541C). Così l'opera di “compimento” dello Spirito non appartiene alla categoria del “miracoloso”, ma è parte del piano originario e naturale di Dio. Essa assume, ispira e vivifica ogni cosa, ancora fondamentalmente buona e bella malgrado la caduta, e conserva nella creazione le primizie della trasfigurazione escatologica. In questo senso lo Spirito è il contenuto stesso del regno di Dio. Gregorio di Nissa riporta l'antica variante per il testo della preghiera del Signore «*venga il tuo regno*» in Luca 11, 2: «*Il tuo Santo Spirito venga su di noi e purifichi*». E la tradizione liturgica bizantina conserva la stessa tradizione quando comincia ogni parte dell'ufficio con un'invocazione escatologica dello Spirito Santo rivolgendosi a lui come al “re celeste”.

Gli uffici liturgici della Pentecoste, benché principalmente incentrati sul ruolo dello Spirito nella redenzione e nella salvezza, lo glorificano anche come «*Colui che governa tutte le cose, che è il Signore di tutto e che preserva la creazione dalla disintegrazione*» (Canone dell'Apódipnon⁴, ode 5). Le tradizioni popolari bizantine associate alla Pentecoste fanno pensare che l'effusione dello Spirito è realmente un'anticipazione della trasfigurazione cosmica, la decorazione tradizionale delle chiese con verde e fiori in quel giorno riflette l'esperienza della nuova creazione. La stessa idea domina la “Grande Benedizione dell'acqua” celebrata con grande solennità nella festa dell'Epifania⁵ il 6 gennaio. L'acqua, elemento cosmico primordiale, è santificata «*dalla potenza, dall'operazione efficace (energia) e dalla discesa dello Spirito santo*» (Grande Preghiera litanica del giorno). Poiché dopo la caduta gli elementi cosmici sono controllati dal “principe di questo mondo”, l'azione dello Spirito deve avere una funzione purificatrice: «*Tu santificasti le acque del Giordano*» dice il Sacerdote «*inviando dal cielo il tuo Spirito Santo, e schiacciasti le teste dei dragoni che vi si annidavano*».

Il pieno significato di questo rito di esorcismo diviene evidente quando si ricorda che secondo le categorie bibliche l'acqua è una fonte di vita per tutto l'universo che l'uomo è chiamato a dominare. Soltanto per la caduta fu assoggettata a Satana, ma lo Spirito libera l'uomo dalla dipendenza rispetto alla natura. Invece di essere una fonte del potere demoniaco, la natura riceve «*la grazia della redenzione, la benedizione del Giordano*» e diventa «*fonte di immortalità, distruzione e remissione dei peccati, guarigione dalle infermità, distruzione dei demoni*» (Preghiera della Grande Benedizione dell'acqua). Invece di dominare l'uomo, la natura diventa sua serva, poiché egli è l'immagine di Dio. L'originario rapporto paradisiaco fra Dio, l'uomo e il cosmo è nuovamente proclamato: la discesa dello Spirito Santo anticipa il compimento ultimo quando Dio sarà «*tutto a tutti*». Questa anticipazione non è però un'operazione magica che si compie nell'universo materiale: l'universo non muta nella sua esistenza empirica. Il mutamento è visto soltanto degli occhi della fede: poiché l'uomo ha ricevuto nel suo cuore lo Spirito Santo che grida «*Abbà, Padre*» (Gal 4, 6), può sperimentare nel mistero della fede la realtà paradisiaca della natura che lo serve, e riconoscere che quest'esperienza non è un'immaginazione soggettiva, ma che essa rivela la verità ultima sulla natura e la creazione intera. Mediante la potenza dello Spirito Santo è ristabilito il rapporto vero e naturale fra Dio, l'uomo e la creazione.

Nell’“economia” della salvezza il Figlio e lo Spirito sono inseparabili. «*Quando il Verbo stette sulla santa Vergine Maria*», scrive Atanasio, «*lo Spirito insieme con il Verbo entrò in lei, nello Spirito il Verbo si formò un corpo e lo adattò a sé, volendo mediante se stesso unire e condurre al Padre tutta la creazione*» (Ad Serap. 1, 31; PG 26, 605A). L'argomento principale usato da Atanasio, da Cirillo di Alessandria e dai Padri Cappadoci in favore della consustanzialità dello Spirito con il Figlio e il Padre è l'unità dell'azione creatrice e redentrice di Dio che è sempre trinitaria: «*il Padre fa tutte le cose per mezzo del Verbo nello Spirito Santo*» (Ivi, 1, 28; PG 26, 596A).

⁴ Corrisponde alla Compieta latina.

⁵ L'Epifania, letteralmente “manifestazione”, nella Chiesa latina celebra l'adorazione dei magi, il Battesimo del Signore e le nozze di Cana, ma si dà prevalenza all'adorazione dei magi, pure se negli inni della Liturgia delle ore si ricordano anche gli altri eventi, che hanno di per sé anche altre ricorrenze liturgiche, cioè il Battesimo del Signore nella domenica successiva al 6 gennaio e le nozze di Cana nella II domenica del tempo ordinario del ciclo C. Nella Chiesa ortodossa invece si celebra unicamente il Battesimo del Signore.

Ma la differenza essenziale fra l'azione del Logos e quella dello Spirito è che il Logos e non lo Spirito divenne uomo e poté così essere visto direttamente come la persona concreta e l'ipostasi di Gesù Cristo, mentre l'esistenza personale dello Spirito Santo rimane nascosta nell'inconoscibilità divina. Lo Spirito nella sua azione non rivela se stesso ma il Figlio, quando egli dimora in Maria, il Verbo viene concepito, quando egli si posa sul Figlio, nel Battesimo nel Giordano, rivela l'amore del Padre verso il Figlio. Questo è il fondamento biblico e teologico della nozione corrente, che si trova nei Padri e nei testi liturgici, dello Spirito immagine del Figlio (Cfr. per es. Basilio, *De Spiritu Sancto* 9, 23; PG 32, 109B). È impossibile vedere lo Spirito, ma in lui si vede il Figlio che è a sua volta l'immagine del Padre. Nel contesto di una concezione dinamica e soteriologica il concetto statico greco di immagine riflette un rapporto vivente fra le persone divine in cui, mediante l'incarnazione del Figlio, è introdotto il genere umano.

Nel pensiero patristico greco la salvezza è concepita essenzialmente in termini di “partecipazione a” e di “comunione con” l'umanità deificata del Logos incarnato, il “nuovo Adamo”. Quando i Padri chiamano lo Spirito Santo “immagine del Figlio” suggeriscono l'idea che egli è l'agente principale che fa di questa comunione una realtà. Il Figlio ci ha dato le «primizie dello Spirito» scrive Atanasio, «cosicché noi possiamo essere trasformati in figli di Dio secondo l'immagine del Figlio di Dio» (*De Incarnatione e Contra Arianos* 8; PG 26, 997A). Così è soltanto mediante lo Spirito che la vera vita raggiunge tutti gli uomini. «Qual è l'effetto e il risultato delle sofferenze, delle opere e dell'insegnamento di Cristo?», si chiede Nicola Cabasilas. «Considerato in relazione a noi non è nient'altro che la discesa dello Spirito Santo sulla Chiesa» (*Commentaire sur la Divine Liturgie* 37, 3; SC 4 bis 229).

Lo Spirito trasforma la comunità cristiana nel “corpo di Cristo”. Negli inni Bizantini per il giorno di Pentecoste lo Spirito Santo è talvolta chiamato la “gloria di Cristo” concessa ai discepoli dopo l'Ascensione (kathisma dopo il Polieleos), e ad ogni Eucaristia l'assemblea canta dopo la comunione: «Abbiamo visto la luce vera, abbiamo ricevuto lo Spirito celeste, abbiamo trovato la vera fede, adoriamo l'indivisa Trinità perché ci ha salvati». La Pentecoste, giorno di nascita della Chiesa, è il momento in cui il vero significato della croce e della risurrezione di Cristo si fa manifesto, in cui una nuova umanità ritorna alla comunione con Dio e una nuova conoscenza è concessa ai “pescatori”. Ma la “conoscenza” o “ricordo” donato dallo Spirito Santo non è una funzione intellettuale, implica un’“illuminazione” dell'intera vita umana. Il tema della “luce”, che attraverso Origene e Gregorio di Nissa permise di associare le teofanie bibliche al misticismo greco neoplatonico, permea anche l'innografia liturgica di Pentecoste. «Luce il Padre, luce il Verbo, luce lo Spirito Santo che fu mandato agli apostoli in lingue di fuoco e per mezzo del quale l'universo intero è illuminato e venera la santa Trinità» (dall’“Exapostilarion”⁶). Poiché veramente lo Spirito Santo è la “gloria” di Cristo che non solo trasfigura, ma glorifica anche il suo “corpo” in senso lato, cioè tutti quelli che credono in lui. Infatti un confronto fra i testi liturgici della Pentecoste e quelli della Trasfigurazione del Signore - ed è sempre importante ricordare che per i bizantini greci la liturgia era l'espressione più alta della loro fede e dell'esperienza cristiana - mostra che il miracolo della Pentecoste era considerato una forma ampliata del mistero del Tabor. Sul monte Tabor la luce divina fu mostrata a una stretta cerchia di discepoli, ma a Pentecoste Cristo «inviando lo Spirito rifulse come luce al mondo», perché lo Spirito Santo «ha illuminato i discepoli e li ha iniziati ai misteri celesti».

Tutta la tradizione teologica orientale è ricchissima di esempi che mostrano che questa tradizione è sempre consapevole che nell’“economia” della creazione e della salvezza il Figlio e lo Spirito Santo compiono un'unica azione divina - senza tuttavia essere subordinati l'uno all'altro nella loro esistenza ipostatica o personale. Il “capo” della nuova umanità redenta è naturalmente Cristo, ma lo Spirito non è soltanto l'agente di Cristo, egli è, secondo le espressioni di Giovanni Damasceno, «Spirito di Dio, retto sovrano, fonte di sapienza, vita e santità, Dio che esiste ed è invocato insieme con il Padre e il Figlio, increato, perfetto, creatore, che tutto governa, che tutto opera, onnipotente, di infinita potenza, che domina tutta la creazione e non è dominato, che divinizza e non è divinizzato, che riempie e non è riempito, partecipato e non partecipante, santificante e non santificato» (*De fide orth.* I, 8; PG 94, 821SC).

Così la teologia dello Spirito Santo implica una polarità cruciale che riguarda la natura della stessa fede cristiana. La Pentecoste vide la nascita della Chiesa - una comunità che assumerà strutture e presupporrà continuità e autorità - e fu un'effusione di doni spirituali che liberano l'uomo dalla schiavitù donandogli libertà ed esperienza personale di Dio. La cristianità bizantina sarà sempre consapevole di un'inevitabile tensione fra questi due aspetti della fede: fede come continuità e autorità dottrinali e fede come l'esperienza personale dei santi. In genere essa si renderà conto che un'importanza eccessiva attribuita all'uno o all'altro aspetto distrugge il senso stesso del Vangelo cristiano. Lo Spirito dà una struttura alla comunità della Chiesa e autentica i ministeri che hanno l'autorità di preservare la struttura, di guidare e di insegnare; ma lo stesso Spirito suscita anche nella Chiesa le funzioni profetiche e rivela l'intera verità a ciascun membro del Corpo di Cristo se solo egli è capace e degno di accoglierla. La vita della Chiesa, poiché è creata dallo Spirito, non può ridursi né all’“istituzione”, né all’“evento”, né all'autorità, né alla libertà. È

⁶ Una delle parti della Liturgia ortodossa, come anche in seguito “kontàkion” e tropario.

una “nuova” comunità creata dallo Spirito in Cristo in cui la vera libertà si riacquista nella comunione spirituale del corpo di Cristo.

Nel linguaggio liturgico bizantino il termine “koinonìa”, che significa comunione, designa in modo specifico la presenza dello Spirito Santo nella comunità eucaristica ed è una delle nozioni chiave nel trattato di Basilio il Grande sullo Spirito Santo. Questa osservazione è importante perché mette in evidenza che la “comunione” o “comunità” del Padre del Figlio e dello Spirito in quanto Trinità divina, la “comunione dello Spirito Santo” che introduce l'uomo nella vita divina, e la “comunione” o “comunità” che è creata allora fra gli uomini in Cristo, non sono designate con lo stesso termine, ma rappresentano in definitiva la stessa esperienza e realtà spirituali. La Chiesa non è semplicemente una società di esseri, uomini legati gli uni agli altri dal credere a scopi comuni, è una “koinonìa”, comunione in Dio e con Dio. E se Dio stesso non fosse una “koinonìa” trinitaria, se egli non fosse tre Persone, la Chiesa non potrebbe mai essere un'associazione di persone irriducibili l'una all'altra nella loro identità personale. La partecipazione alla vita divina non sarebbe nient'altro che un'integrazione neoplatonica o buddista in un “Uno” impersonale.

L'unità assolutamente specifica che si realizza nella “koinonìa”, comunione eucaristica, è per eccellenza un dono dello Spirito.

Uno dei temi ricorrenti nell'iconografia bizantina di Pentecoste è il parallelo fra la “confusione” di Babele e l’“unione” e la “sinfonia” compiuta dalla discesa dello Spirito in lingue di fuoco: *«Quando l'Altissimo discese e confuse le lingue, divise i popoli, ma quando egli distribuì le lingue di fuoco, chiamò tutti all'unità. Perciò con una sola voce glorifichiamo il santissimo Spirito»*, dice il “kontàkion” di Pentecoste. Lo Spirito non sopprime il pluralismo e la varietà della creazione, né, più particolarmente, esclude l'esperienza veramente personale di Dio accessibile a ogni uomo, egli vince la divisione, la contraddizione e la corruzione. È egli stesso la “sinfonia” della creazione che sarà pienamente realizzata nel compimento escatologico. La funzione della Chiesa è di rendere accessibile questo compimento per anticipazione mediante il suo ruolo di “santificazione” compiuto dallo Spirito.

«La creazione è santificata», scrive Basilio, *«e lo Spirito è il santificatore. Allo stesso modo gli angeli, gli arcangeli e tutte le potenze celesti ricevono la loro santità dallo Spirito. Ma lo Spirito possiede la santità per natura: egli non la riceve per grazia, ma la possiede essenzialmente, per questo egli è particolarmente chiamato santo. Egli è dunque santo per natura come il Padre e il Figlio sono santi per natura»* (Ep 159, 2; PG 32, 621AB). La misteriosa ma irresistibile azione dello Spirito nell’“economia” della salvezza non si può esprimere pienamente se non con questa suggestiva tautologia: lo Spirito Santo “santifica”, cioè crea la “koinonìa” dell'uomo con Dio e quindi degli uomini fra loro in quanto “comunità dei santi”.

Il ruolo dello Spirito nel trasformare una comunità di peccatori in “Chiesa di Dio” è distinto, ma non essenzialmente diverso dal suo ruolo nella creazione, perché il “nuovo-Adamo”, essendo una “nuova creazione”, è anche un'anticipazione della trasfigurazione universale del mondo, che è l'intenzione e lo scopo finale dell'attività creatrice di Dio. La liturgia e la teologia bizantina sono sempre consapevoli del fatto che *«dallo Spirito Santo ogni cosa vivente riceve la vita»*, e quindi la Chiesa, come nuovo tempio dello Spirito, è investita di una missione divina nei confronti del mondo. Essa non riceve lo Spirito per sé, ma allo scopo di compiere di disegno di Dio nella storia umana e nel mondo intero. Il parallelismo come pure la differenza fra la “prima” e la “nuova” creazione sono bene espressi da Nicola Cabasilas: *«[Dio] non ci ricrea dalla stessa materia con la quale ci ha creati, infatti fece il primo uomo prendendo il fango della terra, ma per la seconda creazione dà il proprio corpo, e per rianimare la vita non si limita a fare l'anima più bella lasciandola però alla sua natura, ma versa il suo sangue nel cuore degli iniziati, facendo sorgere in essi la sua vita. Allora egli ispirò un alito di vita, ora ci comunica il suo Spirito»* (De vita in Cristo IV,6; PG 150,617B).

La “nuova creazione” implica una missione nei confronti del mondo, la Chiesa perciò è sempre “apostolica” non soltanto cioè in quanto è fondata sulla fede di coloro che videro il Signore risorto, ma in quanto assume il loro compito di “essere mandati” ad annunciare e stabilire il regno di Dio. E questa missione riceve la sua autenticità dallo Spirito. Gli inni bizantini per la Pentecoste glorificano Cristo *«che rese sapientissimi gli apostoli inviando su loro lo Spirito Santo e che per mezzo loro ha preso il mondo nella sua rete»* (tropario).

Fin dal giorno della Pentecoste lo Spirito ha donato alla Chiesa la sua “apostolicità”, e soltanto mediante lo Spirito la Chiesa può conservare la continuità con l'autentico Vangelo cristiano. I diversi ministeri creati dallo Spirito Santo nella “koinonìa” cristiana, e più particolarmente quello dell'episcopato, hanno lo scopo di mantenere e strutturare questa continuità assicurando così la purezza e l'efficacia della missione della Chiesa nel mondo.

Lo Spirito Santo agisce nel mondo e nella storia attraverso l'amore che unisce le energie personali delle Tre Persone della Santissima Trinità. Per la Chiesa la creazione del mondo costituisce una manifestazione per eccellenza dell'amore divino. È la volontà del Padre espressa con il suo Verbo creatore e realizzata nella potenza del suo Spirito che forma l'essere creato dell'universo. (Cfr. Sant'Atanasio, Ep. Ad Serap. 3,5, PG 26, 632BC). La Bibbia e i Padri non conoscono altro che due realtà: quella della comunione con Dio, comunione che costituisce la vita, e quella

della separazione da Dio, che giunge alla corruzione e alla morte. L'uomo può realizzare nel suo corpo che è il «*santuario dello Spirito Santo*», secondo l'espressione di San Paolo (1Cor. 6, 19), la risposta positiva o negativa della creazione intera all'appello dell'amore divino, appello di partecipazione alla vita eterna, la scelta esistenziale tra vita e morte. Solo una tale prospettiva può dimostrare l'importanza cruciale dell'incarnazione del Verbo di Dio per la salvezza del mondo e l'opera vivificante dello Spirito Santo nel mondo.

San Cirillo di Gerusalemme è il primo che utilizza l'immagine del ferro e del fuoco per mostrare come lo Spirito Santo trasforma l'esistenza materiale e mortale in essere eterno. Come il ferro ardente diventa realmente fuoco, senza smettere di essere ferro nella sua natura, ugualmente con lo Spirito Santo l'uomo diventa una natura ardente, realizzando il “fuoco” della vita divina ed eterna, senza però smettere di essere una natura creata.

Siamo nati dal seno dello Spirito Santo alla vita eterna, dice San Macario di Egitto (Om. 30,2; PG 34, 721D). Diciamo che Dio abita in noi, poiché il Suo Spirito crea nella nostra esistenza l'abitazione della vita divina, aggiunge San Basilio il Grande (Eum. 3,5). Esistiamo perché Dio ci ama. Possiamo esistere per sempre, partecipare alla vita eterna, se accettiamo l'amore divino liberamente, se arriviamo a corrispondere realmente all'eros divino. E quello che ci dà la possibilità di amare secondo il prototipo Trinitario, di diventare persone al di là della morte, è lo Spirito Santo. La sua opera è vivificante, poiché è l'offerta dell'amore divino, e nello stesso tempo la realizzazione della vita come comunione personale nella libertà e nell'eternità. Se l'azione dello Spirito Santo costituisce la vita come vita di comunione, vita ecclesiale, se la sola possibilità di vita è la realizzazione del modo Trinitario dell'essere, allora una religiosità individuale non basta per evitare la morte. Per accedere alla vita bisogna che la nostra esistenza diventi ecclesiale, bisogna rinascere alla vita personale della comunione tramite l'energia vivificante dello Spirito Santo. La nostra vita deve essere un'epiclesi perpetua perché lo Spirito Santo trasformi la nostra carne mortale in santuario della vita eterna.

Lo Spirito Santo che è donatore di vita, è, nello stesso tempo, Spirito della verità, fonte della conoscenza vivificante. Per la Bibbia e i Santi Padri non c'è differenza tra la vita e la verità. Il Paraclito ci conduce alla pienezza della verità (Gv 16, 13), perché illumina il senso dell'esistenza, lo scopo esistenziale dell'uomo e del mondo e l'“aspetto interiore” della storia. Attraverso la parola dei Profeti, l'incarnazione di Cristo e la realizzazione del corpo eucaristico della Chiesa, lo Spirito Santo rivela il senso dell'esistenza come libertà di amore e lo scopo dell'uomo e del mondo come movimento dinamico verso la deificazione della materia. Ma questa illuminazione che lo Spirito della verità ci offre non è una noetica, intellettuale, sentimentale e mistica, ma fatto di vita. La conoscenza della verità è un'esperienza del corpo e dello spirito, come esattamente ogni vero eros. Molti Padri insistono su questo punto identificando la conoscenza con l'eros, la comunione coniugale; l'unica conoscenza autentica e la conoscenza dell'alterità personale come si rivela dal movimento estatico dell'eros, che non ha a che fare con il bisogno naturale, con la sessualità e l'agape in senso sentimentale e idealista. L'identificazione patristica dell'eros con la conoscenza divina non è altro che l'opera vivificante dello Spirito Santo come movimento amoroso verso Dio. La corrente mistica della teologia patristica preferisce la parola eros alla parola agape, perché l'eros dimostra meglio il dinamismo dell'estasi amorosa. Estasi significa superamento del proprio ego, del desiderio e delle esigenze individuali, per darsi all'altro, per arrivare ad amare completamente l'altro. La creazione del mondo e l'incarnazione di Cristo sono realizzazioni dell'eros estatico di Dio. L'eros di Dio è la vita degli esseri, è l'opera vivificante dello Spirito Santo. Lo Spirito Santo produce l'essere creato come movimento amoroso di ritorno verso Dio di risposta all'eros divino. Questa cosa è quello che i Santi Padri chiamano ‘*αγαπητική δύναμις*’ [agapetikè dýnamis] (potenza amorosa) dell'uomo, costituendo la comunione di vita. Attraverso questa potenza amorosa l'uomo conosce la bellezza del viso di Dio. Conoscenza e vita, vita e verità, verità e comunione si identificano attraverso l'eros di Dio per l'uomo e dell'eros dell'uomo per Dio. Tutto ciò è opera dello Spirito Santo nel “cuore” umano, che è opera della realizzazione della vita e della libertà come amore. La nostra fede cristiana è la nostra epiclesi allo Spirito Santo, che può trasformare la morte in vita, vita eterna.

In un mondo dove la scienza violenta la natura, dobbiamo proclamare la conoscenza come fatto di comunione che realizza lo Spirito Santo, secondo la tradizione dell'epoca patristica. In un mondo dove il piacere del consumo si sostituisce alla vera sete di vita, abbiamo bisogno della continua epiclesi dello Spirito Santo per sconfiggere dentro noi questo falso mondo di vita con il dono della penitenza. La penitenza, che è dono di vita dello Spirito Santo, trasforma il peccato in comunione di amore, comunione che rende la vita eterna. Per noi Cristiani la realtà del peccato non è altro che una prova dolorosa, ma salvatrice. Lo Spirito Santo ci spinge verso una radicale conversione: passare dal livello di una religiosità ideologica e moralistica al livello della trasformazione della vita mortale in vita eterna, dalla vita individuale in vita personale. La nostra fede nello Spirito Santo è una confessione dell'unicità della vita, della cattolicità⁷ della salvezza dell'uomo e del mondo, la glorificazione della materia e l'illuminazione di tutto.

⁷ Nel senso letterale di “universalità”.

In queste circostanze, cosa rappresentiamo oggi noi Cristiani? Come intendiamo il senso della vita che il Vangelo ci proclama? Cosa significa per noi la salvezza dell'uomo e del mondo? Che cosa rappresenta per noi la realtà materiale? Che cosa significano per noi i Sacramenti?

Non possiamo rispondere a queste domande senza una profonda fede e un'esperienza reale dell'opera vivificante dello Spirito Santo. La salvezza che proclamiamo è l'epiclesi dello Spirito Santo realizzata nel corpo divino-umano della comunione ecclesiale. Questa epiclesi è il frutto dell'incontro della nostra libertà con la forza dello Spirito Santo. Essa trasforma il mondo, come il piccolo lievito trasforma tutta la pasta. La nostra epiclesi ecclesiale, culminata nell'eucaristia e nell'ascesi, ricapitola un mondo di vita che si trova agli antipodi della società del consumo e della violazione della materia del mondo. Sono la "resistenza" più radicale all'alienazione della vita, la nostra azione rivoluzionaria contro la spersonalizzazione della vita. Allora, il Vangelo che dobbiamo annunziare non si esaurisce in un miglioramento delle condizioni dell'individuo mortale, perché semplicemente il Cristianesimo non è una "religione" idealista né una morale colpevolizzante. Il Vangelo che dobbiamo annunziare al mondo è il Vangelo dell'opera vivificante dello Spirito Santo, che trasforma la morte e la corruzione in vita eterna. Le Chiese cristiane debbono provare la loro fede nello Spirito Santo, Spirito onnipotente, donatore di vita, vita al di là della morte e della corruzione, vita di libertà e di alterità personali.

Concludo con la preghiera iniziale di ogni ufficio sacro nella Chiesa Ortodossa: *«Re celeste, Paraclito, Spirito della verità, che sei dovunque presente e tutto riempi, tesoro dei beni ed elargitore di vita, vieni e poni in noi la tua dimora, purificaci da ogni macchia e salva, o buono, le anime nostre»*. Amen.

Redazione e note a cura di Enrico Morini e di Sandro Turrini, dal testo originale del Padre Dionysios Papabasileiou.