



PONTIFICIO COMITATO
PER I CONGRESSI EUCHARISTICI INTERNAZIONALI

**Assemblea Plenaria
9-11 novembre 2010**

L'Ecclesiologia eucaristica nel XXI secolo

di

Hervé Legrand o.p.

Institut Catholique de Paris

L'ecclesiologia eucaristica nel XXI secolo

Nella prospettiva del cinquantesimo Congresso eucaristico internazionale che si terrà a Dublino, mi è stato chiesto di parlarvi dell'ecclesiologia eucaristica nel XXI secolo. Questo titolo - che ho accettato - potrebbe far pensare che l'ecclesiologia eucaristica sia un'innovazione teologica. Affatto, perché essa affonda le sue radici negli strettissimi legami esistenti tra Eucaristia e Chiesa, tra la comunione eucaristica e la comunione ecclesiale. Tali legami sono assolutamente fondamentali e del tutto tradizionali nella fede cattolica. Sono legami che anche la Chiesa ortodossa ha conservato tanto quanto noi, se non ancora più fermamente.

Dalla mia relazione non dovete, dunque, attendervi alcuna novità ma soltanto lo sguardo rinnovato su una Tradizione che, come liturgisti, voi conoscete già assai bene. Il beneficio che ne trarrete sarà probabilmente modesto, ma vi troverete almeno qualche incoraggiamento nell'esercizio delle responsabilità che avete nelle vostre rispettive Conferenze episcopali. Non c'è dubbio, infatti, che un certo numero dei presenti debba compiere, attualmente, dei veri sforzi perché la dimensione ecclesiale dell'Eucaristia sia rispettata nella propria Chiesa locale dove ci sono alcuni che respingono, almeno in parte, la Tradizione considerata arcaica mentre altri, in tutta buona fede, soffocano la vera Tradizione sotto tradizioni che, in molti casi, non sono che abitudini recenti.

Vorrei dunque illustrarvi, nel modo più classico, questo legame che ho chiamato fondamentale

tra la celebrazione della Cena del Signore e l'attualizzazione della Chiesa, ricorrendo semplicemente alla Scrittura: questa sarà la nostra prima tappa. In seguito illustrerò questo legame, che ho chiamato anche tradizionale, riferendomi - come conviene in un'assemblea come la vostra - alle istituzioni liturgiche e canoniche della Chiesa dei Padri. Infine presenterò sommariamente la maniera in cui il Vaticano II e il Magistero pontificio susseguente hanno voluto riaffermare questo legame talvolta dimenticato in epoca moderna, al fine di meglio rispondere ai bisogni pastorali ed ecumenici del nostro tempo.

Queste tre tappe vogliono dare un solido fondamento alla riflessione che avete creduto necessaria per meglio preparare la celebrazione del Congresso Eucaristico al quale la Chiesa di Dublino ci invita. Starà a voi discernere come questa Tradizione può rischiarare le nostre Eucaristie del XXI secolo, visto che questo è, certamente, uno degli scopi della nostra assemblea plenaria.

I. Il rapporto tra la Cena del Signore e la realtà della Chiesa come mistero secondo la più antica testimonianza scritturistica

La prima lettera ai Corinti ci offre le due più antiche testimonianze del Nuovo Testamento relative alla Cena del Signore che, più tardi, sarà chiamata Eucaristia.¹ L'epistola, assai anteriore alla redazione dei Vangeli – scritta probabilmente nell'anno 51 o, al più tardi, nell'anno 54 – ci presenta, con l'autorità dell'Apostolo, la fede dei Cristiani nell'Eucaristia circa 20 anni dopo l'ultima Cena..

1Cor 10, 14-22

In questo primo passaggio, Paolo vuole allontanare i cristiani dalla partecipazione ai pasti sacri dei pagani. Il suo breve ragionamento a questo soggetto ci offre un insegnamento fondamentale:

« Il calice della benedizione che noi benediciamo, non è forse comunione con il sangue di Cristo? E il pane che noi spezziamo, non è forse comunione con il corpo di Cristo? Poiché vi è un solo pane, noi siamo, benché molti, un solo corpo: tutti infatti partecipiamo all'unico pane».

Prendere parte alla Cena del Signore è, dunque, diventare un solo corpo con Lui, un Corpo che dona ai comunicanti un'unità che è di un altro ordine rispetto a quella dell'ospitalità; essa, infatti, nasce dall'unico pane, dall'unico Corpo di Cristo e fa di noi che comunichiamo il suo Corpo.

¹ Il termine appare dapprima nella *Didachè* 9, 1 (verso l'anno 98), poi nelle lettere di Ignazio d'Antiochia (*Ephes.* 13; *Philad.* 4, 1; *Smyrn.* 7, 1 et 8, 1)

1Cor 11, 17-34: Paolo si richiama solennemente alla Tradizione ricevuta dal Signore

In questo secondo testo attentamente elaborato, Paolo rimprovera ai Corinti di snaturare significativamente la Cena del Signore con le loro divisioni – *schismata* – e con le loro fazioni – *haireseis* – (v. 18-19). Così essi manifestano in questa Cena le divisioni sociali e le dispute, rifiutando persino la consueta condivisione del cibo. Proprio per questo i cristiani di Corinto si rendono «indegni» (v. 27) della Cena del Signore. Peggio ancora, essi minacciano direttamente il significato stesso di questa Cena: mentre essa è un pasto «pubblico» di alleanza tra Dio e il suo popolo riunito,² essi la trasformano in un pasto «privato» (vv. 20 - 21), nel loro proprio pasto.³ Stando così le cose, Paolo preferirebbe che ciascuno prenda il suo pasto a casa piuttosto che impegnarsi in una condotta che getta il disprezzo sulla *ecclesia tou theou*, cioè sull'assemblea di Dio, la Chiesa (vv. 21-22).

È necessario che questo fraintendimento cessi immediatamente, senza neppure attendere il suo arrivo. La posta è così alta che Paolo impegna solennemente la sua autorità al v. 23, usando la formula *qibel e mašar* con la quale i rabbini garantivano la tradizione legittima e indiscutibile: «*ciò che ho ricevuto... a mia volta vi ho trasmesso*». La stessa formula della «*trasmissione/ricezione*» è utilizzata dall'Apostolo solo un'altra volta in tutti i suoi scritti, in un'altra materia di estrema importanza: il *kerygma* della Risurrezione in 1Cor 15, 1. Per Paolo, l'essenziale della Tradizione si appoggia sui due pilastri della Risurrezione e dell'Eucaristia. La colpa dei Corinzi è dunque grande: a causa della loro incapacità di riconoscere il Corpo di Cristo, essi distruggono una delle colonne portanti sulle quali si regge la Chiesa. Il racconto dell'Istituzione al quale Paolo ricorre immediatamente vuole illuminarli sul loro errore. In che cosa consiste, dunque, lo sbaglio?

La colpa dei Corinti è forse una desacralizzazione dell'Eucaristia?

Una lettura superficiale potrebbe far pensare che Paolo denunci la confusione del sacro col profano quando si associa la Cena del Signore con l'"agape". L'intenzione di Paolo sarebbe forse quella di mettere fine a questo collegamento come farà più tardi la Chiesa primitiva ad un'epoca che noi ignoriamo?⁴ Ma ad una data così alta questa ipotesi è poco plausibile, perché qualunque sia il grado di ritualizzazione della Cena delle origini, è il pasto che la ingloba ad essere figura del banchetto messianico evocato da Gesù e ricordato dai Sinottici (Mt 26,29; Mc 14,25; Lc 22,18 e 30). Solo una lettura rapida del v. 21 potrebbe far credere che Paolo persegua questo distacco quando rimprova alcuni Corinzi per la loro ubriachezza. Probabilmente, in questo caso si tratta di un accenno polemico contro la familiarità tipicamente greca del *symposion*. Il *symposium* è

2 L'importanza di questa distinzione è sottolineata da E. KÄSEMANN, *Exegetische Versuche und Besinnungen*, Göttingen, Bd I, pp. 11-34; tr. fr. «*Un droit sacré dans le Nouveau Testament*», dans *Essais exégétiques*, Paris-Neuchâtel, 1972, t. I, pp. 227-241: la cena del Signore -*kuriakon*- si oppone al pasto privato -*idion*-, come nel linguaggio giuridico dell'epoca che oppone il pubblico e il privato utilizzando questi due stessi termini.

3 Questo è dimostrato chiaramente da E. KÄSEMANN, «*Un droit sacré...*», citato alla nota precedente.

4 Bisognerà attendere ancora più di un secolo per avere la prima descrizione concreta della Cena del Signore, quella di Giustino, *Apol.* 67, 3.6

un'abitudine usuale presso i notabili cristiani come presso i Corinti dello stesso ambiente. Essi si riuniscono nel *triclinium*, che può accogliere una quindicina di persone, assai prima che arrivino gli altri cristiani di condizione sociale inferiore, ancora occupati nel loro lavoro. Nel corso del *symposion* i benestanti possono impegnarsi nelle dispute dottrinali ricordate al v. 12 del primo capitolo della lettera: «*Io sono di Paolo - Io invece sono di Apollo - Io invece di Cefa - E io di Cristo*», seguendo lo schema delle discussioni filosofiche così alla moda presso i pagani. A questa tavola dei padroni, imbandita nel *triclinium* e quindi vicina alla cucina, giungono i piatti migliori, dopo i buoni vini. Ciò che avanza va verso l'*atrium* che, nelle case dei personaggi autorevoli, poteva accogliere una cinquantina di persone. Tale è il quadro archeologico più verosimile dell'assemblea cristiana di Corinto che, vent'anni dopo la risurrezione di Cristo, poteva effettivamente riunire tra le 70 e le 80 persone.⁵

Sembra del tutto evidente che Paolo non si preoccupi tanto del contesto delle agapi ma piuttosto di un tipo di socializzazione che, nella celebrazione della Cena del Signore, riproduce brutalmente le divisioni sociali, i diversi partiti (Pietro, Paolo, Apollo...) e che conduce addirittura i sazi a fiancheggiare, senza alcuna solidarietà, quelli che hanno fame. Qui Paolo non vede soltanto un peccato morale di egoismo e di disprezzo dei poveri ma, piuttosto, un peccato *teologale* come sarà evidente dopo aver scartato un'altra interpretazione comune ma ugualmente infondata.

La colpa dei Corinti è forse una mancanza di fede nella presenza reale?

Il testo greco dei vv. 27-29 dice letteralmente:

[v 27] *Chiunque mangia il pane o beve al calice del Signore in modo indegno, sarà colpevole verso il corpo e il sangue del Signore.* [v 28] *Ciascuno, dunque, esamini se stesso e poi mangi del pane e beva dal calice;* [v 29] *perché chi mangia e beve senza riconoscere il corpo, mangia e beve la propria condanna.*

C'è una differenza notevole tra il v. 27 che parla di colpevolezza verso *il corpo e il sangue del Signore* e il v. 29 che usa l'espressione: *riconoscere il corpo*. La *Bible de Jérusalem*, fino a che non fu corretta nel 1972, traduceva il v. 29 così: «*s'il n'y discerne le Corps = (chi mangia e beve) senza riconoscervi il corpo*». Per quanti non sono francofoni, spieghiamo che “y” significa precisamente «**in essi**». L'inserimento conduce il lettore a credere che il discernimento riguarda la qualità del pane e del vino, e non il Corpo ecclesiale di Cristo. Una simile traduzione non è possibile che a prezzo di una deformazione logica. Come, infatti, riconoscere il Corpo nel Sangue del Signore?

5 Assai illuminanti per restituire il contesto della celebrazione nella casa di un ricco personaggio, i lavori di J. MURPHY-O'CONNOR, *Les Églises dans les maisons et l'Eucharistie, dans Corinthe au temps de saint Paul d'après les textes et l'archéologie*. Paris, Éditions du Cerf, 1986, pp. 237-245; da completare con D. G. HORRELL, *Domestic Space and Christian Meetings at Corinth: Imagining New Contexts and the Building East of the Theatre*, in *New Testament Studies* 50, 2004, 349-369. Per il quadro storico e sociale si veda A. RAKOTOHARINTSIFA, *Conflits à Corinthe. Église et société selon I Corinthiens. Analyse socio-historique*. Genève, Labor et Fides, 1997, pp. 249-271. Vedere anche D.C. PASSAKOS, *Eucharist in First Corinthians. A Sociological Study*, in *Revue Biblique* 104, 1997, 192-210.

Questa traduzione, evidentemente, è il frutto di una precomprensione confessionale: i traduttori pensavano semplicemente alla presenza reale negli elementi. Attribuire a Paolo questa preoccupazione che invece gli è del tutto estranea,⁶ fa sì che il lettore non comprenda l'insegnamento di fede che l'Apostolo vuole trasmettere. Più ancora, non si può non notare che una simile traduzione attribuisce a Paolo un'idea assolutamente scandalosa del Dio, il Padre del Signore nostro: egli condannerebbe a morte, per punirli, coloro che non hanno rispettato la presenza reale o, almeno, li colpirebbe con gravi malattie!

Sicuramente, questo non è il nostro Dio e Paolo non gli attribuisce un tale atteggiamento. In realtà, la parola "corpo" del v. 27 designa il pane offerto in comunione e, insieme, la coppa: «Corpo e Sangue del Signore». Invece la parola "corpo" al v. 29 è isolata: essa designa non il pane eucaristico ma la comunità cristiana unita a Cristo suo capo, come già nella stessa lettera al v. 17 del capitolo precedente, ai vv. 12, 13 e 27 del capitolo seguente e in altre lettere paoline.⁷ Allora il senso diventa perfettamente chiaro: l'indegnità (*anaxios*) di cui i Corinti si rendono colpevoli consiste nel non riconoscere il corpo ecclesiale del Cristo quando essi si comunicano. Nella prospettiva del riconoscimento del corpo ecclesiale, il ricorso al racconto dell'Istituzione non sorprende più e si rivela del tutto illuminante.

I Corinti, poiché non riconoscono nella celebrazione della Cena del Signore l'attualizzazione dell'«ekklèsia tou theou», dell'assemblea del Dio della nuova Alleanza, disprezzano, a loro danno, il corpo ecclesiale di Cristo.

Che la riunione in assemblea (in *ekklèsia*) sia al centro di questo breve passaggio è verificabile anzitutto nell'uso cinque volte ripetuto del termine *sunerchestai* (ai vv. 17, 18, 20, 30, 33), un termine giuridico familiare ai Corinti che indica, come in tutte le città greche, la convocazione in *ekklèsia* del *dèmos*, cioè la convocazione del popolo per la sua assemblea plenaria. Per questo il rimprovero che Paolo fa ai Corinti, al v. 20, di disprezzare «l'assemblea di Dio», non è per niente enigmatico ma costituisce la chiave del suo ragionamento. In modo logico egli introduce il racconto dell'Istituzione dell'Eucaristia, rettamente presentata come la conclusione della nuova Alleanza, la *kainè diathèkè*, la decisione escatologica di Dio che deve essere «annunciata» (*katangellein*, v. 26) su questa terra «finché egli venga».

Ed è ancor più certo che Paolo conclude il suo ammonimento ai Corinzi stabilendo un rapporto tipologico tra la nuova Alleanza e la prima Alleanza, evocata nel capitolo precedente. Nella prima Alleanza, «tutti mangiarono lo stesso cibo spirituale, tutti bevvero la stessa bevanda spirituale [...] Ma la maggior parte di loro non fu gradita a Dio e perciò furono sterminati nel

6 Anticamente alcuni manoscritti hanno armonizzato il v. 29 con il v. 27; cosa che invece non fanno i migliori manoscritti *Sinaiticus*, *Vaticanus*, *Alexandrinus* del IV e V secolo e neppure il papiro 26 più antico. Sul fatto di seguire la *lectio difficilior*, si veda il comitato editoriale del *Greek New Testament*: BRUCE M. METZGER et alii, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, 3°, Londres-New-York, 1975, p. 562 sv.

7 Si veda anche Rm 12, 4-5; Ep. 4, 5.

deserto» (1Cor 10, 2-5). Disprezzando la Chiesa di Dio, non rispettando il corpo ecclesiale del Cristo, i cristiani di Corinto si condannano da soli.⁸

Nella loro incapacità di riconoscere il corpo ecclesiale del Cristo, essi spingono le divergenze e le divisioni sociali fino ad una mancanza così evidente di mutuo rispetto e di solidarietà che in mezzo ad essi «*ci sono molti ammalati e infermi, e un buon numero sono morti*» (v. 30); i poveri, infatti, sono stati abbandonati a se stessi e i ricchi non si sono presi cura di loro come del proprio corpo.

Il carattere sacro proprio della Cena del Signore, così come il realismo e il rapporto tra l'Eucaristia e l'assemblea cristiana che Paolo insegna, hanno trovato una terribile illustrazione nella recente tragedia ruandese. I fatti sono conosciuti: la metà delle 700.000 o 800.000 persone assassinate in Rwanda lo sono state nelle chiese dove avevano creduto di trovare rifugio. Si trattava per due terzi di cattolici,⁹ fedeli al precetto domenicale, che credevano certamente nella presenza reale e nella necessità del ministero sacerdotale. Ma hanno lasciato da parte la cosa essenziale: non hanno saputo discernere il Corpo di Cristo, perché questi omicidi sono stati perpetrati nello stesso luogo in cui essi comunicavano all'Eucaristia per diventare un solo Corpo con Lui. Il pensiero di Paolo ha trovato una conferma letterale: per non avere riconosciuto il Corpo, un gran numero di essi sono morti,¹⁰ molti sono ammalati e lo saranno per generazioni!

Conclusione

La riflessione teologica non deve certo reprimere le emozioni più che giustificate – e non l'ha fatto ricordando questi fatti terribili.¹¹ Ma la teologia deve proporsi anzitutto un servizio qualificato della fede e, dunque, presentare alcune conclusioni sistematiche al termine di questo percorso scritturistico, senza nascondere alcuni limiti metodologici. Non sarebbe giusto, infatti, ricondurre tutto l'insegnamento del Nuovo Testamento sull'Eucaristia al solo insegnamento della prima lettera di Paolo ai Corinti, e neppure voler risolvere alla sua luce tutte le questioni che riguardano la celebrazione attuale dell'Eucristia.

Con questi limiti e restando al tema che ci è stato assegnato, i risultati ai quali siamo giunti sono non soltanto solidi, ma normativi. Il rapporto tra la celebrazione eucaristica e la l'assemblea

8 L'insistenza dell'apostolo su questo fatto è forte visto che il termine giudicare (*krinein*) insieme con i suoi derivati ritorna qui sei volte (vv. 29, 32, 33, 35) mentre invece, nei soli vv. 28-34, si ritrovano sette termini giuridici dello stesso spazio semantico: *colpevole, riconoscere, condanna, esaminare se stesso, giudicare* (2 volte), *condannare*. Käsemann aveva ragione di parlare di un vocabolario di "diritto sacro".

9 Ci si basa qui sulle cifre di D. B. BARRET, *World Christian Encyclopaedia*, Oxford University Press, 1982, p. 589.

10 Su questa linea di interpretazione si colloca il saggio teologico, relativo alle uccisioni e alle torture della dittatura cilena, di W. CAVANAUGH, *Torture and Eucharist*, Blackwell, Oxford, 1998 ; il libro è stato tradotto anche in francese: *Torture et eucharistie. La théologie politique et le Corps du Christ*, Editions du Cerf, Paris 2009.

11 Certamente le cause di una simile tragedia non sono soltanto teologiche, ma l'appartenenza al cristianesimo ha permesso delle forme straordinarie di resistenza al male, come quella descritta da Z. BURUKU, *Les quarante jeunes martyrs de Buta (Burundi 1997)*, éditions Karthala, Paris 2004, che sono morti insieme piuttosto che separarsi secondo le rispettive etnie.

plenaria dei cristiani della nuova Alleanza è tanto indiscutibile quanto il rapporto tra la comunione eucaristica e la comunione ecclesiale. Oggi come allora, si celebra indegnamente la Cena del Signore e la si snatura quando le sensibilità dottrinali (*haireseis*), le divisioni sociali (*schismata*) o i comportamenti grossolanamente egoisti (la fame e l'ubriachezza ne sono qui le metafore!) prevalgono sul mistero del raduno escatologico del popolo di Dio nel corpo escatologico del Risorto. In questo caso, non si celebra più il pasto del Signore (*kuriakon deipnon*) ma soltanto il proprio pasto privato (*idion deipnon*). Disgregando l'*ekklèsia* di Dio, tali assemblee vanno incontro alla loro condanna.

Questo insegnamento è normativo per la normatività stessa della Scrittura¹². Esso richiede una vigilanza permanente di fronte alle tentazioni di privatizzare la Cena del Signore secondo le nostre prospettive, con il risultato di privarla della sua dinamica escatologica che consiste nel radunare insieme i figli di Dio. Non solo quelli dispersi, ma anche quelli che hanno talvolta molte ragioni per ignorarsi o per combattersi.

Questi fondamenti scritturistici appaiono tanto più sicuri quando si osserva che i nostri Padri nella fede hanno lottato affinché la *synaxis* eucaristica coincidesse con il raduno effettivo della Chiesa locale. Illustrando come la storia della Chiesa è anche la storia del modo in cui essa comprende le Scritture, i Padri hanno messo risolutamente in pratica queste convinzioni, tanto nei simboli della celebrazione che nelle regole canoniche di cui l'hanno circondata.

Ora, piuttosto di ricorrere alle loro esposizioni teologiche occasionali, vogliamo qui privilegiare l'analisi di ciò che essi hanno realmente fatto. Non è, forse, ciò che si fa più importante di ciò che, a parole, si dovrebbe fare?

II. La testimonianza della tradizione liturgica e canonica: le assemblee eucaristiche devono essere riunioni della Chiesa locale e manifestare la comunione tra le differenti Chiese locali

2. 1. Le assemblee eucaristiche devono radunare tutti i cristiani della Chiesa locale

Circa sessant'anni dopo Paolo, Ignazio di Antiochia è il testimone di una teologia dell'assemblea eucaristica che merita di essere citata perché essa è stata seguita alla lettera nei secoli successivi:

*«Abbiate cura di partecipare ad una sola Eucaristia. Perché non c'è che una sola carne di nostro Signore Gesù Cristo, e un solo calice per unirvi al suo sangue, un solo altare, come uno solo è il vescovo con i suoi presbiteri».*¹³

12 *Dei Verbum*, 24: «Le sacre Scritture contengono la parola di Dio e, perché ispirate, sono veramente parola di Dio, sia dunque lo studio delle sacre pagine come l'anima della sacra teologia»; *Optatam totius*, 16: «Lo studio della sacra Scrittura deve essere come l'anima di tutta la teologia».

13 *Phil.* 4, 1.

2.1.1. I simboli liturgici sottolineano vigorosamente l'unità dell'assemblea eucaristica.

I simboli ai quali si ricorre abitualmente nella celebrazione eucaristica sono in perfetta coerenza con la teologia di Paolo. Sull'altare ci dev'essere un solo pane, di cui si deve fare la frazione nel corso della stessa celebrazione,¹⁴ così come ci deve essere un solo calice.¹⁵ Anche l'altare è sempre uno solo, da quando è diventato fisso, per ogni chiesa.¹⁶ Più ancora, benché ciascuno celebri secondo il proprio grado, uno solo presiede la celebrazione.¹⁷

Notiamo ancora il simbolismo ecclesiologico, d'ordine più parenetico, attribuito agli stessi elementi eucaristici: i chicchi di grano che diventano un solo pane, i grappoli di uva che diventano un solo vino, temi questi che saranno ben presto integrati nei testi della celebrazione¹⁸ e che guideranno per molto tempo i commentari patristici.¹⁹

Allo stesso modo, in tutte le liturgie, orientali ed occidentali, l'invito alla comunione è lo stesso: «*ta hagia tois hagiois*» «*sancta sanctis*», le «“cose sante” ai santi». ²⁰ Esso esprime chiaramente che la comunione alle *sancta* fa di noi dei *sancti*, cosa confermata nelle traduzioni antiche del Credo.²¹

14 La diffusione dell'uso del pane azzimo in Occidente, ormai realizzata nell'XI secolo, renderà senza oggetto la frazione dell'unico pane universalizzando il ricorso alle nostre ostie attuali che annullano il simbolismo tradizionale. Cfr J. A. JUNGMANN, *Missarum solemnia*, Paris, Aubier, 1953, t. II, pp. 306-310.

15 Durante la cena pasquale tutti bevevano alla stessa coppa della benedizione. Stessa regola per Paolo durante la Cena del Signore (cfr 1Cor 10, 16). Questa regola si mantiene ancora all'inizio del VII secolo in Occidente visto che Bonifacio, apostolo della Germania, si vede rispondere da Roma in occasione di una consultazione: «*non conviene deporre due o tre calici sull'altare*», in *Monumenta Germaniae Historica (MGH), Epist. Merov. et Karol. Aevi*, t. I, p. 276.

16 Il principio dell'unico altare è stato conservato a lungo in Occidente, cfr *Altar*, TRE e ripreso nelle chiese della Riforma. L'unico altare era il simbolo dell'unità della Chiesa; così per san Girolamo «dire un solo altare è come dire una sola fede, un solo battesimo, una sola Chiesa» (*In Isaiam prophetam*, V, 19; PL 24,186); in maniera lapidaria egli dice anche «*tot habent altaria, quot schismata*» (*In Amos II, 3*, Pl 25, 1022). Sant'Agostino ha la stessa ecclesiologia eucaristica: «Se restiamo nell'unità, perché mai ci sono due altari in una stessa città?», *In Epist. Joh. Tract. 3, 7* (PL 35, 2001)

17 Contrariamente all'uso attuale nella concelebrazione secondo il rito romano, dove tutti i sacerdoti pronunciano le parole del canone, la tradizione riserva questo ruolo a colui che presiede, come lo si vede ancora nel rito bizantino, copto e siriano orientale. Cfr A. RAES, *La concélébration eucharistique dans les rites orientaux*, in *La Maison-Dieu* 35, 1953, 24-47.

18 La matrice si trova in *Didachè* 9, 4; essa sarà in seguito sviluppata nell'anafora di Serapione di Thmuis (Funk II, p. 174), e raggiungerà il suo pieno sviluppo nell'anafora di Deir-Balyzeh, cfr C. H. ROBERTS e B. CAPELLE, *An Early Euchologion*, Louvain 1949.

19 Assai sobriamente in san Cipriano (*Epist.* 63, 13 et 69, 5) e in modo più entusiastico in sant'Agostino (*Sermon Denis* 6, 1-2; *Sermons* 227 e 229). In Oriente, san Giovanni Crisostomo commenterà l'epistola ai Corinzi proprio con l'aiuto di queste immagini (cfr *Hom.* 24, 2; PG 61, 200).

20 Cfr M. ARRANZ, *Le «sancta sanctis» dans la tradition liturgique des Eglises*, *Archiv für Liturgiewissenschaft* 15, 1973, 31-67.

21 Mantre il *Dictionnaire de théologie catholique* (III, 1, col. 429-454) vuole ridurre la comunione dei santi alla comunione con i santi del cielo, questo articolo di fede è da comprendere anche come la comunione alle sante specie che santificano quelli che le ricevono. Cfr. La traduzione nell'antica lingua normanda in A. HAHN, *Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der Alten Kirche*, Breslau, E. Morgenstern, 1897³, pp. 82 ss: «*Io crei la communion des seintes choses*».

2.1.2. Più significativamente ancora, un insieme di disposizioni canoniche prescrive che l'Eucaristia deve avere come soggetto l'assemblea plenaria della Chiesa.

Queste disposizioni nascono dalla ferma convinzione, espressa in tutta chiarezza in un testo tardivo delle *Costituzioni Apostoliche*: l'assemblea eucaristica vi è semplicemente definita Chiesa, come nelle lettere di Paolo, perché essa è il corpo di Cristo:

«Quando tu insegni, o vescovo, ordina ed esorta il popolo perché sia fedele a radunarsi in Chiesa: che esso non se ne dispensi ma vi si riunisca fedelmente affinché non mutili la Chiesa con la sua assenza e non amputi di un membro il corpo di Cristo». ²²

Ecco un'espressione particolarmente chiara dell'ecclesiologia eucaristica. Non è una elaborazione teologica ma una professione di fede che, come tale, può condurre al sacrificio della propria vita. Si comprende, allora, perché Emerito, al proconsole che gli rimproverava di aver ospitato i cristiani per l'Eucaristia domenicale nella sua casa in un villaggio dell'Africa del Nord – un delitto punito con la morte secondo l'editto di Diocleziano - non esitò a rispondere: «È in tutta coscienza che noi abbiamo celebrato il *dominicum*... senza la domenica non possiamo vivere (*sine dominicum esse non possums*)», ²³ una risposta che la conferenza episcopale italiana ha saggiamente dato come titolo al suo documento sulla domenica e come tema al Congresso Eucaristico nazionale celebrato a Bari nel 2005. ²⁴

- *L'unica assemblea eucaristica della Chiesa locale deve riunire tutti i suoi membri*

Quando si capisce che spesso gli uomini sono più capaci di atti eroici che di superare i pregiudizi di classe o di razza, si può misurare la forza delle fede eucaristica dei nostri Padri i fedeltà alla Tradizione ricevuta da san Paolo. ²⁵ In effetti, una stessa *synaxis* riunisce lo schiavo e il padrone che si scambiano il bacio di pace. ²⁶ Impressionante è anche il fatto che nei paesi con molte lingue, lingue che rappresentano culture antagoniste e veicolano rivalità etniche, l'unica *synaxis* eucaristica raduni, come in una nuova Pentecoste, copti e greci in Egitto, ²⁷ siriani e greci ad

22 *Constitutions Apostoliques* II, 59, 1-2 ; Sch 320 p. 324.

23 T. Ruinart, *Acta Primorum martyrum sincera*, Paris 1649, p. 414.

24 «Senza la domenica non possiamo vivere», *Il Regno-documenti* 3, 2005, 78-80.

25 Se ne trova lo spirito in san Giovanni Crisostomo, nelle sue istruzioni ai neofiti per il loro primo ingresso nella chiesa: «Una volta entrati, osservate questo: ogni cosa è data a voi tutti insieme, affinché il ricco non possa gettare uno sguardo condiscendente sul povero e il povero non possa immaginarsi che egli riceve meno del ricco. Perché in Cristo Gesù, non c'è maschio e femmina, non c'è Scita né barbaro, né Giudeo, né Greco. Non solo non c'è differenza di natura ma anche ogni differenza di rango è soppressa», PAPADOPOULOS-KERAMEUS 3, 21; ed. R.W. HAWKINS, p. 167.

26 Paolo menziona il bacio di pace in 1Cor 16, 20 (paralleli in Rm 16, 16 ; 2Cor 13, 12 ; 1Tes. 5, 26). Che esso sia un segno forte di comunione lo si evince dal fatto che tale bacio non è scambiato con i catecumeni e a Roma e in Africa è posto proprio prima della comunione.

27 Cfr G. BARDY, *La question des langues dans l'Eglise ancienne*, Paris, Beauchesne, 1948, p. 43.

Antiochia,²⁸ così come a Gerusalemme ed in Palestina.²⁹ Ancora, conviene sottolineare la pratica dei monasteri multinazionali che raccolgono greci, siriani, latini e armeni, e altri ancora; ogni gruppo prega i Salmi ed ascolta le Scritture nella propria lingua, ma tutti si radunano in un'unica Eucaristia poliglotta.³⁰

La forza di questa ecclesiologia eucaristica conduce anche a delle disposizioni pastoralmente impresentabili per noi; ciò è la prova che, fin dalla tarda antichità, si poteva già comprendere la tradizione in un modo puramente ripetitivo. In effetti, secondo il diritto consuetudinario, ancora nel IV secolo si celebra un'unica Eucaristia domenicale anche in grandi città come Cartagine e Milano³¹ e, come apprendiamo con sorpresa da una lettera di san Leone al patriarca Dioscoro,³² ad Alessandria a metà del V secolo, quando la città contava circa 200 mila cristiani!

Proibizione di celebrare in privato

La proibizione di celebrazioni private è una conseguenza della concezione teologica dell'Eucaristia. Certo, all'epoca dei Padri si può trovare qualche testimonianza della celebrazione dell'Eucaristia fuori dalla *synaxis*.³³ Ma dal momento in cui la Chiesa ha finalmente pace, i concili moltiplicano dappertutto i divieti di celebrare negli oratori privati e cioè fuori dall'assemblea plenaria della Chiesa locale.³⁴ Fino ad oggi, la coscienza cristiana in Oriente resta assolutamente convinta che si tradirebbe il senso stesso dell'Eucaristia se la sua celebrazione fosse dissociata da una *chiesa* visibilmente riunita. Fanno solo eccezione certi gruppi diventati cattolici.³⁵

28 Cf. A. WENGER, *Huit catéchèses baptismales inédites de saint Jean Chrysostome* (SC 50), Paris, Editions du Cerf, 1957, pp. 47-48, 60-63. Si tratta di un dettaglio dell'VIII catechesi dove Crisostomo si rallegra per la presenza di alcuni contadini (di lingua siriana) che partecipano pur senza comprendere molto, cosa che permette a Wenger di datare quest'omelia al tempo del suo presbiterato ad Antiochia.

29 Cfr *Journal d'Éthérie* in SCh 21, pp. 260-262 e *passim*; o ancora san Girolamo, *Epist.* 108, ed. LABOURT, p. 199.

30 Per le fonti si veda: *Vie de saint Sabas par Cyrille de Scythopolis* 32 (trad. FESTUGIÈRE), Paris, Editions du Cerf, 1962, pp. 43-44 o, dello stesso, *Vie de saint Theodosios, ibidem*, 1963, p. 127 (monaci greci, bessiani e armeni). Ancora nel XII secolo il monastero di San Saba conserva le stesse disposizioni nel suo *Typikon*; cfr l'edizione di E. KURTZ, *Byzantinische Zeitschrift* 3, 1894, 169.

31 Cfr V. MONACHINO, *La cura pastorale a Milano, Cartagine e Roma nel secolo IV*, Roma 1947, p. 55 (per Milan), p. 188 (per Cartagine).

32 San LEONE MAGNO, *Epist.* 9, 2 (PL 54, 62), risalente all'anno 449.

33 TERTULLIANO, *De fuga* 14 (PL 2, 142); CIPRIANO, *Epist.* V, 2 (HARTEL, p. 479: celebrazione in prigione). Tuttavia per questo ultimo l'assemblea fa parte della verità di questo sacramento, cf. *Ep.* 63, 16 «Ad convivium nostrum plebem convocare non possumus ut sacramenti veritatem fraternitate omni praesente celebremus», cfr E. SCHWEIZER, *Fragen der Liturgie in Nordafrika zur Zeit Cyprians*, *Archiv für Liturgiewissenschaft* 12, 1970, 68-80.

34 Nel 370, il canone 13 del concilio di Laodicea proibisce la celebrazione negli oratori privati (MANSI 2, 574). In Persia, nel 410, il concilio di Seleucia-Ctesifonte decreta la stessa proibizione di celebrare nelle case dopo la fine delle persecuzioni; cfr O. BRAUN, *Das Buch von Synhadros*, Stuttgart, 1900, p. 21. Per la stessa epoca, in Armenia, cfr i canoni d'Isacco (can. 24), cfr MAI, *S.N.V.C.* X, 2. In Siria non si farà eccezione neppure per i monaci eremiti, cfr C. KAISER, *Die Canones Iacob's von Edessa übersetzt und erläutert*, Leipzig, 1896, pp. 2-3, can. 4: «Non è permesso agli stiliti di offrire l'oblazione sulle loro colonne né di tenere una *synaxis*»; can. 5: «Quanti sono imprigionati non devono offrire l'oblazione se non in caso di necessità, se non hanno dei vicini che possono portare loro l'oblazione».

35 I. M. HANSENS S.J., *Institutiones liturgicae de ritibus orientalibus*, Rome, 1930, t. II, n. 37: «L'uso di celebrare la messa privata... è stato introdotto nelle Chiese cattoliche d'Oriente in seguito alle relazioni con le Chiese occidentali e a loro imitazione... Per questo si può definire, con pieno rigore, il momento in cui questo uso vi si è

2.2. La comunione alla stessa Eucaristia manifesta che le Chiese locali sono un'unica Chiesa, il Corpo di Cristo.

Prima di esaminare alcuni riti (*fermentum*, dittici, ecc) che esprimono come la comunione eucaristica e la comunione ecclesiale si sovrappongono, citiamo un passaggio di Tertulliano che esprime ciò con una concisione difficile da tradurre:

«L'unica fede si esprime inseparabilmente nell'Eucaristia, nei legami di fraternità e di ospitalità tra le Chiese e tra i membri di queste Chiese: tali sono i principi che regolano l'unità». ³⁶

Il fermentum

Il *fermentum* era un pane consacrato che un vescovo sottraeva alla sua Eucaristia per inviarlo in segno di comunione nell'unica Eucaristia, sia ai membri del suo presbiterio che celebravano in un altro luogo – per esempio nei *tituli* ³⁷ a Roma – sia ad altri vescovi. ³⁸ Questo rito è già menzionato nella lettera di sant'Ireneo a papa Vittore che aveva frettolosamente scomunicato i quartodecimani; ³⁹ più tardi appare anche nel *Liber Pontificalis*. ⁴⁰ Esso sopravvive ancora oggi nel frammento che, nel rito romano, il celebrante lascia cadere nel calice. Meno ben attestato dei dittici e delle lettere di comunione che hanno fondamentalmente lo stesso senso, il *fermentum* manifesta chiaramente l'unicità dell'Eucaristia che tiene insieme tutte le Chiese locali nell'unità del Corpo di Cristo.

I dittici

La commemorazione dei capi delle Chiese con cui si è in comunione è assolutamente universale in tutti i riti. È un segno assai eloquente della coincidenza tra comunione eucaristica e comunione ecclesiale. ⁴¹ In Gallia, la menzione del vescovo di Roma precede quella del vescovo

affermato... Il terminus *a quo* è l'epoca in cui ciascuna di queste Chiese ha fatto ritorno all'unità cattolica».

36 TERTULLIANO, *De Praescr. Haer.* 20 in SCh 46, p. 8-9: «Probant (sc. Ecclesiae) unitatem communicatio pacis et appellatio fraternitatis et contesseratio hospitalitatis. Quae iura non alia ratio regit quam eiusdem sacramenti una traditio».

37 Cf. R. CABIÉ, *La Lettre du pape Innocent Ier à Decentius de Gubbio (19 mars 416)* (BRHE 58), Louvain, 1973, p. 27: «Riguardo al "*fermentum*" che inviamo di domenica nei diversi *tituli*, non c'è bisogno che tu ci consulti. Da noi, infatti, le chiese sono tutte all'interno delle mura della città. I loro presbiteri che, in quel giorno, a causa del popolo che è loro affidato, non possono celebrare con noi, ricevono per mezzo degli accoliti il "*fermentum*" da noi preparato, affinché non si sentano, soprattutto in quel giorno, separati dalla nostra comunione».

38 Concilio de Laodicea, can. 14 (MANSI 2, 556)

39 EUSEBIO, *Storia ecclesiastica* V, 24, 25 (Ed. Bardy, t. II, pp.70-71).

40 Cfr *Liber Pontificalis* alla notizia su Milziade (ed. DUCHESNE-VOGEL, p. 169) e a quella su Siricio (*Ibid.* p. 216).

41 Per questo si può consultare O. STEGMÜLLER, art. *Diptychon*, *Christlich*, RAC col. 1143-1148 (bibliografia). Per le Chiese d'Oriente si aggiunga R. TAFT, *The Diptychs*, OCA 238, Roma, Istituto Orientale, 1991. Il ricordo delle gerarchie nei dittici resta sempre il segno della comunione ecclesiastica nella Chiesa ortodossa. Lo si è visto, una quindicina d'anni or sono, quando il patriarca di Mosca cessò di commemorare quello di Costantinopoli in seguito alle controversie per la Chiesa estone. Cfr *Chronique des Eglises*, in *Irénikon* 69, 1996, 96-108; *L'autonomie de l'Eglise d'Estonie*, in *Istina* 41, 1996, 314-326.

locale a partire dalla metà del IX secolo, in un tempo in cui il termine *papa* – che designava originariamente ogni vescovo – diventa un titolo riservato a quello di Roma;⁴² dopo di che vengono ricordati i *fidei cultoribus*.⁴³

Anche nella forma ridotta presente nella liturgia romana attuale, i dittici continuano a giocare un ruolo importante: ogni Eucaristia celebrata in una Chiesa locale è l'Eucaristia della Chiesa di Dio, in comunione con «*tutti coloro che custodiscono fedelmente la fede cattolica trasmessa dagli apostoli*», poiché l'Eucaristia è anche la proclamazione piena della fede della Chiesa.⁴⁴

Le lettere di comunione

Poiché la comunione eucaristica e la comunione ecclesiale si richiamano profondamente, un cristiano che è in comunione con la sua Chiesa lo è con tutte le altre ed un cristiano scomunicato localmente lo è in tutta la Chiesa.⁴⁵ Per questo, i cristiani, chierici o laici che si mettevano in viaggio, ricevevano lettere di comunione firmate dal loro vescovo e lo scambio di queste lettere è una forte manifestazione della comunione ecclesiale, come nota sant'Agostino.⁴⁶

La tradizione è un po' più precisa per il clero: il concilio di Calcedonia ne ricorda la necessità sotto il nome di «*litterae commendatitiae*», designazione che il Concilio di Trento fa propria⁴⁷ e che è prevista ancora dall'attuale codice di diritto canonico.⁴⁸ I preti attuali potrebbero riscoprire una dimensione significativa del loro *celebret* se ne recuperassero il senso originale. Naturalmente il vescovo, come colui che presiede l'Eucaristia, ha un posto capitale nella firma di tali lettere di comunione che sono valide per la Chiesa intera. San Basilio così si esprimeva a proposito:

«Se voi chiedete in Pisidia, in Licaonia, in Isauria, nelle due province di Frigia, in Armenia e per quanto lontano voi vorrete, in Macedonia, in Acaia, in Illiria, in Gallia, in Spagna, in tutta l'Italia, la Sicilia, l'Africa, la parte sana dell'Egitto, nel resto della Siria – se voi chiedete chi ci invia delle lettere o chi ne riceve da noi, constaterete che come gruppo di vescovi, noi siamo tutti d'accordo e tutti difendiamo il medesimo punto di vista.

42 Per la dimostrazione si veda B. CAPELLE, «*Et omnibus orthodoxis atque fidei cultoribus*», in *Miscellanea in honorem Alberti de Meyer*, Louvain-Bruxelles t. I, pp. 137-150.

43 Cfr E. BISHOP, *Observations on the Liturgy of Narsai*, in *The liturgical Homilies of Narsai*, Cambridge, 1909, p. 113.

44 Si conosce l'introduzione tardiva del Credo nella messa e il fatto che il diritto antico considerava eretici quanti non si comunicavano nelle grandi feste; a titolo di esempio cfr il Concilio di Autun (670), can. 14: «I laici che non comunicano a Natale, Pasqua e Pentecoste, non posso essere considerati come cattolici», Mansi XI, col. 626.

45 Il canone 5 di Nicea ufficializza questa regola così: «Quanto agli scomunicati, sia ecclesiastici che laici, la sentenza dei vescovi di ciascuna provincia abbia forza di legge e sia rispettata la norma secondo la quale chi è stato cacciato da alcuni non sia accolto da altri».

46 *Epist.* 44,3 (PL 33, 175) e *Epist.* 43, 1 (PL 33, 163) che sottolinea, facendo allusione a Optato, l'importanza di essere in comunione con la Sede di Pietro: «non mediocris auctoritas habebat episcopus qui posset non curare multitudinem inimicorum, cum se videret et Romanae Ecclesiae, in qua semper apostolicae cathedrae viguit principatus, et ceteris terris... per communicatorias litteras esse conjunctus».

47 Concilio di Trento, sess; 23, de reform. c. 16.

48 Sulla storia del *celebret* si veda la ricerca di A. POLI, *Ephemerides Iuris Caionici* 9/1953, 19-38; 155-181; 11/1955, 156-191 e 12/1956, 59-97.

*Sappiate dunque, che chi rifiuta la comunione con me si esclude dalla Chiesa intera. Considerate bene, fratelli miei, con chi siete in comunione? Se non ricevete la comunione da me, chi vi riconoscerà?».*⁴⁹

Conclusione

Piuttosto che riassumere qui l'insieme delle nostre conclusioni, mi sembra più interessante chiedervi in quale misura darestes la vostra approvazione ad un canonista luterano della fine del XIX secolo per il quale «*la forma istituzionale della Chiesa è nata dalla struttura stessa della celebrazione dell'Eucaristia*».⁵⁰

III. L'Ecclesiologia eucaristica: riscoperte cattoliche recenti.

3.1. *La riscoperta dell'ecclesiologia eucaristica al Vaticano II*

Come abbiamo ampiamente dimostrato, l'ecclesiologia eucaristica fa indubitabilmente parte della Tradizione cattolica più sicura, quella con la T maiuscola. Tuttavia, per riprendere il linguaggio stesso del Vaticano II, poiché «*alcune cose, sia nei costumi che nella disciplina ecclesiastica ed anche nel modo di enunciare la dottrina... a seguito delle circostanze*» - nelle quali noi non possiamo qui entrare - «*sono state osservate meno accuratamente*», queste cose il Concilio ha deciso che «*siano opportunamente rimesse nel giusto e debito ordine*».⁵¹

Per raggiungere questo scopo, il Vaticano II si è potuto basare, cosa del tutto evidente a suo tempo, sui frutti importanti del rinnovamento liturgico e sulle ricerche teologiche che si ricollegavano direttamente con l'ecclesiologia eucaristica tradizionale. Si pensi, soprattutto, ai lavori di padre L. Hertling della Grégoriana⁵² e all'opera più grande del futuro cardinale de Lubac, *Corpus Mysticum. L'Eucharistie et l'Eglise au moyen âge*.⁵³

Nel corso della redazione della *Lumen Gentium*, i Padri sono stati particolarmente attenti all'ecclesiologia eucaristica e in particolare – in modo sorprendente per alcuni – alla sua formulazione presso padre Nicolas Afanassief, della Facoltà di teologia ortodossa di San Sergio (Parigi), unico teologo non cattolico espressamente citato dal Concilio⁵⁴ e personalmente presente all'ultima sessione. L'ispirazione diretta di questa ecclesiologia eucaristica si ritrova soprattutto nel

49 San Basilio, *Epist.* 204, 7 (PG 32, 753).

50 «Aus der Ordnung des eucharistischen Gottesdienstes ist die Ordnung der Kirche hervorgegangen», R. SOHM, *Kirchrecht*, Leipzig, 1892, Bd. I, p. 68. Inutile esprimere qui le riserve che suscitano, invece, altre sue tesi.

51 *Unitatis redintegratio* 6.

52 L. HERTLING, *Communio, Chiesa e Papato nell'antichità cristiana*, Libreria Editrice Gregoriana, Rome, 1961.

53 Paris, Editions du Cerf, 1943.

54 Su questo punto può essere utile il mio articolo: H. LEGRAND, *L'ecclésiologie eucharistique dans le dialogue actuel entre l'Eglise catholique et l'Eglise orthodoxe. Convergences atteintes et progrès encore nécessaires*, in *Istina* 51, 2006, 354-374, soprattutto le pp. 355-361. Per lo scenario complessivo si veda lo studio importante di P. PLANK, *Die Eucharistieversammlung als Kirche. Zur Entstehung und Entfaltung der eucharistischen Ekklesiologie, Nikoaj Afanas'evs (1893-1966)*, Augustinus Verlag, Würzburg, 1980.

n. 26 della *Lumen Gentium* che qui citiamo, per questa ragione, un po' più a lungo:

«Questa Chiesa di Cristo è veramente presente nelle legittime comunità locali (congregationibus localibus) di fedeli, le quali, unite ai loro pastori, sono anch'esse chiamate Chiese nel Nuovo Testamento [...]. In esse con la predicazione del Vangelo di Cristo vengono radunati i fedeli e si celebra il mistero della Cena del Signore, “affinché per mezzo della carne e del sangue del Signore siano strettamente uniti tutti i fratelli della comunità”.⁵⁵ In ogni comunità che partecipa all'altare, sotto la sacra presidenza del Vescovo⁵⁶ viene offerto il simbolo di quella carità e “unità del corpo mistico, senza la quale non può esserci salvezza”.⁵⁷ In queste comunità, sebbene spesso piccole e povere e disperse, è presente Cristo, per virtù del quale si costituisce la Chiesa una, santa, cattolica e apostolica. Infatti “la partecipazione del corpo e del sangue di Cristo altro non fa, se non che ci nutriamo in ciò che riceviamo”⁵⁸

Queste affermazioni restituiscono il loro giusto posto all'ecclesiologia eucaristica in seno alla Chiesa cattolica. Riecheggiando i lavori di Afanassief e meglio ancora degli autori patristici ai quali egli fa riferimento (si vedano le due citazioni di Ignazio d'Antiochia ed un'altra dell'Eucologia bizantina per l'ordinazione dei vescovi), l'Eucaristia è di nuovo presentata come il sacramento dell'unità della Chiesa. Da allora si è corretto il modo di pensare diventata usuale in ambito latino, secondo il quale l'unità era immediatamente concepita in termini di Chiesa universale mentre essa è sempre l'unità delle Chiese locali in comunione le une con le altre; ciascuna di esse essendo, a causa dell'Eucaristia, la presenza della «*Chiesa una, santa, cattolica e apostolica*». ⁵⁹

Questa intuizione rappresenta l'approfondimento più significativo dell'ecclesiologia cattolica relativamente al fondamento e alla realtà della relazione tra comunione eucaristica e comunione ecclesiale; essa è ancor più originale dell'affermazione, tante volte ripetuta, secondo cui l'Eucaristia è «*fonte e culmine della vita della Chiesa*». ⁶⁰

Il Decreto sull'Ecumenismo che vuole far crescere la stima dei cattolici per la tradizione liturgica orientale, ricorda questa relazione con una citazione di Giovanni Crisostomo:

«Con la celebrazione dell'eucaristia del Signore in queste Chiese particolari, la Chiesa di Dio è edificata e cresce, e attraverso la concelebrazione la comunione tra di esse è resa manifesta». ⁶¹

Come risultato, altre due percezioni fondamentali riprendono vita.

55 Questo testo cita un'orazione della liturgia mozarabica, PL 96,

56 Questo testo cita un'orazione della liturgia mozarabica, PL 96,

57 Citazione di Ignazio d'Antiochia, *Smyrn.* 8, 1.

58 Citazione di sant'AGOSTINO, *Contra Faustum* 12, 20 in PL 42,265; *Serm.* 57, 7 in PL 38, 389, etc.

59 La frase sarà ripetuta letteralmente nel decreto *Christus Dominus*, n. 11.

60 LG, 11. Si veda anche CD, 30; PO, 5; AG, 9.

61 *Unitatis Redintegratio* al n. 15 cita, del Crisostomo, la sua: *In Ioannem Homilia XLVI*, PG 59, 260-262.

La prima è che le Chiese diocesane devono essere considerate come delle porzioni,⁶² e non delle parti della Chiesa intera. La differenza è considerevole, perché la porzione ha in sé l'essenza del tutto, il che non succede invece per la parte. Ne consegue ovviamente che le porzioni sono parti dell'insieme, il che spiega un'altra affermazione del Vaticano II espressa nella ben conosciuta formula di LG 23: «*Le Chiese particolari... sono formate ad immagine della Chiesa universale, ed è in esse e a partire da esse che esiste la Chiesa cattolica una e unica (in quibus et ex quibus una et unica ecclesia catholica existit)*». A buon diritto, dunque, si può sostenere la correlazione tra Eucaristia e Chiesa, ciò che è di grandissima importanza per l'attuale dialogo tra cattolici ed ortodossi che si propone lo scopo di situare il primato di Pietro dentro la comunione delle Chiese.

La riforma liturgica e gli enunciati dottrinali seguiti al Vaticano II

Ciò che è stato detto ha la sua importanza, ma assai importanti sono anche le riforme liturgiche prescritte:

*«Le azioni liturgiche non sono azioni private ma celebrazioni della Chiesa [...] si inculchi che una celebrazione comunitaria caratterizzata dalla presenza e dalla partecipazione attiva dei fedeli, è da preferirsi, per quanto è possibile, alla celebrazione individuale e quasi privata. Ciò vale soprattutto per la celebrazione della messa».*⁶³

Si favorisce dunque, ormai, la concelebrazione,⁶⁴ la partecipazione attiva,⁶⁵ l'unità dell'assemblea senza alcuna preferenza di persone o di condizioni sociali.⁶⁶ Di fatto, le messe dette "private" sono scomparse dai conventi e dai santuari. La celebrazione dell'Eucaristia è diventata una realtà veramente ecclesiale. Anche se, a livello popolare e talvolta anche in riviste rispettabili, si continuano a trovare delle espressioni ancora troppo poco rispettose della dimensione ecclesiale dell'Eucaristia.⁶⁷

I recenti documenti dottrinali

Data l'impossibilità di passare in rassegna i principali documenti, ne ricorderò due tra quelli che hanno maggiore autorità: il *Catechismo della Chiesa cattolica* (1992) e le conclusioni del Sinodo dei Vescovi sull'Eucaristia celebrato sotto Benedetto XVI (2005).

62 Cfr LG, 23 e 28; CD, 11 e 28.

63 *Sacrosanctum concilium* 26 et 27. Questa prescrizione è tanto più importante se si considera che la Tradizione ortodossa non ha mai accettato la messa privata.

64 *Ibidem* 57.

65 *Ibidem* 48.

66 *Ibidem* 32.

67 Si vedano sei copertine della *Documentation catholique*, un periodico francese di qualità, che illustrano in un modo teologicamente inquietante l'insegnamento del magistero sull'Eucaristia: sono le copertine dei numeri 2290, 2314, 2334, 2347, 2407, il n. 1 (fuori serie) del 2008 intitolato *Don, Mystère et source de vie* che pretende di illustrare tutto questo insegnamento, Vaticano II incluso.

Il Catechismo della Chiesa cattolica

I teologi trascurano spesso i catechismi, nonostante essi influenzino la vita quotidiana del clero e dei fedeli assai più dei loro lavori sapienti. Nel *Catechismo della Chiesa cattolica*, 143 numeri parlano dell'Eucaristia; 62 non dicono nulla della sua dimensione ecclesiale – che non può, ovviamente, essere menzionata in ogni occasione – ma 71 numeri ne trattano esplicitamente mentre il *Catechismo* detto del Concilio di Trento passava questo soggetto sotto silenzio. Allo stesso modo esso presenta la comunione eucaristica come sovrapponibile alla comunione ecclesiale e precisamente quando parla della Chiesa ortodossa:

« *Con le Chiese ortodosse la comunione è così profonda che le manca ben poco per raggiungere la pienezza che autorizza una celebrazione comune dell'Eucaristia del Signore*» (n. 838).⁶⁸

Le Proposizioni finali del Sinodo dei vescovi del 2005

La Proposizione n. 5 del Sinodo del 2005 sull'Eucaristia dà un'idea esatta della ricezione teologica ufficiale dell'ecclesiologia eucaristica da parte della Chiesa cattolica. Vale la pena di citare ampiamente questo testo:

« *La relazione tra l'Eucaristia e la Chiesa è[...]costitutiva dell'essere e dell'agire della Chiesa stessa [...] Questa unità del corpo si manifesta nelle comunità cristiane e si rinnova nell'atto eucaristico che le unisce e le differenzia in Chiese particolari, "in quibus et ex quibus una et unica Ecclesia catholica existit" (LG 23). Il termine "cattolico" esprime l'universalità proveniente dall'unità che l'Eucaristia, celebrata in ogni Chiesa, favorisce ed edifica. Le Chiese particolari nella Chiesa universale hanno così, nell'Eucaristia, il compito di rendere visibile la loro propria unità e la loro diversità. [...] Per questa sua dimensione ecclesiale, l'Eucaristia stabilisce un forte legame di unità della Chiesa cattolica con le Chiese ortodosse, che hanno conservato la genuina e integra natura del mistero dell'Eucaristia*». ⁶⁹

Questa ricezione dell'ecclesiologia eucaristica può essere ecumenicamente feconda. Se ne trova una dimostrazione autorizzata nell'intervento che il metropolita Giovanni di Pergamo, co-presidente della commissione internazionale di dialogo tra la Chiesa ortodossa e la Chiesa cattolica, ha tenuto davanti a questo stesso Sinodo dei Vescovi alla presenza del Papa:

68 Questo testo rinvia a UR 14-18 e al discorso di Paolo VI (4 déc. 1975) al metropolita Melitone di Calcedonia, rappresentante del patriarca ecumenico: «*Lo Spirito Santo ha illuminato le nostre intelligenze e ci ha portati a vedere con una maggiore lucidità che la Chiesa cattolica e la Chiesa ortodossa sono unite da una comunione talmente profonda che manca ben poco affinché essa raggiunga quella pienezza che autorizzerebbe la celebrazione comune dell'Eucaristia*» (*Acta Apostolicae Sedis* 66, 1976, 121; 73, 1976, 25).

69 SYNODUS EPISCOPORUM. *Bollettino* n. 31, 22.10.2005

*«Noi ortodossi ci sentiamo profondamente gratificati dal fatto che anche il vostro Sinodo considera l'Eucaristia la fonte e il culmine della vita e della missione della Chiesa. È molto importante che i cattolici romani e gli ortodossi possano dirlo con una sola voce. Forse vi sono ancora alcune cose che dividono le nostre Chiese, ma entrambe crediamo che l'Eucaristia è il centro della Chiesa. È su questa base che possiamo proseguire il dialogo teologico ufficiale tra le nostre due Chiese, che sta entrando in una nuova fase. L'ecclesiologia eucaristica può guidarci nei nostri sforzi di superare mille anni di divisione. Infatti, è un peccato avere le stesse convinzioni riguardo all'importanza dell'Eucaristia senza essere capaci di condividerla sulla stessa Mensa. L'ecclesiologia di comunione promossa dal Concilio Vaticano II e ulteriormente approfondita da eminenti teologi cattolici romani può avere un senso solo se deriva dalla vita eucaristica della Chiesa. L'Eucaristia non appartiene solo al bene esse ma al esse della Chiesa. L'intera vita, parola e struttura della Chiesa è eucaristica nella sua essenza».*⁷⁰

Queste sono le speranze espresse dalla Chiesa ortodossa. Anche da parte delle Chiese protestanti, la riforma liturgica, riannodandosi con la tradizione, ha permesso di lasciar cadere un certo numero di obiezioni classiche nei nostri riguardi, perché ormai la messa è celebrata nella lingua del popolo, l'omelia vi è abitualmente obbligatoria, non si raccomanda più la celebrazione della messa senza partecipazione di popolo,⁷¹ la comunione sotto le due specie è diventata possibile. Da parte nostra il clima polemico nei confronti dell'insegnamento protestante sull'Eucaristia si è addolcito a favore di uno studio più approfondito delle loro dottrine, come raccomandava l'ultimo concilio.⁷² Tuttavia, il rapporto tra la comunione eucaristica e la comunione ecclesiale resta un motivo di separazione poco compreso dai nostri partners.⁷³

Conclusioni non-teologiche di un teologo

Tutti voi sarete a Dublino. Tutti voi siete venuti qui per preparare quell'avvenimento eccezionale che sarà il 50° Congresso Eucaristico Internazionale. Molti di voi saranno impegnati

70 SYNODUS EPISCOPORUM. *Bollettino*, n. 18, 11.10.2005.

71 Per essere canonicamente esatti, si noti che il canone 906 attuale autorizza le messe solitarie «per giusta e ragionevole causa» il che si interpreta, se non vado errando, che esse sono giustificate per la pietà personale del sacerdote. Sul piano del diritto è un'innovazione assoluta che pone dei problemi alla teologia sacramentaria perché, per avere un sacramento è necessaria almeno la presenza di due cristiani di cui l'uno risponde Amen all'altro nella comunione dello Spirito Santo.

72 UR, 4.

73 Questa difficoltà è analizzata da HERVE LEGRAND, *L'inséparabilité de la communion eucharistique et de la communion ecclésiale. Un axiome chrétien et ses différences d'interprétation*, in J.-M. VAN CANGH (ed.), *L'ecclésiologie eucharistique*. Académie internationale des sciences religieuses, Paris, Editions du Cerf, 2009, pp. 35-58. Per uno studio realizzato in modo ecumenico, si potrà leggere con frutto COMITE MIXTE CATHOLIQUE LUTHÉRO-RÉFORMÉ EN FRANCE, «Discerner le Corps». *Communion eucharistique et communion ecclésiale*. Paris, éditions du Cerf, 2010, alla cui redazione noi abbiamo collaborato.

nella preparazione dei pellegrini o tenere delle conferenze sul soggetto. Fino a che punto questa immersione nella Tradizione è stata utile a voi che siete pastori e guide? La risposta a questa domanda verrà dagli scambi che seguiranno e dall'insieme delle vostre decisioni.

Tali decisioni possono riguardare dei temi teologici: è chiaro che io non ho affrontato tutte le vostre questioni; il mio compito si limitava a presentare l'ecclesiologia eucaristica e la sua importanza attuale.

Piuttosto che riassumere le nostre acquisizioni, mi piace allora terminare questa esposizione con una serie di questioni legate allo svolgimento del Congresso. Giudicherete voi stessi della loro fecondità, perché ciò che può sembrare teologicamente assennato non lo è necessariamente sul piano pratico, almeno nell'immediato.

Il Congresso Eucaristico, come manifestazione eccezionale, dovrebbe rappresentare fedelmente degli equilibri teologici fondamentali perché i partecipanti (e gli spettatori del mondo intero, visto che le immagini saranno trasmesse dalla televisione) possano cogliere, anche visivamente, il significato dell'assemblea eucaristica come riunione di tutti i fedeli. E comprendere che il Cristo raduna, per un sacrificio di lode, il suo Corpo nell'unità: unità nata dalla nuova Alleanza e proposta a tutti i popoli della terra (cattolicità della Chiesa), unità che è già pegno di solidarietà e di pace e prefigura la definitiva unità escatologica. Agostino ha mirabilmente descritto questo sacrificio dei cristiani.⁷⁴

Se questa sottolineatura fosse trovata appropriata, è da perseguire con coerenza finanche nel messaggio visuale. Senza preoccupazione di ordine logico e di completezza, questo suppone di riflettere attentamente soprattutto sul modo di mettere in valore il giusto posto dell'assemblea convocata e celebrante.

1) Assemblea e concelebrazione : come visualizzare il giusto posto dell'assemblea celebrante?

Il problema di fondo è illustrato dalle copertine de *La Documentation Catholique* che state vedendo. In un mondo in cui i *media* plasmano così fortemente le percezioni e in un Congresso dove i *media* avranno un posto importante, si può trascurare questo domanda? Essa coinvolge molti aspetti il più importante dei quali è la disposizione degli spazi.

Se lo spazio è predisposto in modo che, su una tribuna sopraelevata (perché tutti possano vedere ?), siano collocati i cardinali e i vescovi concelebbranti mentre i sacerdoti occupano i gradini inferiori e i semplici fedeli sono tenuti lontani, questa sistemazione della spazio trasmetterà il messaggio che la messa è un'azione del clero a cui i fedeli si limitano ad assistere.

Rimedi: un gruppo di lavoro, composto da architetti, liturgisti e canonisti dovrebbe riflettere sulla sistemazione degli spazi. Ne usciranno, forse, dei suggerimenti illuminanti e praticabili, per

⁷⁴ *La città di Dio* 10, 6, un bel testo assai poco commentato: «Questo è il sacrificio dei cristiani: Molti e un solo corpo in Cristo. La Chiesa celebra questo mistero col sacramento dell'altare, noto ai fedeli, perché in esso le si rivela che nella cosa che offre essa stessa è offerta» (PL 41, 284).

esempio:

- fare sedere sul **podium**, attorno al vescovo del luogo non tutti i “con celebranti”, ma il rappresentante della Santa Sede insieme ad altri rappresentanti ben identificabili che permettano di percepire l’immagine di una Chiesa diventata mondiale, multirazziale e multiculturale;

- suggerire ai **vescovi** di partecipare all’Eucaristia non solo come tali, ma in mezzo ai fedeli della loro diocesi o ai connazionali. Questo non potrebbe essere possibile almeno per i **preti**?

- in ogni caso, sarebbe significativo che i **diaconi** in abito liturgico siano sparsi in mezzo alla grande assemblea e non ammassati insieme.

- l’accesso alla comunione dovrebbe ancora essere oggetto di riflessione se vescovi o preti restassero alla testa dei rappresentanti della loro Chiesa locale. Naturalmente sarebbe deplorabile che una telecamera riprendesse la messa celebrata individualmente da un vescovo o da un prete.

2) *Come far comprendere che la Chiesa locale di Dublino invita le altre Chiese al Congresso Eucaristico?*

In un’ecclesiologia eucaristica che, in se stessa, è positivamente ecumenica, questo punto che fa parte degli orientamenti dottrinali del Pontificio Comitato per i Congressi,⁷⁵ è di grande importanza. Probabilmente una commissione locale avrà già riflettuto sui mezzi e sui modi necessari per esprimerlo sia simbolicamente che praticamente:

- l’ospitalità offerta dalle parrocchie locali e dalle comunità religiose può essere di grande importanza. Sul piano civile si conosce in tutta Europa l’importanza e il successo dei gemellaggi tra città. Sul piano cattolico perché si dovrebbe essere in ritardo sui «*figli di questo mondo*»? Sarebbe un modo per riprendere la «*contesseratio hospitalitatis*» di cui parlava Tertulliano. Non si potrebbe ugualmente, in questa occasione, chiedere a delle parrocchie non cattoliche di offrire ospitalità ad alcuni pellegrini? Una domanda d’aiuto non si rifiuta facilmente. Mentre le nostre dottrine riguardanti il sacramento dell’unità hanno dato luogo, nel passato, a contese feroci, qui l’Eucaristia potrebbe ridiventare un modesto legame di unità oltre che l’occasione – per dei cattolici che non hanno mai incontrato dei protestanti nella loro vita – di conoscenza reciproca.

- Come valorizzare l’accoglienza dei rappresentanti delle altre Chiese cattoliche **come un corpo**, cioè con il loro vescovo, i loro preti e i fedeli? All’apertura delle Olimpiadi, le delegazioni ufficiali sfilano dando una gioiosa percezione della nostra comune umanità. Perché dovremmo essere noi in ritardo sui «*figli di questo mondo*»? Questo potrebbe offrire un’immagine viva e confortante della cattolicità del Corpo di Cristo. Il vescovo di Dublino, circondato dai membri del suo presbiterio, da diaconi, religiosi e laici (del consiglio pastorale?) potrebbe accoglierli con un segno.

75 Nel Rituale *De sacra communione et de cultu mysterii eucharistici extra Missam* (21 giugno 1973), al n. 109 è precisato che i Congressi Eucaristici «si devono considerare come una “statio” cioè una sosta d’impegno e di preghiera, a cui una comunità invita la Chiesa universale, o una Chiesa locale le altre Chiese della medesima regione o della stessa nazione o del mondo intero».

- Per i sacerdoti e per i fedeli perché non cercare di ridare vita alle **litterae commendatitiae**? Il «*celebret*» perderebbe così la sua connotazione disciplinare e burocratica, se i vescovi delle diocesi che voi rappresentate firmassero una scheda da voi elaborata e che gli stessi preti potrebbero presentare alla parrocchia dove sono accolti. Se si fornissero ai fedeli lettere simili, non ci ritroverebbe semplicemente davanti ad un arcaismo romantico, ma si lotterebbe contro la deriva turistica ben conosciuta da tanti pellegrinaggi trasformati in occasioni turistiche: «Andiamo a Dublino per visitare il paese dei nostri avi, per conoscere i nostri cugini... sarà l'occasione di visitare l'Europa... ecc». Il nostro suggerimento permetterebbe di lottare contro una secolarizzazione dissimulata dell'iniziativa e di rimettere ogni cosa al suo giusto posto. Nondimeno anche gli altri scopi ricordati sono evidentemente lodevoli, compreso quello di utilizzare le proprie vacanze per partecipare al Congresso Eucaristico.

3) *Come valorizzare la cattolicità delle Chiese nell'unico Corpo di Cristo?*

Alcuni tra voi ricorderanno come Giovanni XXIII riuscì a ricordare la cattolicità della Chiesa ai Padri conciliari facendo celebrare la messa d'apertura di ogni sessione in ciascuno dei riti della Chiesa cattolica. A distanza di un anno, poi, ci ricordiamo bene del recente Sinodo dei Vescovi per il Medio Oriente, e la consapevolezza delle prove attuali delle Chiese orientali non è venuta meno.

Perché, allora, non celebrare in due riti orientali? Non dovrebbe essere difficile trovare dei Melchiti che celebrano abitualmente in inglese. E perché non aggiungere una celebrazione etiopica in etiopico? Spiegherò perché nel prossimo suggerimento.

Al di là della manifestazione della cattolicità (importante in questo tempo di **globalizzazione**) e della solidarietà così necessaria con le Chiese cattoliche del Medio Oriente, tutto ciò introdurrebbe anche una pacificazione riguardo ad alcune questioni liturgiche: l'irrigidimento nella celebrazione della cena del Signore risorto, infatti, è esattamente l'opposto della semplice gioia che dovrebbe accompagnarla.

4) *Come può il Congresso dare prova di solidarietà dentro il corpo di Cristo?*

Non è possibile che «*uno sia ubriaco mentre l'altro ha fame*» e «*volete umiliare chi non ha niente?*». Nel cristianesimo latino il **digiuno** legato per tanti secoli con la celebrazione dell'Eucaristia è quasi scomparso; esso è stato sostituito in maniera culturalmente felice dalla **condivisione**, non più del cibo ma del denaro (si pensi alle campagne quaresimali della Caritas).

Un suggerimento originale: perchè il giorno della celebrazione eucaristica in rito etiopico i partecipanti (avvertiti per tempo) non potrebbero offrire l'equivalente di un pasto – di cui si saranno privati – per una raccolta fondi specialmente destinati ai cristiani d'Etiopia, cattolici ed ortodossi insieme? In quel Paese si continua a morire di fame e così sarà anche il prossimo anno, purtroppo! I cristiani d'Etiopia che digiunano 180 giorni all'anno (250 giorni nel caso dei monaci e delle persone pie!) comprenderanno che i cattolici prendendo seriamente in considerazione la solidarietà nel

Corpo di Cristo, privandosi di un pasto per loro.

Una proposta **più che originale**: lo stesso giorno della celebrazione della liturgia etiopica non si potrebbe chiedere a Bob Geldof – notissimo cantante irlandese di cui io ignoro per altro l’atteggiamento nei confronti della Chiesa cattolica - di tenere un concerto allo stesso scopo, lui che ha scritto una canzone sulla fame in Etiopia? Poco probabilmente egli potrà rifiutare e ciò permetterebbe al Congresso di avere anche un’opportuna eco nel mondo secolare che sarebbe indotto a guardare con maggior simpatia alla Chiesa d’Irlanda.

Questa proposta può sollevare numerose obiezioni⁷⁶ facilmente immaginabili, ma si dovrebbe controbattere argomentando che la Cena del Signore è un pasto pubblico e che il Vangelo della nuova Alleanza deve essere gridato sui tetti⁷⁷ perché esso è per ciascuno – anche per coloro che sono inseriti nella nuova cultura musicale – e per tutti i popoli!

5) *Come valorizzare al Congresso la dimensione escatologica del Corpo di Cristo?*

In una riunione pubblica non dovrebbe essere troppo difficile mettere in risalto durante le processioni o i momenti d’adorazione, la diversità dei cattolici: si potrà sicuramente essere sensibili alla diversità di età, di sesso, di nazionalità, di razza, ai portatori di handicap, ecc. Non potrebbero forse alcuni partecipanti venire con i loro costumi nazionali? Così il mondo vedrebbe già un anticipo del raduno finale del popolo di Dio proveniente «*da ogni tribù, lingua popolo e nazione*». E in questo raduno non si celebrerà quanto si è già ottenuto, ma soprattutto **ciò che un giorno** sarà e che già inizia a manifestarsi sotto i nostri occhi.

Ecco alcune delle ricadute che un’ecclesiologia eucaristica potrebbe avere al Congresso di Dubino, all’inizio del XXI secolo. Il teologo si è così avventurato in un ambito che non è il suo, cercando di incontrare le preoccupazioni che voi saprete fin da ora esprimere.

Grazie per la vostra attenzione.

Hervé Legrand

hlegrandop@yahoo.fr

(Tutti i diritti riservati).

76 Ad esempio: perché soltanto questo Paese? Perché e come contattare la Chiesa ortodossa? Ricorrere a questo cantante non è mescolare il sacro al profano? Ecc...

77 La scelta e la formazione degli addetti stampa dovrebbe essere oggetto di una cura particolare.