

SEMINARIO SULL'EUCARISTIA

Relazioni fondamentali del Seminario sull'Eucaristia svoltosi a Villa Cagnola di Gazzada (VA) dal 30 aprile al 2 maggio 2004, e meditazioni che hanno introdotto rispettivamente le giornate del 1° e del 2 maggio, già pubblicate in fascicolo a stampa a cura del SAE.

Autori delle relazioni:

TRAIAN VALDMAN, arciprete ortodosso romeno – Milano

ERMANNONE GENRE, pastore valdese, docente alla Facoltà Teologica Valdese – Roma

JAMES PUGLISI, direttore del Centro Pro Unione, superiore generale dei Frati Francescani dell'Atonement – Roma

Autori delle meditazioni:

MARIO GNOCCHI, ora presidente nazionale del SAE – Cremona

MYRIAM E GIANNI MARCHESELLI, coppia interconfessionale, animatori di "Foyers Mixtes" fino alla morte di Gianni nel maggio 2006 – Milano

LA DOTTRINA EUCARISTICA NELLA TRADIZIONE ORTODOSSA

Traian Valdman

Cristo è risorto! Alleluja!

Con questo saluto, con questo annuncio di gioia e di speranza vorrei introdurre questo argomento così basilare e così delicato, così ecclesiale e così ecumenico. Ho voluto mettermi in cammino come un principiante, per non dire cose che già dico di solito, ma per vedere che cosa si è detto, nella storia, su questo argomento. Ho notato che possiamo fare due o tre considerazioni:

- 1) l'eucaristia è sacramento ma è anche modo di essere della chiesa, per cui non si può parlare dell'eucaristia senza Chiesa e non si può parlare della Chiesa senza l'eucaristia;
- 2) noteremo che nella storia della chiesa, sin dal giorno della Pentecoste, l'eucaristia è uno degli elementi essenziali dell'essere chiesa e viene vissuto come tale: negli Atti degli Apostoli questo è molto chiaro;
- 3) con il passare del tempo, col sorgere delle interrogazioni sul modo in cui veniva vissuta l'eucaristia, si è sviluppato l'insegnamento eucaristico.

Mi attengo al titolo "la dottrina eucaristica nella tradizione della chiesa ortodossa", ma preferirei non utilizzare il termine "dottrina" perché non è sentito dal mondo ortodosso; preferirei parlare della tradizione della chiesa ortodossa dicendo che si tratta del vissuto di una chiesa, non di una tradizione al di fuori di una chiesa. Noterete che in diversi libri si parla della ortodossia, della spiritualità ortodossa, della tradizione ortodossa: sarebbe bene dire ogni volta "chiesa ortodossa" per sottolineare l'ecclesialità, che costituisce l'ambiente all'interno del quale avviene tutto. Senza questa cornice tutto il resto diventa interpretabile e fluttuante. È un po' il discorso del BEM (Fede e Costituzione, *Battesimo, Eucaristia, Ministero*, Lima 1982, *Enchiridion Oecumenicum*, EDB, Bologna 1986segg., 1, nn. 3032- 3181): cose dette molto bene, ma, appena le sposti in una ecclesiologia diversa, acquistano sensi diversi.

Detto questo, vorrei ricordare cose ovvie: per la teologia ortodossa l'eucaristia non è una semplice azione sacramentale, bensì il centro di convergenza di tutta la vita ecclesiale, fondata dal Signore Gesù Cristo in occasione della Cena Mistica (non la chiamiamo l'ultima), attraverso la preghiera di ringraziamento, il gesto di benedizione e quello dell'offerta del pane e del vino. L'eucaristia attualizza in modo sacramentale l'opera della salvezza del genere umano compiuta da Dio Padre nel suo Figlio incarnato, crocifisso e risorto. E tale attuazione offre la possibilità ai credenti delle diverse generazioni di essere resi partecipi della vita di Cristo e di beneficiare della sua opera salvatrice. Non è senza significato che l'autore degli Atti degli Apostoli scriva dei membri della prima comunità dei battezzati che "erano assidui nell'ascoltare l'insegnamento degli Apostoli, nell'unione fraterna, nella *frazione del pane* e nelle preghiere". La frazione del pane, cioè la celebrazione dell'eucaristia, appare fin dall'inizio come manifestazione essenziale della Chiesa, ma una manifestazione dinamica, perché san Paolo dice, nella prima lettera ai Corinzi: "ogni volta che mangiate di questo pane e bevete di questo calice, voi annunciate la morte del Signore finché egli venga".

Con il passare del tempo, la riflessione sul tema metterà in evidenza nuovi aspetti: nella *Didachè* leggiamo: "Come questo pane spezzato era sparso sui colli e, raccolto, divenne una sola cosa, così la tua chiesa si raccolga dai confini della terra nel tuo regno". Vedete come da un aspetto soteriologico si passa alla dimensione ecclesiologica. L'eucaristia diventa così l'immagine di unità per la Chiesa. Ignazio, vescovo di Antiochia, scrive agli Efesini: "Impegnatevi a riunirvi più di frequente nell'azione di grazia e di gloria verso Dio" (e l'azione di grazia è l'eucaristia); "quando vi riunite, spesso le forze di Satana vengono abbattute e il suo flagello si dissolve nella concordia nella fede". Qui appare espresso il rapporto tra celebrazione eucaristica e unità o concordia della fede. Dice ancora il vescovo di Antiochia: "Il pane spezzato è rimedio per l'immortalità, antidoto per non morire ma per vivere sempre, in Gesù Cristo". Abbiamo dunque una continua articolazione, in cui vengono tenuti insieme la dimensione soteriologica, la dimensione ecclesiologica e la dimensione kerigmatica (concordia della fede). Lo stesso Ignazio attira l'attenzione sulla necessità di credere

che l'eucaristia è Cristo stesso e scrive: "Nessuno si lasci ingannare: anche gli esseri celesti, la gloria degli angeli, i principi visibili e invisibili, se non credono nel sangue di Cristo, hanno la loro condanna". E si spiega: stanno lontani dall'eucaristia e dalla preghiera perché non riconoscono che l'eucaristia è la carne del nostro Salvatore Gesù Cristo che ha sofferto per i nostri peccati e che il Padre, nella sua bontà, ha risuscitato. Guardate quanto antica è la problematica della presenza reale di Cristo nell'eucaristia: si afferma chiaramente la presenza reale non soltanto del Cristo incarnato e crocifisso, ma del Cristo che il Padre ha risuscitato, del Risorto. Ci comunichiamo con il Risorto. Particolarmente attuali anche le osservazioni di questo padre della Chiesa circa il celebrante, così espresse: "Sia ritenuta valida l'eucaristia fatta dal vescovo o da chi è da lui delegato".

Le problematiche del periodo detto post-apostolico sono di grande attualità. San Cirillo di Gerusalemme, nel quarto secolo, spiega la presenza di Gesù Cristo nell'eucaristia partendo dal testo paolino di 1Cor 11:

"Poiché egli stesso ha pronunciato sul pane queste parole, "Questo è il mio corpo", chi potrebbe ora aver l'ardire di dubitarne? E poiché egli stesso ha dichiarato "Questo è il mio sangue", chi lo potrebbe mettere in dubbio, dicendo che questo non è il suo sangue? Egli una volta, a Cana di Galilea, cambiò l'acqua in vino, che ha affinità col sangue; e lo riterremo poco degno di fede se ha mutato il vino in sangue? (*Quarta catechesi mistagogica*).

Con queste certezze l'autore afferma che nella comunione eucaristica si realizza l'unione con il Cristo realmente presente:

"Sotto la specie del pane ci è dato il corpo e sotto la specie del vino ci è dato il sangue, perché trasmutandoci diveniamo un solo corpo e un solo sangue col Cristo. Così diventiamo portatori di Cristo, *Cristofori*, poiché il suo corpo e il suo sangue si spandono per le nostre membra".

La conclusione è pertinente: "Così, secondo il beato Pietro, diventiamo partecipi della natura divina". È la teologia della *theosis*, che appare fin da allora in questa lettera. L'autore considera che i contemporanei ai quali il Cristo aveva detto: "Se non mangiate la mia carne e non bevete il mio sangue non avete in voi la vita", se ne erano andati scandalizzati perché, non intendendo tali parole in modo spirituale, avevano pensato alla sarcofagia, al cannibalismo. Per lui è ovvio che il corpo e il sangue di Cristo nel pane e nel vino consacrati non vanno giudicati dal gusto bensì per fede, semplicemente, senza altre considerazioni.

San Gregorio di Nissa, inserendosi nella riflessione su questo argomento, spiega che la carne, il corpo di Cristo al quale viene riconosciuta la caratteristica propria di ogni uomo, è stata innalzata alla dignità divina mediante l'inabitazione del Verbo di Dio, e conclude: "Dunque noi ora crediamo che il pane, santificato dal Verbo di Dio, si trasforma nel corpo del Verbo divino. Come dunque il pane, dopo la trasformazione in quel corpo, è stato elevato alla potenza divina, così anche noi abbiamo lo stesso risultato".

Abbiamo, in queste poche citazioni della Chiesa dei primi quattro secoli, lo sviluppo della riflessione sulla Eucaristia che, ripeto, si preoccupa di sottolineare prima di tutto la dimensione soteriologica, della salvezza, poi quella ecclesiale, di unione con il Cristo; ecclesiale-spirituale, in quanto questa unione della chiesa non risulta da una pura aggregazione di quelli che credono in Cristo e si comunicano con il suo corpo e il suo sangue eucaristico, ma dal fatto che in essi il Cristo si espande, rendendoli il suo corpo. E, finalmente, in questa espansione abbiamo il corpo umano ma divinizzato, abbiamo il processo della divinizzazione, della *theosis* della chiesa e, attraverso di essa, del genere umano.

Le indicazioni sono ben chiare: l'eucaristia si celebra all'interno della Divina Liturgia che rende partecipi della vita di Cristo. Nelle sue tre parti costitutive – la preparazione, la liturgia dei catecumeni o della parola e la liturgia eucaristica – la Divina Liturgia comprende i seguenti momenti essenziali: l'annuncio e l'ascolto della parola; l'offerta di Cristo, sacrificio e sacrificatore; la riconciliazione ("amiamoci gli uni gli altri"); la comune confessione di fede con il credo niceno-costantinopolitano; l'anamnesi della vita e delle parole di Gesù ("prendete e mangiate [...] bevetene tutti..."); l'epiclesi (preghiera al Padre, nello Spirito, affinché trasformi i doni e la comunità partecipante nel corpo e nel sangue di Cristo); il ringraziamento (eucaristia) per ogni beneficio; la

comunione per la guarigione dell'anima e del corpo, per la remissione dei peccati e per la vita eterna. Ecco riassunto in poche parole quello che avviene nella Divina Liturgia. Per completezza devo dire che nella tradizione ortodossa non esiste il culto dell'eucaristia al di fuori della Divina Liturgia; il mistero si esprime chiudendo il presbiterio con l'iconostasi: è una prospettiva più apofatica.

Nel secondo millennio, dopo la divisione avvenuta tra l'oriente e l'occidente cristiano, la riflessione sull'eucaristia si sposta in modo più particolare sulla sacramentalità, sull'eucaristia sacramento. Questo avverrà fino ai nostri giorni: forse è una ricchezza, ma una ricchezza che diventa una specie di richiesta massimalista, che crea la difficoltà di oggi (almeno la leggo oggi così).

Padre Dumitru Staniloae afferma che la chiesa ortodossa ritiene che la salvezza (la salvezza di ogni persona) non si realizza nella morte di Cristo sulla croce, bensì nell'unione di Cristo crocifisso e risorto con gli uomini che credono in lui, affinché anch'essi possano morire al peccato e risuscitare. Occorre dunque che ognuno partecipi alla vita di Cristo, incarnato crocifisso e risorto, e questo avviene attraverso i sacramenti. In modo particolare chi crede in Cristo viene pienamente unito a lui ed è introdotto nella Chiesa attraverso i sacramenti dell'iniziazione cristiana. Prima leggevamo un collegamento tra l'eucaristia e la Chiesa, adesso vediamo che l'accento si sposta sul rapporto tra l'eucaristia e gli altri sacramenti dell'iniziazione cristiana: battesimo e cresima (o *myron*). Nella chiesa ortodossa i tre sacramenti si celebrano in una sola funzione liturgica, così il credente viene pienamente unito a Cristo e diventa membro della Chiesa. Il battesimo è l'ingresso nella vita di Cristo, l'unzione con il *myron* (detta cresima) offre la capacità di sviluppare la nuova vita, mentre l'eucaristia compie il cammino comunione e lo approfondisce. Nicola Cabasilas, il teorico per eccellenza di questa prospettiva, spiega bene l'opera dei tre sacramenti. Il battesimo dona l'essere, cioè il sussistere conforme a Cristo: esso è il primo mistero, prende gli uomini morti e corrotti e li introduce nella vita; poi l'unzione del *myron* porta a perfezione l'essere già nato infondendogli l'energia conveniente a tale vita; e infine la divina eucaristia sostiene e custodisce la vita e la salute: è il pane della vita che permette di conservare quanto è stato acquisito e di serbarsi vivi. Il suo libro, molto noto, è intitolato *La vita in Cristo*.

Nei tre sacramenti dell'iniziazione cristiana si concentra tutto il cammino spirituale. L'unione con Cristo viene pregustata e nello stesso tempo attira sempre di più. Padre Staniloae scrive che l'eucaristia mette in noi la possibilità di offrire l'esistenza a Dio per riceverla ripiena di vita eterna. Essa ci si dà per rinnovarci per la vita terrestre e in modo particolare per la vita eterna, per l'elevazione al di sopra della vita terrestre. Ma il piano della vita eterna non si sovrappone al piano della vita terrena rinnovata, bensì i due piani coesistono e si sostengono reciprocamente. La comunione eucaristica non ci fa partecipare solo alla morte, al sepolcro e alla vita rinnovata, ma a Cristo risorto stesso. Non ci dà solo i doni dello Spirito, per quanto grandi possano essere, ma lo stesso benefattore, dice Cabasilas. Perciò, conclude, l'eucaristia è l'ultimo dei misteri o sacramenti; non è possibile andare oltre, ovvero ricevere qualcosa di più importante, perché cosa più importante di Cristo non c'è. Bisogna fermarsi qui e cercare di riflettere con quali mezzi si possa custodire il tesoro fino alla fine. In altre parole: l'unione con Cristo nell'eucaristia è piena perché egli è operante in noi non soltanto per mezzo dell'energia dello Spirito Santo ma anche attraverso il suo corpo e il suo sangue, infusi nel nostro corpo e sangue. Così in noi opera il soggetto di Cristo, diventato soggetto diretto del nostro corpo e del nostro sangue in una comunione intima, in quanto Cristo vive in noi. L'eucaristia, secondo Cabasilas, svolge un'opera veramente complessa sul piano sacramentale: perfeziona l'opera di tutti i misteri, unisce perfettamente a Cristo e ci rende figli di Dio, capaci di offrirgli un culto spirituale, ci rende partecipi della santità di Cristo, unisce a sé la nostra natura e la nostra volontà, ci fa andare incontro a Cristo, alla sua verità.

Certo, anche nella riflessione ulteriore, quella del secondo millennio, l'eucaristia rimane strettamente legata alla chiesa. L'unione con Cristo oltrepassa il prolungarsi del suo corpo in noi, realizza anche la nostra unione con quanti si uniscono a lui; la comunione verticale viene integrata dalla comunione orizzontale con tutti quelli che ne partecipano. L'eucaristia è perciò il fondamento della comunione ecclesiale, è il sacramento dell'unità della chiesa, dice padre Staniloae. Dopo la

Pentecoste la chiesa è là dove si celebra l'eucaristia e si opera la koinonia eucaristica, dove i comunicandi sono integrati in Cristo come sue membra concorporali e consanguinee.

La teologia ortodossa ha sviluppato un'ecclesiologia eucaristica, in certo qual modo contrapposta a un'ecclesiologia universalistica (vi è a questo proposito un noto lavoro di Nicolai Afanasiev, come di altri teologi russi di Parigi). Essa interpreta il termine *ecclesia* nel senso di popolo di Dio chiamato a riunirsi nel corpo di Cristo: la pienezza di tale corpo è data nell'eucaristia. Ogni riunione eucaristica locale possiede tutta la pienezza della chiesa di Dio, in Cristo. La dimensione universale della chiesa si manifesta in quella locale, non come parte, bensì come chiesa cattolica, pienezza *in loco*. Questo concetto è chiaro: ormai anche nei documenti bilaterali, a partire da quello di Monaco del 1982, si usa questa espressione, superando la contrapposizione tra ecclesiologia universale e ecclesiologia locale, che non sono più contrapposte bensì complementari. Secondo sant'Ignazio di Antiochia ogni chiesa locale è *l'una sancta*, e non può essere considerata parte della Chiesa, perché la chiesa non è divisibile. La Chiesa non è somma ma comunione di chiese locali, dice Evdokimov. In quel documento si dice: "Le chiese non sono fette della chiesa, per cui se manca una chiesa manca qualcosa della sua pienezza".

Si può convenire che l'eucaristia non è né il più importante né il più centrale dei sacramenti, ma in essa la chiesa si compie e si manifesta. Ogni sacramento è in funzione dell'eucaristia e opera mediante la sua potenza che è la potenza stessa della chiesa. La chiesa si trova là dove l'eucaristia è celebrata; membro della chiesa è colui che partecipa all'eucaristia e la scomunica priva della comunione eucaristica. Ovvio, a monte o prima della comunione eucaristica sta la comunione di fede e qui non dimentichiamo mai l'accento che la chiesa ortodossa mette sul rapporto tra eucaristia e fede. Sant'Ireneo affermava che ogni chiesa locale possiede tutta la pienezza perché la nostra dottrina concorda con l'eucaristia e questa la conferma. Sono affermazioni riprese nel documento cattolico-ortodosso di Bari sui sacramenti dell'iniziazione cristiana e l'unità della chiesa, in cui si mostra questo rapporto stretto tra il credere e il vivere il creduto nella vita sacramentale. Solleva così il rapporto stretto tra fede e eucaristia: la celebrazione dell'eucaristia presuppone l'ortodossia della fede dei partecipanti (non in senso confessionale, di appartenenza alla chiesa ortodossa, ma nel senso della purezza) e l'autenticità dei celebranti. Vuole dunque l'ortodossia delle fede dei partecipanti e dei celebranti e la successione apostolica, di questi ultimi che celebrano in nome di Cristo. A ogni celebrazione liturgica ortodossa è prevista la confessione della fede con il credo niceno-costantinopolitano ma anche il ricordo del nome del Vescovo, che è un modo liturgico col quale si esprime l'essere nella successione apostolica: la comunione eucaristica richiede la piena comunione di fede: la verità non ci appartiene in proprio, essa preesiste all'unità e la condiziona dice Evdokimov. La struttura sacramentale e gerarchica della chiesa, il principio sinodale e il contenuto delle definizioni conciliari condizionano dogmaticamente l'unità *sine qua non*.

Quanto al miracolo dell'eucaristia la chiesa ortodossa non ha tentato di spiegarlo filosoficamente: il corpo celeste di Cristo non è né sotto, né con, né nel pane, né al posto del pane, ma è semplicemente il pane. La preghiera per la comunione è chiara: credo, Signore, confesso che Tu sei veramente Cristo di Dio vivente che sei venuto nel mondo per salvare i peccatori il primo dei quali sono io. Credo ancora in questo tuo preziosissimo corpo e questo tuo preziosissimo sangue. Dunque confessione, testimonianza di fede, si afferma la fede ma non si tenta di spiegare il come questo avviene. A livello ecumenico cominciamo ad avere nuove problematiche e su queste, sulla base di ciò che si è detto prima e non soltanto su ciò che si è detto ma su come si è detto, sulla metodologia utilizzata dai padri per trovare le soluzioni o le risposte alle problematiche sollevate lungo il tempo dovremmo agire anche noi. Oggi il tempo assegnato scade: vorrei soltanto ricordare il documento ortodosso-cattolico intitolato *Il mistero della chiesa e della eucaristia alla luce del mistero della santa Trinità* (Monaco, 1982, *Enchiridion Oecumenicum* 1, nn. 2183-2197), che comprende alcune affermazioni significative: quando la chiesa celebra l'eucaristia diviene quel che è, corpo di Cristo. Da una parte la chiesa celebra l'eucaristia come espressione in questo tempo della liturgia celeste ma d'altra parte l'eucaristia edifica la chiesa. Si recuperano le affermazioni patristiche "la Chiesa celebra l'eucaristia, l'eucaristia edifica la Chiesa". L'eucaristia è davvero il sacramento della chiesa,

sia come dono totale che il Signore fa di sé stesso ai suoi, sia come manifestazione e crescita del corpo di Cristo, la chiesa. La chiesa trova il proprio modello, la propria origine e il proprio compimento nel mistero del Dio uno in tre persone, anzi, l'eucaristia così compresa, alla luce del mistero trinitario, costituisce il criterio del funzionamento della vita ecclesiale nella sua totalità: il principio è quello della koinonia. La chiesa, per essere chiesa deve essere koinonia. L'identità di una assemblea eucaristica con le altre dipende dal fatto che tutte, con la stessa fede, celebrano lo stesso memoriale. Nel documento di Balamand del 1993 (*L'uniatismo, metodo d'unione del passato e la ricerca attuale di unità, Enchiridion Oecumenicum*, 3, nn. 1867-1900) tra le ragioni per le quali le chiese cattolica e ortodossa si riconoscono chiese sorelle vengono menzionate: la professione della fede apostolica, la partecipazione agli stessi sacramenti (soprattutto all'unico sacerdozio che celebra l'unico sacrificio di Cristo) e la successione apostolica dei vescovi. Cominciamo già a entrare nell'argomento del dopo. L'eucaristia rimane il punto di arrivo in cui esprimere la propria comunione di fede sacramentale ed ecclesiale: per esprimerla occorre che il dialogo teologico continui affinché, con l'aiuto dello Spirito Santo si possano superare i problemi che ancora impediscono ai cristiani delle chiese diverse ad accedere allo stesso calice.

(testo da nastro magnetico, non rivisto dall'autore)

LA DOTTRINA EUCARISTICA NELLA TRADIZIONE PROTESTANTE

Ermanno Genre

Introduzione

Esiste *una* posizione protestante sull'eucaristia? L'impressione in campo cattolico ed ortodosso è che ve ne sia più d'una, ma questo vale probabilmente anche per il cattolicesimo e per l'ortodossia appena si entra nella dimensione del vissuto dei credenti. Questa pluralità di letture non è però attribuibile ad un incidente avvenuto nel corso della storia; è piuttosto un pluralismo originale, una pluralità di letture che sta nelle fonti stesse. Il Nuovo Testamento ci offre infatti più narrazioni e di conseguenza dovremmo dire che sono le fonti stesse che ci autorizzano a difendere questo pluralismo ermeneutico delle fonti anziché volerlo ridurre ad un'unica lettura: i testi più antichi che conosciamo, le lettere di Paolo, ci parlano della Cena del Signore nei capitoli 10 e 11 della prima lettera ai Corinzi, e poi abbiamo le narrazioni di Marco, di Matteo e di Luca, mentre Giovanni non ha l'istituzione della Cena, sostituita con la lavanda dei piedi che alcune chiese oggi ancora praticano. Questo pluralismo delle origini pone la domanda se sia corretto ridurre questa pluralità e diversità ad uno, oppure se questa diversità – pur riconoscendo l'esigenza liturgica di dover trovare delle formule sintetiche – debba essere riconosciuta come dimensione costitutiva dell'unico evento che non compromette in nessun modo l'unità della fede e della chiesa. Non è mia intenzione entrare nel merito di questa grossa questione, ma è bene ricordarla e non perderla mai di vista nell'affrontare il tema della Cena del Signore.

È noto che la Riforma del XVI secolo si spaccò precisamente sulla questione dei sacramenti. Sul battesimo si verificò un ampio fronte protestante e cattolico contro l'ala anabattista che confutò la validità del battesimo dei bambini, e il triste ecumenismo cattolico-protestante dell'epoca significò l'esilio e in molti casi il rogo, l'affogamento, la prigione per chiunque si dichiarasse anabattista. Nel XVI secolo l'anabattismo fu considerato dai cristiani cattolici e protestanti una vera e propria piaga, un movimento che pur essendo pacifico incarnava la rivoluzione, mettendo in questione il *corpus christianum* a cui né la chiesa cattolica né il protestantesimo ritenevano di poter rinunciare. Sul versante del battesimo, che i Padri indicarono come “la porta dei sacramenti”, non vi fu dunque divergenza tra cattolicesimo e protestantesimo: nessuno dei grandi riformatori mise in questione l'autenticità del battesimo dei bambini. Fu la Cena del Signore invece a provocare profonde lacerazioni; non soltanto fra cattolici e protestanti ma all'interno dello stesso mondo protestante. La questione assunse presto un valore politico e non solo ecclesiale e teologico, in quanto impediva l'unità del fronte protestante tra i principi tedeschi che rivendicavano autonomia di fronte all'imperatore Carlo V. Il langravio d'Assia Filippo, che aveva aderito con convinzione alla Riforma protestante, cercò di mettere d'accordo il fronte luterano capeggiato da Lutero e Melantone e il fronte degli svizzeri capeggiato da Zwingli, Ecolampadio e Bucero. Nel 1529 organizzò un incontro nel suo castello di Marburgo per tentare di mettere d'accordo i due gruppi. Dopo giornate di discussioni accese Lutero e Zwingli si lasciarono senza stringersi la mano. Venne redatto un testo comune composto da 15 articoli; nei primi 14 vi è il pieno consenso su tutti i punti dottrinali della Riforma, mentre nel 15° che ha per tema la Cena del Signore si evidenziano da un lato le assonanze – il rifiuto della messa come sacrificio e della dottrina della transustanziazione – e dall'altro il dissenso circa il *modo* della presenza di Cristo nel pane e nel vino. Su questo punto i due grandi riformatori non trovarono l'accordo ed il dissenso fu da loro considerato di tale portata da impedire la reciprocità fraterna (cfr. l'*est* di Lutero e il *significat* di Zwingli). A Bucero che avrebbe voluto comunque dare la mano di associazione a Lutero (così come anche Zwingli), Lutero rispose: “Voi avete un altro spirito”!

La prima Cena evangelica si celebrò a Zurigo durante la settimana santa del 1525 con la partecipazione di tutto il popolo (in tre momenti distinti perché tutti potessero prendervi parte: giovedì, venerdì e domenica), ma la liturgia appositamente preparata dal riformatore, con il canto di cori di donne e uomini, non ebbe luogo perché il Magistrato la censurò. La Cena venne

successivamente celebrata 4 volte l'anno e questa pratica si diffuse nel mondo riformato (così sarà anche a Ginevra nonostante l'opposizione di Calvino).

La tradizione luterana seguì la via tracciata da Lutero nella sua Messa tedesca del 1526, una tradizione liturgica che aveva preso le distanze dalla Messa cattolica romana ma che si distingueva nettamente anche dalla prospettiva riformata. Luterani e riformati hanno dovuto attendere l'anno 1973 per sancire il comune accordo sulla Cena del Signore con la *Concordia di Leuenberg*, di cui parlerò nella seconda parte.

Dopo questa breve premessa di carattere storico, mi propongo di organizzare il mio dire in una prospettiva pratica e pastorale. Farò più volte riferimento al “Dialogo fra l'Alleanza riformata mondiale e il Segretariato per l'unità dei cristiani, 1970-1977”, e provo a riassumere la prima parte del mio intervento in 5 punti di riflessione, ben sapendo di non poter toccare tutte le questioni.

I. La Cena del Signore

1. *Il primato della prassi.*

Vorrei ricordare innanzitutto che gli scritti del Nuovo Testamento non hanno inteso sviluppare una “dottrina” della Cena del Signore come la intendiamo oggi nelle nostre discussioni. La “dottrina” della Cena del Signore è in realtà “la teoria teologica di una prassi”, come già ricordava Moltmann nel 1975 (*La chiesa nella forza dello Spirito*, Queriniana, 1976). La Cena del Signore o eucaristia non è la prassi di una teoria teologica ma, egli aggiungeva: “la comunione conviviale con Cristo deriva da un invito fattoci da Cristo stesso, non da un dogma cristologico”. Questo primato della prassi non sarà mai abbastanza sottolineato – e questo spetta in particolare alla teologia pratica e pastorale ricordarlo – per ribadire il fatto che – questa è la mia tesi – i cristiani troveranno l'unità quando impareranno ad interpretare le diverse concezioni dell'eucaristia a partire da un “fare” comune, quando accoglieranno con umiltà l'invito di Gesù a condividere insieme lo stesso pane e lo stesso vino. Vorrei sottolineare questa affermazione non solo come teologo pratico ma innanzitutto come cristiano che fonda la sua riflessione sulla Scrittura. Siamo invitati a “fare insieme” e non ciascuno per sé, siamo invitati a con-dividere, noi che siamo molti, l'unico pane che è Cristo, come dice l'apostolo Paolo (1Cor 10,17). Quel “fare” a cui siamo tutti rinviati come al fondamento primario, non intende cancellare le nostre interpretazioni e letture diverse dell'azione da compiere; intende però situarle tutte in relazione con quel “fare”. In altre parole l'imperativo “fate questo” rivolto ai discepoli è il vero *criterio ermeneutico* dell'azione eucaristica, senza il quale ogni interpretazione teorica che ne deriva è parziale, unilaterale. Si tratta dunque di mettere in campo un'ermeneutica induttiva che dia valore alla prassi e non un'ermeneutica unilateralmente deduttiva che assegni il primato alla teoria. Finché i cristiani non prenderanno sul serio questo invito a “fare insieme”, ci si precluderà la possibilità stessa di un vero consenso e di una piena comprensione e comunione eucaristica.

2. *La Cena di Gesù è stata una cena aperta.*

Le chiese che si richiamano alla Riforma praticano la cosiddetta “Cena aperta” (con alcune eccezioni). Nella Cena del Signore non si è invitati a mettere in pratica una disciplina ecclesiastica ma a celebrare la presenza liberatrice del Signore crocifisso. L'invito di Gesù è rivolto a tutti, al mondo intero, ha un orizzonte cosmico ed escatologico, e di conseguenza ciò che si deve giustificare non è l'apertura di questo invito ma le restrizioni imposte dalle chiese (Moltmann, 1975, “L'ospitalità eucaristica è possibile, Tesi degli Istituti ecumenici, 2003”, *Il Regno-documenti*, 11/2003). L'ultima cena di Gesù avvenne “nella notte in cui Gesù fu tradito” (1Cor., 11,23) e a questa Cena nessuno dei discepoli venne escluso, né Giuda il traditore, né Pietro che subito dopo lo rinnegò. In altre parole Gesù condivide il pane ed il vino con i discepoli di cui ben conosce la debolezza e la pesante umanità. Non si può celebrare la Cena del

Signore consapevolmente se si prescinde da questo contesto del tradimento; ciò significa riconoscere che la comunità cristiana è minacciata non solo dall'esterno ma innanzitutto *dal suo interno*. Le chiese protestanti hanno fatto fatica a ridefinire la loro prassi della Cena del Signore in questa prospettiva di "Cena aperta", segnate com'erano, sin dal tempo della Riforma, da una disciplina ecclesiastica che praticava l'esclusione. Da circa mezzo secolo questa prassi di controllo e di esclusione (che non vi è mai stata per il battesimo) è stata abbandonata e oggi non esiste alcuna forma di esclusione. Ogni decisione dipende dalla coscienza e dalla responsabilità della singola persona; vi è quindi unicamente la possibilità dell'*autoesclusione* o dell'*autosospensione* (cfr. 1Cor 11,28). Di conseguenza per un protestante non esiste il problema di richiedere una autorizzazione particolare per i cristiani di altre confessioni a partecipare all'eucaristia delle singole chiese locali, nel senso che tutti devono confrontarsi con la propria coscienza ed assumere responsabilmente la loro autonoma decisione secondo quanto prescrive la Scrittura. È questione di fede e di discernimento e non di disciplina ecclesiastica. Di conseguenza qualsiasi cristiano si trovi a partecipare a un culto protestante con celebrazione della Cena del Signore è invitato a prendervi parte, esaminando se stesso. Contrarie alla "Cena aperta" sono invece la maggioranza delle Chiese pentecostali, la Chiesa dei fratelli, molte chiese libere che, su questo punto, anche se per motivazioni diverse, condividono lo stesso atteggiamento del cattolicesimo romano e dell'ortodossia, praticando la "Cena chiusa". Calvino, che pure prevedeva l'esclusione dalla Cena di coloro che con il loro comportamento erano di scandalo alla comunità cristiana, era convinto che partecipare alla Cena costituisse "un incitamento, superiore ad ogni altro, per infiammarci e incitarci alla carità, alla pace, all'unione", riprendendo da Agostino il concetto di sacramento come "vincolo di carità". Vi è una pagina dell'*Istituzione della religione cristiana* che merita di essere ricordata: "Grande profitto trarremo dal sacramento se avremo impresso e inciso nei nostri cuori questo convincimento: che cioè nessuno dei fratelli può essere disprezzato, respinto, ferito o offeso in alcun modo da noi senza che contemporaneamente si ferisca, disprezzi, offenda in lui Gesù Cristo e gli si faccia violenza con le nostre ingiurie; non possiamo avere dissapori o divisioni con i nostri fratelli senza essere in disaccordo e divisi da Gesù Cristo; Gesù Cristo non può essere amato da noi senza essere amato nei nostri fratelli; dobbiamo avere per i nostri fratelli, che sono membra del nostro corpo, la sollecitudine e le cure che abbiamo per il nostro corpo stesso. Come una parte del corpo non può soffrire alcun dolore senza che la sensazione si diffonda in tutte le altre, così non possiamo sopportare che i nostri fratelli siano afflitti da qualche male senza assumerne la nostra parte con spirito di compassione" (*Istituzione della religione cristiana*, IV, XVII,38).

3. *Gesù è realmente presente nella celebrazione della Cena.*

Come ho detto nell'introduzione, il problema del modo della presenza di Cristo nella cena è stato un tema che non solo ha diviso protestanti e cattolici ma anche i protestanti stessi. Oggi possiamo affrontare la questione lontani da dispute antiche che hanno scatenato divisioni e lacerazioni. Intanto occorre ricordare che nessuno ha mai messo in questione la presenza di Cristo nella celebrazione della Cena. Se Lutero era legato fortemente all'*est*, mentre Zwingli interpretava l'*est* come *significat*, essi lasciavano intendere dietro a queste diverse letture da un lato il primato della cristologia, dall'altro il primato della pneumatologia. Per cercare di superare queste letture parziali e problematiche si è successivamente proposto il concetto di "presenza personale" (*La presenza di Cristo nella chiesa e nel mondo*, dialogo fra l'Alleanza riformata mondiale e il Segretariato per l'unità dei cristiani, 1970-1977", *Enchiridion Oecumenicum*, 3, nn 2314-2425). Si afferma qui: "È sul fatto della presenza personale del Signore vivente nell'avvenimento commemorativo e comunitario della cena che deve essere posto l'accento e non sul modo in cui si produce o può essere spiegata questa presenza reale, questo 'est'. Il mangiare e il bere, come pure il carattere di memoriale della cena pasquale che il

Nuovo Testamento riallaccia all'ultima cena di Gesù, proclamano l'avvento della nuova alleanza" (§ 70, 2386). In ogni caso è chiaro che una prospettiva teologica deve essere in grado di riconoscere il riferimento trinitario come criterio di orientamento fondamentale. Ci si rende conto che le antiche formule hanno bisogno di nuove interpretazioni perché i concetti variano con il variare della cultura. Soprattutto non è possibile isolare gli elementi del pane e del vino, segni materiali e simbolici al tempo stesso, dalla vita, passione, morte e risurrezione del Cristo. I problemi che stanno dietro al concetto di "presenza reale" devono essere situati nell'orizzonte di un cerchio ermeneutico che sia in grado di accogliere tutti gli elementi fondamentali che fanno del pasto eucaristico un pasto simbolico caratteristico, vale a dire: la comunità celebrante, i segni del pane e del vino, Gesù Cristo presente nella forza dello Spirito; un cerchio ermeneutico che richiama il Dio creatore, redentore e vivificante. Ogni forzatura razionalizzante dell'interpretazione della Cena eucaristica deve essere esclusa e la comunità cristiana celebrante deve difendere la dimensione di mistero presente nella Cena eucaristica. I riformati sono in ciò eredi di Calvino il quale ha ribadito con energia la presenza di Cristo nella Cena ma riconoscendo anche, con umiltà, la propria incapacità di cogliere fino in fondo questo mistero: "Se qualcuno mi chiedesse come questo avvenga, non avrei il minimo scrupolo a confessare che si tratta di un segreto troppo eccelso perché il mio spirito lo possa afferrare e spiegare con parole, e, sostanzialmente, ne avverto la realtà per esperienza, più di quanto sia in grado di formularla. Accetto perciò le promesse di Cristo senza fare lunghe discussioni. Egli dichiara che la sua carne rappresenta il nutrimento per l'anima mia e il suo sangue la bevanda; gli presento dunque l'anima mia affinché sia saziata da tale nutrimento. Egli ordina nella sua Santa Cena di prendere, di mangiare e bere il suo corpo e il suo sangue sotto i segni del pane e del vino, non ho il minimo dubbio che egli dia ciò che mi promette e che per parte mia io lo riceva" (*Istituzione della religione cristiana*, IV, XVII,32).

4. *L'anamnesi, il memoriale.*

Questo riferimento al memoriale, al celebrare la Cena "in memoria" di Cristo si trova unicamente in 1Cor 11,24-25 e in Lc 22,19. Spesso si è banalizzato questo riferimento alla memoria come se si trattasse semplicemente di una pura e semplice evocazione mentale, un richiamare alla memoria. Già il dialogo cattolici-riformati citato più volte afferma che "il termine «memoria» dice più che una semplice evocazione mentale" (§ 70, 2386). Questo fraintendimento è possibile se si prescinde dal contesto culturale proprio della tradizione ebraica della pasqua in cui si ricorda l'esodo e la liberazione del popolo di Israele dalla schiavitù egiziana. Se invece lo si tiene presente, allora questa memoria non è soltanto ricordo del passato ma attualizzazione nel presente, condivisione nell'oggi di un passato che è vivente e che guarda al futuro. L'apostolo Paolo stesso si rifà ad una tradizione che lo precede in cui si afferma: "ogni volta che mangiate questo pane e bevete da questo calice, voi annunciate la morte del Signore, finché egli venga" (11,26). Il memoriale della Cena è dunque un'azione simbolico-profetica che inserisce il credente nella *communio sanctorum* di ogni tempo; significa ogni volta entrare a far parte della comunità dell'esodo, l'essere "incorporati" nella comunità di Gesù Cristo di ieri, di oggi e di domani.

5. *La presidenza dell'eucaristia.*

La questione della presidenza dell'eucaristia non costituisce problema nelle chiese protestanti. Colui o colei che è incaricato della presidenza del culto presiede anche la celebrazione dell'eucaristia; il Nuovo Testamento infatti non prevede che esista un ministero specifico per la celebrazione dell'eucaristia. Essendo la celebrazione dell'eucaristia un atto di tutta la comunità, coloro che sono riconosciuti dalla comunità come predicatori e prediatrici – dunque non solo i ministri ordinati, ma anche sorelle e fratelli che la comunità locale riconosce come prediatrici e predicatori laici – possono presiedere l'eucaristia. Per il protestantesimo non esiste il concetto cattolico di "*in praesentia Christi*" riservato in modo esclusivo al sacerdote, per cui se manca il

sacerdote non vi può essere celebrazione eucaristica. Nel protestantesimo è la comunità nel suo insieme, corporativamente, che è soggetto dell'eucaristia, e chi presiede lo fa in nome della comunità riunita.

II. Quali criteri di validità dell'Eucaristia nelle chiese protestanti?

1. *La presenza vivificante dello Spirito santo.*

La Scrittura non indica dei "criteri di validità" della Cena-eucaristia perché sa di non poter disporre della presenza vivificante dello Spirito santo. Quando una chiesa cristiana si riunisce per il culto e celebra la Cena del Signore può soltanto invocare la presenza vivificante dello Spirito di Dio e credere che la promessa si compia. I riformatori hanno espresso questa certezza della presenza di Dio ma al tempo stesso hanno voluto rispettare la sua libera iniziativa usando l'espressione "*ubi et quando visum est Deo*". La chiesa non dispone, in quanto tale, di alcuna garanzia: vive della promessa di Dio. L'unico criterio di "validità", se vogliamo proprio usare questo concetto così poco appropriato, consiste nel venire di Dio nel suo Spirito. È quanto ribadisce anche il dialogo cattolico-riformato del 1977 già ricordato: "Questa presenza del Signore, dono libero e gratuito, si realizza nello Spirito santo [...], e cioè: è Cristo stesso che ne pone il fondamento, che crea in se stesso e in noi la possibilità di riconoscerlo e di riceverlo, e santifica i mezzi attraverso i quali imprime la sua presenza nella nostra memoria, ci trasmette i suoi doni e ci rende idonei al suo servizio" (§ 76, 2392). La chiesa celebrante, la chiesa che fa l'eucaristia, come si usa dire in ambito cattolico, è sempre nello stato di attesa e mai di possesso, non può che dire: *Maranà-ta*, vieni Signore Gesù (1Cor 16, 22; Ap 22,20).

2. *La carità fraterna.*

Non è un caso che l'unico testo del Nuovo Testamento che entri nel merito di ciò che è o non è una corretta celebrazione della Cena del Signore, contenuto nella 1Cor 11,17ss. indichi non già un criterio positivo bensì denunci la *falsa prassi* messa in atto a Corinto per celebrare la Cena. L'apostolo Paolo dice infatti ai corinzi: "Quando poi vi riunite insieme, quello che fate, non è mangiare la Cena del Signore" (11,20). Ma l'apostolo non si limita a denunciare una prassi errata, spiega anche in che cosa consista: "poiché, al pasto comune, ciascuno prende prima la propria cena; e mentre uno ha fame, l'altro è ubriaco" (11,21). Se vogliamo riprendere il concetto di "validità" in questo contesto, in che cosa consiste ciò che "invalida" la celebrazione della Cena? Ciò che rende questa celebrazione non valida, ciò che snatura la Cena è il fatto che la si celebra avendo *ferito la carità fraterna* (è quanto già abbiamo incontrato in Calvino). In altre parole, non riconosce il corpo di Cristo nella celebrazione della Cena e attira un giudizio su di sé chi pensa di ridurre la celebrazione a un mero atto liturgico slegato dalla comunione con i fratelli e le sorelle che formano il corpo di Cristo. Così facendo i corinzi rendono vano il sacrificio di Cristo sulla croce, banalizzano il memoriale. È quanto l'apostolo fa presente in un diverso contesto, nel cap. 10 della stessa lettera: "Il calice della benedizione che noi benediciamo non è forse la comunione con il sangue di Cristo? Il pane che noi spezziamo non è forse la comunione con il corpo di Cristo? Siccome vi è un unico pane, noi, che siamo molti, siamo un corpo unico, perché partecipiamo tutti a quell'unico pane" (1Cor 10, 16-17). Nella prospettiva di Paolo, dunque, nel contesto di quanto è avvenuto a Corinto, ciò che invalida la Cena del Signore è la rottura della fraternità, rottura che snatura il senso stesso della Cena. Perciò l'apostolo indica anche la correzione di questa prassi degenerata: "Fratelli miei, quando vi riunite per mangiare, aspettatevi gli uni gli altri" (11, 33). Si può sottolineare ancora una volta il primato della prassi nell'ottica apostolica; certamente si tratta anche di correggere una errata visione interiore della celebrazione, ma essa si manifesta nella prassi ed è correggendo la prassi

che si aiuta la comunità a correggere anche la sua “dottrina”. Tutto così gioca nel corretto rapporto, nella corretta relazione con i fratelli e le sorelle che nella fede in Cristo costituiscono il suo corpo.

3. *La proposta della Concordia di Leuenberg.*

I protestanti hanno individuato, sin dal 1973, un criterio di base considerato sufficiente per superare le antiche dispute e divisioni sull'interpretazione della Cena del Signore, e più recentemente hanno prodotto un testo – “La chiesa di Gesù Cristo. Il contributo delle chiese della Riforma al dialogo ecumenico sull'unità della chiesa” (1994), di cui esiste la traduzione italiana (a cura di F. Ferrario (Claudiana, 1996) – che viene considerato dalle chiese protestanti un modello ecumenico praticabile. Il punto di partenza – che è anche quello di arrivo – è formulato nell'art. 2 (§ 320 EO) della Concordia di Leuenberg in cui si dice: “La chiesa è fondata solo su Gesù Cristo, colui che la riunisce e la invia mediante il dono della sua salvezza nella predicazione e nei sacramenti. Perciò, secondo la prospettiva dei riformatori, per una vera unità della chiesa è necessario e sufficiente l'accordo sull'autentica dottrina dell'evangelo e sulla retta amministrazione dei Sacramenti. Le chiese firmatarie derivano la loro comprensione della comunione ecclesiale da questi criteri, nati con la Riforma, come verranno qui presentati”.

Questo articolo di Leuenberg poggia direttamente sull'art. 7 della Confessione di Augusta scritta da Melantone nel 1530, nel quale, subito dopo aver affermato che “per la vera unità della chiesa è sufficiente (*satis est*) l'accordo sull'insegnamento dell'Evangelo e sull'amministrazione dei sacramenti”, si aggiungeva: “Non è invece necessario che siano ovunque uniformi le tradizioni istituite dagli uomini, cioè i riti o le cerimonie; come dice Paolo: “Una sola fede, un solo battesimo, un solo Dio e padre di tutti” (Ef 4,5s.).

Come noterete subito, qui si propone un criterio fondamentale, considerato necessario e sufficiente, un criterio che va dritto al cuore di ciò che è essenziale perché una chiesa sia chiesa di Gesù Cristo e non una cosa altra. In che cosa consiste dunque la comunione ecclesiale? Essa sta in questo unico e fondamentale riconoscimento, in questo consenso che concerne la predicazione dell'evangelo e la corretta amministrazione dei due sacramenti del battesimo e della Cena del Signore o eucaristia. Insomma, unità su ciò che è costitutivo, su ciò che non può mancare, su ciò che è qualificante la realtà della chiesa; consenso sull'essenziale che non richiede uniformità di forme e riti ma che lascia libertà alle chiese in ciò che non può dissolvere l'unità della chiesa perché essa è fondata sui due criteri enunciati: la parola ed il sacramento. In questa prospettiva si considera l'eucaristia. La Concordia dedica poco spazio all'argomento. Ricordando le rispettive condanne del passato si riprende l'antico tema del dissenso circa il modo della presenza di Cristo nell'eucaristia e si dice:

“Non possiamo scindere la comunione con Gesù Cristo nel suo corpo e nel suo sangue dall'atto del mangiare e bere. L'interesse circa il modo in cui Cristo è presente nell'eucaristia non può prescindere da questo fatto senza correre il rischio di oscurare il senso dell'eucaristia” (& 19).

Qui si fanno almeno *due grandi affermazioni*: la prima precisa il “criterio di validità” dell'eucaristia nella direzione dell'interpretazione cattolica: non si dà separazione, scissione possibile tra il momento della consacrazione del pane e del vino ed il momento del mangiare e bere pane e vino, sono entrambi momenti costitutivi della Cena del Signore; senza il mangiare ed il bere non vi è partecipazione all'eucaristia.

La seconda affermazione intende ricondurre il problema del “modo” della presenza, nel quale qui non si entra, all'esigenza di mantenere uniti i due momenti della consacrazione e del pasto liturgico. La fedeltà alla Scrittura richiede questa visione unitaria dei due momenti e al tempo stesso non lascia spazio alla speculazione sul “modo” della presenza di Cristo nel pane e nel vino. La questione del “modo” della presenza era già stata affrontata nel § 16 in cui si afferma:

“Quando celebriamo l’eucaristia, annunciamo la morte di Cristo, per la quale Dio si è riconciliato con il mondo. Confessiamo la presenza del Signore risorto in mezzo a noi. Nella gioia di sapere che il Signore è venuto a noi, aspettiamo la sua venuta futura nella gloria”.

La Concordia intende essere operativa, vuole che il consenso sull’essenziale porti dritto alla reciproca comunione. Si dice dunque subito dopo al § 20: “Là dove fra le chiese esiste un tale accordo, le condanne delle confessioni della Riforma non si applicano alla dottrina di queste chiese”.

Posso ora riprendere, per concludere, la questione che è tuttora al centro della discussione ecumenica, vale a dire *il problema dei ministeri*, che già ho parzialmente trattato nella prima parte parlando della questione della presidenza dell’eucaristia.

Come avrete notato la Concordia non parla dei ministeri in modo specifico. Come mai? Un motivo c’è, ovviamente. Se ne parla in modo implicito e non esplicito. In che senso? Il ministero ordinato è qui *incluso nella funzione che esercita, vale a dire nella predicazione dell’evangelo e nella celebrazione dei sacramenti*. L’aver definito la comunione ecclesiale nei due elementi sopra ricordati, cioè nella predicazione e nella celebrazione dei sacramenti, e l’aver individuato su questa base il consenso, implica conseguentemente il riconoscimento dei ministeri. In altre parole si è ribaltato l’ordine dei problemi, si è capovolta la piramide: la comunione ecclesiale non dipende più dall’accordo sul ministero, ma il ministero si situa al suo servizio. *Satis est*. Sarà così?

LA DOTTRINA EUCARISTICA NELLA TRADIZIONE CATTOLICA

James F. Puglisi

Introduzione

La tradizione cattolica sulla dottrina eucaristica ha avuto uno sviluppo attraverso i secoli, sostenuto da metodologie e filosofie diverse. Questo rende difficile articolare in poche parole la sua ricchezza, le sue difficoltà e le sue incomprensioni. Per rendere più chiara la tradizione che si può individuare attraverso tutta questa storia io devo fare delle scelte.

La mia scelta è di vedere la realtà eucaristica attraverso la lente della sua realizzazione liturgica, per comprenderla a livello della fede secondo l'antico adagio: "*Lex orandi lex credendi*". Troppo spesso dimentichiamo che una delle più antiche confessioni di fede è stata la preghiera eucaristica. Questa preghiera, per essere considerata legittima e reale (cf. 1Cor 10 e 11), deve essere vista nella sua forma complessa che comprende un'azione basata sui rapporti tra *la parola proclamata, la parola celebrata e la parola vissuta*. Per questo motivo credo che il modo migliore sia di presentare la mia riflessione in questa sede con la metodologia biblico-liturgica che esprime la fede eucaristica della Chiesa cattolica. Il tempo non mi permette di sviluppare l'argomento come vorrei, ma soltanto di accennarlo per una discussione più ampia tra noi in un secondo momento. Con questa premessa vorrei toccare i punti seguenti:

- 1) un "flash" biblico su ciò che Gesù ha fatto "la notte in cui fu tradito", per poi arrivare a ciò che fa la Chiesa;
- 2) l'aspetto *catabolico* del dono di Dio nel corpo e nel sangue sacramentali del Signore risorto;
- 3) la comunione del Corpo di Cristo – l'eucaristia – fa la chiesa;
- 4) sommario dell'insegnamento eucaristico della Chiesa cattolica: il sacrificio sacramentale perpetua il sacrificio della croce, il memoriale della morte e risurrezione di Gesù e il banchetto in cui la nuova alleanza è rinnovata nella chiesa in anticipazione della seconda venuta del Signore.

1) Da ciò che Gesù ha fatto "la notte in cui fu tradito" a ciò che fa la Chiesa

La questione è di sapere il rapporto tra quello che, secondo quanto Paolo dice di aver ricevuto e di trasmettere (1Co 11,23), Gesù ha fatto "la notte in cui fu tradito" e quello che la Chiesa fa nell'eucaristia. Tra quel pasto d'addio, cui le tradizioni bibliche danno un colore chiaramente "sacramentale", e i pasti eucaristici della Chiesa (Paolo li chiama "la cena del Signore") è situato l'evento della morte e risurrezione del Signore Gesù Cristo. È proprio nell'osmosi dei due primi momenti – momento "sacramentale" dell'ultima cena, momento realistico della morte e risurrezione – che la cena della Chiesa trova la sua natura e il suo significato, fino all'ultimo giorno della storia, "fino a che il Signore venga" (1Co 11,26). Solo allora, infatti, troverà il suo pieno significato.

1) *Un pasto di addio fatto in rapporto con la pasqua ebraica.*

Il NT stabilisce un legame diretto e immediato tra la Passione di Gesù e la celebrazione della pasqua ebraica. Questo ha una profonda implicazione teologica: nel momento in cui Israele celebra la sua pasqua facendo il memoriale sacramentale, Gesù adempie ciò verso il quale essa tendeva, l'evento della propria pasqua. L'importante è che Gesù ha vissuto la sua propria pasqua (cf. 1Co 5, 7: "Cristo, il nostro agnello pasquale, è già stato sacrificato"). In altre parole, quello che conta è il rapporto tra le due alleanze. È importante notare che gli evangelisti hanno vissuto l'ultima cena di Gesù come un pasto d'addio il cui significato e le cui implicazioni si sono chiariti alla luce della "teologia" del pasto pasquale ebraico.

2) *Continuità e rottura con il memoriale dell'Esodo.*

Il comando riferito da Paolo (1Co 11, 24-26) e Luca (Lc 22, 19), "fate questo in memoria di me", ha un'importanza capitale. Sappiamo che l'idea del memoriale (*zikkaron*) è un concetto biblico importante, che ha più o meno questo senso: quando Dio "si ricorda", egli agisce; quando "si ricorda" di un evento fondatore della storia d'Israele, egli rende la densità salvifica dell'evento *di*

nuovo presente. Questo era lo scopo della cena pasquale: riprendendo l'antico rituale dei nomadi – il sacrificio e la consumazione d'un giovane agnello, perché Adonai intervenne per liberare il suo Popolo precisamente mentre si adempiva questo rito –, ci “si ricordava” nell'azione di grazie di ciò che Dio aveva fatto, e gli si domandava di “ricordarsi” anche lui della sua promessa e di affrettarsi a compierla. Quindi Gesù nel suo gesto in quella notte rivive *in memoriale* l'evento della salvezza degli antichi padri. Nel momento in cui si celebra la pasqua, quando a Gerusalemme il Popolo di Dio si rituffa nella potenza dell'evento fondatore e supplica Dio per il suo “adempimento”, Gesù entra nella sua Passione. L'ultima cena di Gesù è un'apertura verso il futuro e quindi ha una sua dimensione escatologica. Il futuro atteso dalla fede del suo Popolo e per il quale la liturgia pasquale prega, è in via di realizzazione nel suo proprio martirio che sigilla il dono di se stesso al servizio del Padre. Questo è il significato delle parole “questo è il calice del mio sangue per la nuova ed eterna alleanza versato per voi” e “questo è il mio corpo dato per voi” (Lc 22, 19-20). È compiuto un passaggio da un evento all'Evento, dall'evento fondatore all'Evento centrale, che il primo annunciava e preparava e che ogni pasqua richiamava nella preghiera. Dall'evento della pasqua con l'agnello sacrificato all'evento in cui la fede riconoscerà il sacrificio autentico offerto “una volta per tutte”. C'è allo stesso tempo una continuità e una rottura.

3) *L'evento centrale della storia.*

Infine, la comunità cristiana ha avuto la coscienza, affermata da Paolo, che in Gesù è sopravvenuto l'evento centrale della storia, a tal punto che l'antica alleanza trapassa in una nuova Alleanza, la quale tuttavia non è completata. La storia attende l'evento finale, quando Cristo apparirà per rimettere tutto il regno alla potenza di Dio, affinché Dio diventi tutto in tutto perché l'ultimo nemico di Dio, la morte, sarà vinta (cf. 1Co 15, 24-28). Nel frattempo, la chiesa vive nella tensione tra l'evento “commemorato” e l'adempimento definitivo che è “già ma non ancora”. “Già” l'adempimento della promessa ai padri, “non ancora” la plenitudine del disegno di Dio. L'eucaristia, affidata alla chiesa, è il luogo dove si fa memoria del passato, del presente e del futuro. Due parole greche (*eulogein*, benedire, e *eucharistein*, rendere grazie) sono state utilizzate per articolare la sfumatura tra due concetti ebraici: *berakah*, benedizione, e *todah*, rendimento di grazie. La parola *eucharistein* porta una connotazione sacrificale e implica una lunga proclamazione delle meraviglie che Dio ha compiuto per noi con il suo amore. La comunione all'amore di Dio per noi è manifestata in modo assoluto nella Pasqua del Figlio. I racconti dell'istituzione riportati da Paolo (1Co 11, 24), da Luca (Lc 22, 17. 19), da Matteo e Marco (Mt 26, 26-27; Mc 14, 22-23) utilizzano *eucharistein* per mettere in evidenza l'essenziale significato della cena del Signore nel suo rapporto con l'evento della Pasqua di Gesù. Dalla cena del Signore alla cena del Signore – “fino a quando venga” – la comunità cristiana si siede alla mensa del Signore (1Co 10, 21) e si impegna nell'attesa dell'avvento del Regno. In questo modo l'irripetibile sacrificio resta presente e attivo nella storia. Ogni volta che, proclamando la sua fede con l'azione di grazie, la comunità cristiana fa, di fronte a Dio, il *memoriale* del sacrificio storico di Gesù, lo Spirito rende presente, nel pane e nel calice del pasto fraterno, ciò che Gesù ha compiuto “la notte in cui fu tradito”, l'offerta del corpo e del sangue per la salvezza del mondo. In una parola, il sacrificio della croce che il Padre ha ricevuto e sigillato nella risurrezione, inaugurando un mondo nuovo. Però, questa volta, l'evento ha avuto luogo. Il simbolismo non è perciò solo profetico; è “anamnetico”, perché rinvia (sia Dio che la comunità) alla “memoria” dell'evento.

2) **L'aspetto *catabolico* del dono di Dio nel corpo e nel sangue sacramentali del Signore risorto**

Un principio generale della teologia liturgica è che esiste sempre un dialogo tra Dio e l'umanità. Soltanto la discesa divina (*catabasis*, l'atto salvifico di Dio) rende possibile l'ascesa umana (*anabasis*, l'atto del culto, l'adorazione liturgica) nella lode, invocazione e celebrazione. Si deve riconoscere che il primo movimento verso l'uomo inizia da Dio. Tutta la Bibbia racconta le iniziative di Dio, che dimostrano il suo desiderio di amare tutto il creato e soprattutto l'apice della creazione, l'uomo. L'incarnazione di Gesù è da comprendere in questo modo: Dio si spoglia della

sua dignità divina per assumere la nostra natura umana, per rivelare il suo amore per noi e parlarci in un nuovo linguaggio, un linguaggio che l'uomo stesso possa comprendere. Lo scopo è di alzare l'uomo alla sua dignità originale, quella perduta a causa del peccato.

Nella tradizione cattolica dell'eucaristia, l'incarnazione è capitale per comprendere il dono che Dio offre e lascia all'uomo. Questa iniziativa catabolica da parte di Dio non deve rimanere senza risposta. Quindi Gesù, alla testa dell'uomo nuovo, inizia nella sua umanità l'ascesa verso il Padre in un atto di pura adorazione, lode e petizione. Per la sua obbedienza perfettamente in accordo con la volontà e il piano del Padre, inaugura il movimento anabolico, il culto perfetto nel suo sacrificio al Padre.

Ciò che abbiamo esposto prima, ora spiega il dono di Dio nel corpo e sangue sacramentali del Signore risorto. È chiaro che le parole pronunciate da Gesù nell'ultima cena servono come un invito ad entrare in comunione con il corpo e sangue di colui che pronunciava questa frase nell'intuizione dell'imminenza del suo sacrificio. Queste parole possono essere capite come "una parabola in atto", che egli adempiva con il pane e il calice. Attraverso questi, si partecipa alla potenza redentrice della sua morte. Paolo trasmette questa tradizione delle parole del Signore in un contesto di vita ecclesiale: il pane della mensa del Signore conduce il credente a partecipare non soltanto alla potenza redentrice dell'evento pasquale, ma al corpo stesso del Signore. Questo fa sì che si entri in comunione con coloro che hanno parte a questo pane. C'è l'impressione netta che se il cibarsi indegnamente del pane e del calice equivale ad una colpa "verso il corpo e sangue del Signore" (1Co 11, 27), è perché esiste tra pane e corpo, calice e sangue un legame d'identità che va oltre una semplice figura.

La tradizione cattolica afferma il senso profondo dell'evento pasquale nella cena del Signore poiché c'è la presenza misteriosa, ma *vera*, di "colui che si dona sulla Croce" e che il Padre ha risuscitato. In questo consiste la salvezza. È Calvino che ha detto: "perché ci sia salvezza bisogna che la figura (sia) congiunta con la sua verità e con la sua sostanza"¹. La densità salvifica del corpo e sangue sacramentali non è quindi nell'azione sacramentale in se stessa. Essa non ha in se stessa la sua ragion d'essere; essa è tutta tesa verso il frutto dell'evento pasquale nella comunità e in ogni credente. Si tratta di una realtà intermediaria, inscritta nel dinamismo dello Spirito, che va dall'"una volta per tutte" dell'evento pasquale all'"essere di grazia" di coloro che, mangiando il pane e bevendo il vino consacrati, saranno *veramente* raggiunti dall'atto di Gesù che si dona. L'*epiclesi* eucaristica trasforma; ma che cosa trasforma? Purtroppo la prassi odierna del rito latino divide l'invocazione dello Spirito (*epiclesi*) in due parti. L'intento dell'invocazione dello Spirito non è di fermarsi mai sulla trasformazione degli elementi del pasto, bensì su una conversione ulteriore, forse più importante, quella che, *per mezzo* del corpo e del sangue sacramentali, lo Spirito Santo deve compiere nella vita di coloro che si comunicheranno. La trasformazione finale è quella della vita.² Il corpo e il sangue sacramentali esistono solo perché sia trasmesso nella sua verità il *dono* in cui è consistito l'evento pasquale. Il modello, che abbiamo offerto prima, del rapporto tra parola proclamata, parola celebrata e parola vissuta deve essere mantenuto nella sua integrità.

"Fonte e culmine della vita ecclesiale"

Al cuore dell'insegnamento della Chiesa sull'eucaristia è il Cristo eucaristico, in quanto egli è la nostra pasqua e pane vivo.³ Di nuovo s'incontra la centralità del mistero pasquale per la vita della chiesa. Gesù è visto come il sacramento primordiale e l'eucaristia come il segno effettivo e la causa

¹ ¹ *Petit Traité de la sainte Cène*, "pour qu'il y ait salut il faut alors que la figure (soit) conjointe avec sa vérité et sa substance".

² ² Questo è bene dimostrato nell'opera di L. BOUYER, *Eucharistie* (Tournai: Desclée, 1966) 181-183, 207-211, 300-305.

³ ³ Vedi *Catechismo della chiesa cattolica* (Vaticano: Libreria editrice vaticana, 1992) CCC 1324.

sublime della condivisione della vita divina e dell'unità del popolo di Dio per mezzo della quale la Chiesa esiste. Nell'eucaristia ci uniamo già alla liturgia del cielo e anticipiamo la vita eterna, quando "Dio sarà tutto in tutti" (1Cor 15, 28).⁴ Il Catechismo della chiesa cattolica dà risalto alla ragione per cui Gesù ha scelto il tempo della pasqua ebraica per adempiere la sua missione salvifica: il fatto, cioè, che egli dà il significato definitivo alla prima pasqua. Allora Dio liberò il suo popolo dalla schiavitù e ora lo libera dalla dominazione del peccato.⁵ La morte di Gesù porta a compimento e supera tutti i sacrifici dell'Antica Alleanza, e l'eucaristia attualizza l'unico sacrificio di Cristo e comprende anche l'offerta della chiesa.⁶ Il Catechismo qualifica il sacrificio eucaristico in un modo sacramentale. Il sacrificio è chiamato prima "azione di grazie e lode al Padre", "memoriale del sacrificio di Cristo e del suo Corpo" e "presenza di Cristo in virtù della potenza della sua Parola e del suo Spirito".⁷ Poi si spiega che "nel sacrificio eucaristico, tutta la creazione amata da Dio è presentata al Padre attraverso la morte e la Risurrezione di Cristo. Per mezzo di Cristo, la Chiesa può offrire il sacrificio di lode in rendimento di grazie per tutto ciò che Dio ha fatto di buono, di bello e di giusto nella creazione e nell'umanità."⁸

Il Concilio ha insegnato che Cristo è presente in molti modi alla sua Chiesa. È presente in primo luogo nella sua Parola, nella persona del ministro, nell'assemblea radunata nel suo Nome, ed è presente in modo sacramentale sotto le specie eucaristiche.⁹ Anche Paolo VI enumera le diverse presenze di Cristo quando commenta l'insegnamento del Concilio Vaticano II: "Tutti ben sappiamo che vari sono i modi secondo i quali Cristo è presente alla sua Chiesa". Segue un elenco di questi modi: "Cristo è presente alla sua Chiesa che prega [...] Egli è presente alla sua Chiesa che esercita le opere di misericordia [...] È presente alla sua Chiesa pellegrina anelante al porto della vita eterna, [...] È presente alla sua Chiesa che predica [...] È presente alla sua Chiesa che regge e governa il popolo di Dio [...] È presente alla sua Chiesa che in suo nome celebra il Sacrificio della Messa e amministra i Sacramenti".¹⁰ Solo dopo che questi modi sono stati elencati il papa nomina "l'Eucaristia, che perciò è tra gli altri Sacramenti «più soave per la devozione, più bello per l'intelligenza, più santo per il contenuto»"¹¹ Il papa spiega il significato della presenza "reale" quando dice: "la presenza si dice « reale » non per esclusione, quasi che le altre non siano « reali », ma per antonomasia perché è sostanziale"¹²

La realtà di Gesù si presenta come il sacramento primordiale e la sua presenza nella chiesa come sacramento fondamentale. La proclamazione di fede cristiana che Gesù è Signore è fatta in e per il sacramento primordiale dell'umanità di Gesù nella sua incarnazione. Una riflessione sulla presenza reale inizia con una localizzazione cristologica o incarnazionale. La presenza di Gesù si riflette allora nella chiesa che è destinata a riflettere la vera luce del mondo, Gesù Cristo, come la luna riflette la luce del sole. È un punto critico dell'insegnamento del Vaticano II: "È solo perché la chiesa, costitutivamente, è un sacramento che si può parlare significativamente del battesimo e dell'eucaristia come sacramenti, ed è soltanto perché Gesù è presente alla sua Chiesa che la chiesa è un sacramento fondamentale."¹³ Soltanto in questo quadro si può parlare della presenza di Cristo nella realtà sacramentale dell'eucaristia e in tutti i sacramenti.

4. La comunione del Corpo del Cristo – l'eucaristia – fa la chiesa

4 ⁴ CCC 1326.

5 ⁵ CCC 1339s.

6 ⁶ CCC 1330.

7 ⁷ CCC 1358.

8 ⁸ CCC 1359.

9 ⁹ CCC 1373. Cfr. SC 7.

0 ¹⁰ Vedi *Mysterium fidei*, nos. 36-39.

1 ¹¹ *Mysterium fidei*, no. 39.

2 ¹² *Mysterium fidei*, no. 40.

3 ¹³ K.B. OSBORNE, *The Christian Sacraments...*, *op. cit.*, 206.

Il corpo sacramentale è il corpo individuale del Signore, in quanto esso attualizza in ciascun credente che lo riceve “l’essere di comunione” (di riconciliazione con Dio e tra i fratelli) che egli è dal mattino della resurrezione. Ecco perché, secondo il pensiero dei Padri, “l’eucaristia fa la chiesa”, il corpo eucaristico fa il corpo ecclesiale.

Agostino esprimerà questa idea con una straordinaria ricchezza. In una serie di omelie o mistagogie in cui spiega i riti dell’iniziazione cristiana, dice:

“Dovete sapere che cosa avete ricevuto, che cosa riceverete, che cosa dovete ricevere quotidianamente. Quel pane che vedete sull’altare, santificato dalla parola di Dio, è il Corpo di Cristo. Quel calice, o piuttosto ciò che il calice contiene, consacrato dalla parola di Dio, è il Sangue di Cristo. [...] Se l’avete ricevuto degnamente, voi siete ciò che avete ricevuto. L’Apostolo infatti dice: «Poiché vi è un solo pane, noi, anche se siamo molti, formiamo un solo corpo» (1 Cor 10,17).”¹⁴

Agostino cerca di mostrare che grazie all’iniziazione i cristiani, separati come chicchi di grano, sono stati macinati (il digiuno), impastati nell’acqua (il bagno battesimale), cotti nel fuoco (lo Spirito) per diventare il Pane di Dio che è il Corpo del Cristo e che l’eucaristia rende presente sulla sacra mensa. Spiega ai neofiti che quando si avvicineranno per ricevere il pane consacrato sentiranno la parole “Corpo di Cristo,” e risponderanno “Amen”. Ciò significa: “è a ciò che voi siete che risponderete *Amen* [...] Sii dunque un membro del Corpo di Cristo affinché il tuo *Amen* sia vero”:

“Se dunque voi siete il Corpo e le membra del Cristo, è il vostro sacramento (*mysterium*) che è posto sulla mensa del Signore, è il vostro sacramento che voi ricevete. Voi rispondete: *Amen*, ‘è vero’, a quello che voi siete, e lo sottoscrivete con la vostra risposta. Tu odi infatti questa parola: il corpo di Cristo, e rispondi: *Amen*. Sii dunque un membro del corpo del Cristo perché il tuo *Amen* sia vero [...] Siate ciò che vedete e ricevete quello che siete”¹⁵.

Karl Rahner ha affermato la stessa realtà dicendo che la Chiesa “è più evidente e nella forma più densa quando essa raggiunge l’attualità più alta della sua natura, quando essa celebra l’eucaristia.”¹⁶ Il processo dell’iniziazione cristiana, che si conclude con l’ammissione all’eucaristia, in verità inaugura una fase nuova del vissuto cristiano. Come scrive Agostino, il credente è trasformato attraverso i riti del catecumenato e i sacramenti d’iniziazione diventando corpo di Cristo. L’eucaristia è il termine del processo, ma potrebbe essere visto come l’inizio di una nuova esistenza in Cristo. Il rapporto tra le scritture, i sacramenti e la vita cristiana vissuta è molto forte. Se dobbiamo essere considerati veramente membra del Corpo di Cristo, come dice San Paolo,¹⁷ allora ci dovrebbe essere un rapporto reciproco tra la Parola di Dio nelle scritture, la sua celebrazione nei sacramenti e la sua concretizzazione nell’ethos cristiano. Il sacramento del battesimo-crisma ci dona il dono della giustificazione da parte di Dio e l’eucaristia lo realizza e lo alimenta nella nostra vita quotidiana.¹⁸

⁴ ¹⁴ *Sermo* 227.1.

⁵ ¹⁵ *Sermo* 272. Per l’analisi dell’approccio di Agostino al tema dell’iniziazione cristiana, vedi W. HARMLESS, *Augustine and the Catechumenate* (Collegeville: The Liturgical Press, 1995) 316-324.

⁶ ¹⁶ K. RAHNER, *The Church and the Sacraments* (Freiburg/NY: Herder and Herder, 1963) 84.

⁷ ¹⁷ Cfr. 1Cor 11,17ss.

⁸ ¹⁸ È quello che il teologo contemporaneo Louis-Marie Chauvet ha tentato di realizzare in ciò che descrive come l’appropriazione dell’identità cristiana: “To acquire Christian identity one must assent to faith in Jesus as ‘Christ,’ ‘Lord,’ ‘Son of God.’ This means that one must assent to the confession of faith from which the church was born.” [...] He then identifies three marks of the mediation of the Church: “The first one is the particular way of reading the *Scriptures* portrayed in the New Testament, which itself is only the unfolding of the apostolic church’s confession of faith ... the *knowledge* of God’s mystery revealed in Jesus Christ. [...] The second is the *sacraments*, and in a wider sense the various forms of celebration which the church performs in memory of Jesus’

5. Sommario dell'insegnamento eucaristico della Chiesa cattolica

Nel 1967 è stato pubblicato un insegnamento dalla Congregazione per il culto con il titolo *Eucharisticum Mysterium* il quale offre un sommario dei punti maggiori della dottrina cattolica. Il documento offre tre titoli che riassumono l'insegnamento eucaristico della Chiesa cattolica e che noi utilizzeremo qui come conclusione della nostra breve presentazione. In più si ricorda che l'eucaristia è allo stesso tempo azione di Cristo e della chiesa, azione a cui tutti i fedeli partecipano secondo il loro ministero.

6. Il sacrificio sacramentale che perpetua il sacrificio della croce

Un altro testo della Chiesa, *l'Istruzione generale per il rito dell'iniziazione cristiana degli adulti*, esprime chiaramente la realtà della fede cattolica sull'eucaristia quando afferma che nel "venire alla mensa dell'eucaristia, mangiamo la carne e beviamo il sangue del Figlio dell'uomo affinché possiamo avere la vita eterna e mostrare l'unità del popolo di Dio. Nell'offrire noi stessi insieme a Cristo, partecipiamo al sacrificio universale, cioè la comunità intera dei salvati è offerta a Dio dal suo sommo sacerdote, e preghiamo per una più abbondante effusione dello Spirito Santo affinché l'intero genere umano possa entrare nell'unità della famiglia di Dio."¹⁹

L'insegnamento della Chiesa cattolica sull'eucaristia è stato presentato dal Concilio di Trento e ripreso dal Vaticano II. Il Concilio di Trento ha insegnato che l'eucaristia non è semplicemente uno dei sacramenti ma il sacramento preminente, perché "nell'eucaristia l'autore di santità stesso è presente prima del loro uso."²⁰ Il Vaticano II dichiara che "la liturgia [...], mediante la quale, specialmente nel divino sacrificio dell'eucaristia, «si attua l'opera della nostra redenzione», contribuisce in sommo grado a che i fedeli esprimano nella loro vita e manifestino agli altri il mistero di Cristo e la genuina natura della vera chiesa."²¹ Contenuti in queste due dichiarazioni sono i due temi principali attorno ai quali gravita l'insegnamento cattolico, e cioè la natura sacrificale dell'eucaristia e la presenza reale di Cristo nel pane e nel vino consacrati.

La questione del sacrificio, a cui abbiamo accennato prima in prospettiva biblica, è molto complessa e non possiamo trattarne correttamente in questo luogo. A dire il vero, la questione discussa a Trento fu il rapporto tra il sacrificio di Gesù, compiuto una volta per tutte (solo questo è propriamente propiziatorio) e l'eucaristia.²² L'insegnamento ruotava intorno al concetto di Cristo allo stesso tempo vittima e sacerdote nell'eucaristia come sulla croce, ma in un altro modo: il sacrificio della croce era un sacrificio cruento, mentre quello dell'eucaristia è un'offerta incruenta. Il Concilio di Trento non ha chiarito meglio questa modalità. Quindi, i frutti dell'offerta eucaristica erano gli stessi dell'oblazione di sé compiuta da Cristo sulla croce.²³ Soprattutto era importante chiarire che solo Gesù è colui che offre e colui che è offerto. Possiamo vedere l'importanza

death and resurrection. [...] The third mark is the *ethical* conduct by which Christians testify to the gospel by their actions": L.-M. CHAUVET, *The Sacraments...*, *op. cit.*, 19; 29-31.

¹⁹ RICA, *Istruzione generale*, no. 2 (xiv).

²⁰ Concilio di Trento, sess. XIII, cap. 3 (Denz-Schön. 1639) e can 4 (Denz-Schön. 1654).

²¹ SC 2. Analogamente in *Lumen gentium* si dice che l'Eucaristia è "fonte e apice di tutta la vita cristiana" (LG 11).

²² Per un più approfondito tentativo di comprendere l'insegnamento del Concilio vedi D.N. POWER, *The Sacrifice We Offer: The Tridentine Dogma and Its Reinterpretation* (New York: Crossroad, 1987) e D.N. POWER, *Il mistero eucaristico: infondere nuova vita alla tradizione* (Brescia: Queriniana, 1997) 321-327. Per lo sviluppo storico vedi E.J. KILMARTIN, *The Eucharist in the West. History and Theology* (Collegeville: The Liturgical Press, 1998) 158-168.

²³ Vedi *Catechismo della chiesa cattolica* (Vaticano: Libreria editrice vaticana, 1992) CCC 1366f.

cristologica di questa dichiarazione. Gli sforzi del dialogo ecumenico hanno tentato di esprimere la fede comune della Chiesa vedendo l'eucaristia come un sacramento dell'unico sacrificio di Gesù.²⁴

Il secondo tema è la presenza reale di Cristo negli elementi consacrati del pane e del vino. Per spiegare come questo sia possibile, la chiesa ha adottato un linguaggio filosofico, utilizzando il concetto della *transustanziazione*.²⁵ Lo scopo dell'insegnamento della Chiesa è la salvaguardia della presenza reale di Gesù nell'eucaristia. È chiaro che, al di là dell'uso del termine tecnico, la chiesa latina professava la sua fede nella presenza reale con la dottrina della transustanziazione sin dall'undicesimo secolo.

I teologi contemporanei hanno notato che “la teologia della chiesa come il sacramento fondamentale (documenti del Vaticano II) e di Gesù come il sacramento primordiale indica che il fondamento della presenza reale non è l'eucaristia, ma (a) la presenza reale del Logos nell'umanità di Gesù e (b) la presenza reale di Gesù nella chiesa. Soltanto sulla base di queste istanze della presenza reale può avere senso, teologicamente, la presenza reale di Gesù nell'eucaristia.”²⁶

7. Il memoriale della morte e risurrezione di Gesù

Il secondo punto di questa dichiarazione riguarda il memoriale della morte e risurrezione di Gesù: nella celebrazione eucaristica noi facciamo memoria di quello che Cristo stesso ha compiuto. È l'aspetto che abbiamo accennato all'inizio in termini biblici: noi ci ricordiamo e chiediamo a Dio di ricordarsi di ciò che ha fatto per noi, rendendolo presente. Siamo così presenti sia all'evento del sacrificio di Cristo, sia alle promesse di Dio che noi cerchiamo di realizzare operando per il suo regno, secondo la sua giustizia e la sua pace.

8. Il banchetto in cui la nuova alleanza è rinnovata nella chiesa in anticipazione della seconda venuta del Signore.

Il comandamento dato da Gesù ai discepoli di ripetere in sua memoria quanto egli ha fatto è riportato nel Nuovo Testamento secondo due tradizioni: una – quella che troviamo in Marco, in

⁴ ²⁴ Un'esempio di come i dialoghi hanno aiutato a chiarire questo punto può essere trovato nel testo prodotto dalla Commissione Fede e Costituzione nell'assemblea di Lima su Battesimo, Eucaristia e Ministero: vedi i §§ 2-13 della sezione sull'eucaristia in *Battesimo, eucaristia, ministero: testo della Commissione Fede e Costituzione, Lima 1982*, a cura di Paolo Ricca e Luigi Sartori, Leumann (Torino), Elle Di Ci/Claudiana, 1982. Un altro dialogo che ha trattato la questione è il dialogo luterano-cattolico negli Stati Uniti, per cui vedi “L'eucaristia come sacrificio,” 1308-1321, in S.J. Voicu, G. Cereti (ed.), *Enchiridion Oecumenicum: documenti del dialogo teologico interconfessionale* (2), Bologna, Dehoniane (EDB), 1988.

⁵ ²⁵ Questo termine è stato usato per la prima volta al Concilio Laterano IV nel 1215 (Denz.-Schön. 802,) ripreso al Concilio di Costanza nel 1415 (Denz.-Schön. 1151f) e finalmente al Concilio di Trento nel 1551 (Denz.-Schön. 1642, 1652). Paolo VI ha riaffermato l'insegnamento tradizionale sulla presenza reale nel 1965 in *Mysterium Fidei*. Questa lettera enciclica è stata scritta contro l'opinione di alcuni teologi olandesi. Il papa ha insistito, affermando che non è sufficiente spiegare la presenza reale secondo alcuni concetti come la transignificazione e la transfinalizzazione. Gli elementi consacrati portano non soltanto un significato (Transignificazione) e un nuovo scopo (transfinalizzazione), ma piuttosto una nuova realtà, sostanziale o ontica (transustanziazione). Vedi *Acta Apostolicae Sedis* 57, 11 (1965)753-774, soprattutto 766ss. Vedi anche E.J. KILMARTIN, *The Eucharist in the West...*, *op. cit.*, 143-153 e D.N. POWER, *The Eucharistic Mystery...*, *op. cit.*, 254-257.

⁶ ²⁶ K.B. OSBORNE, *The Christian Sacraments...*, *op. cit.*, 210. Vedi anche il lavoro di E.J. KILMARTIN, *The Eucharist in the West...*, *op. cit.*, 267-383 e D.N. POWER, *The Eucharistic Mystery...*, *op. cit.*, 291-327.

Paolo e Luca – racconta la cena del Signore in un quadro cultico; l'altra, che si può chiamare testamentaria, è presente nel Vangelo di Giovanni a partire dal capitolo tredicesimo, dove Gesù ci insegna che cosa vuol dire amare, e trova il suo momento più denso quando Gesù, invece di prendere il pane e il calice, si sveste e lava i piedi dei suoi discepoli, comandando loro di fare come ha fatto lui, cioè di amarsi reciprocamente nel servizio. Quindi l'eucaristia è un atto che rende presente questo amore nel mondo e un'anticipazione del banchetto celeste dove tutti noi – con Cristo, capo dell'umanità rinnovata e salvata dal suo sacrificio – saremo in adorazione e lode perpetua di Dio. L'eucaristia è allora la perpetuazione di questo banchetto della nuova alleanza, nell'attesa della venuta del regno di Dio.

Quando le due tradizioni sono congiunte, danno una comprensione molto ricca dell'eucaristia e del suo ruolo sacramentario nella vita della chiesa. La promessa di Gesù di rimanere sempre con la chiesa è realizzata sia nella memoria sacramentale, sia nell'adempimento del comandamento dell'amore nella vita quotidiana, con l'aiuto dello Spirito Santo: l'una è incompleta senza l'altro.

(testo parzialmente non rivisto dall'autore)

MEDITAZIONI

UNA SPERANZA VIVENTE

Mario Gnocchi

Benedetto sia il Dio e Padre del Signore nostro Gesù Cristo, che nella sua grande misericordia ci ha rigenerati a una speranza vivente mediante la risurrezione di Gesù Cristo dai morti, per una eredità incorruttibile, incontaminata e inalterabile. Essa è conservata nei cieli per voi che dalla potenza di Dio siete custoditi, mediante la fede, per la salvezza che sta per essere rivelata negli ultimi tempi. Perciò voi esultate, anche se ora per breve tempo dovete essere afflitti da varie prove, affinché il valore della vostra fede – molto più preziosa dell'oro che perisce, e tuttavia è provato col fuoco – torni a vostra lode, gloria e onore nella manifestazione di Gesù Cristo. Voi lo amate pur senza averlo visto; e ora, credendo in lui pur senza vederlo, esultate di gioia indicibile e gloriosa, conseguendo il fine della fede, cioè la salvezza delle anime.

Chi vi potrà fare del male, se siete zelanti nel bene? Ma se anche doveste soffrire per la giustizia, beati voi! Non vi sgomentate per paura di loro, né vi turbate, ma glorificate la santità del Signore, Cristo, nei vostri cuori, pronti sempre a render conto a chiunque vi domandi ragione della speranza che è in voi. Ma fatelo con mitezza e rispetto, mantenendo una buona coscienza, affinché, nel momento stesso in cui si parla male di voi, rimangano svergognati quelli che calunniano la vostra buona condotta in Cristo. È meglio infatti soffrire facendo il bene, se così vuole Dio, che facendo il male.

(1Pt 1,3-9; 3,13-17)

Sia nei versetti che abbiamo letto, sia nel contesto generale della lettera, in cui risuona più volte il richiamo alla speranza, non ci si presenta una situazione esternamente facile e tranquilla: i credenti appaiono esposti alla diffidenza, all'ostilità, anche alla persecuzione di chi li circonda; è tempo di "afflizione" e di "prova" (1,6). Eppure è proprio in tale contesto che, rigenerati alla speranza, essi possono "esultare di gioia indicibile e gloriosa" (1,8).

La speranza, dunque, non nasce da circostanze storiche favorevoli ad una ottimistica considerazione del corso imminente degli eventi; non è un fiore che si apra nelle parentesi luminose e primaverili della storia (se mai ve ne sono), per chiudersi e avvizzire nelle stagioni oscure e burrascose. La speranza cristiana non va confusa con una ragionevole previsione di buon esito dei progetti umani. Essa rimane viva anche quando l'andamento delle cose potrebbe indurre al timore, al turbamento, allo sgomento; anzi, forse è proprio in questi momenti che si manifesta nel modo più limpido e forte, perché proprio allora, quando cadono le illusorie sicurezze e le vane presunzioni umane, si scopre chiaramente dove stanno le sue radici.

Georges Bernanos, che della disperazione e della speranza ha esplorato i livelli profondi, scriveva in un drammatico momento della storia: "Per incontrare la speranza, bisogna essere andati al di là della disperazione. Quando si arriva fino al colmo della notte, si incontra un'altra aurora [...] Non sperano se non coloro che hanno avuto il coraggio di disperare delle illusioni e delle menzogne nelle quali trovavano una sicurezza che essi prendevano falsamente per speranza". Ecco, la speranza nasce quando si incontra questa altra aurora; e quale essa sia, ce lo dice la lettera petrina: la rivelazione della santità di Dio in Cristo, e soprattutto nella sua Risurrezione: "Sia benedetto il Dio e Padre del Signore nostro Gesù Cristo, che nella sua grande misericordia ci ha rigenerati a una speranza vivente mediante la risurrezione di Gesù Cristo dai morti" (1,3); "Non vi sgomentate [...] né vi turbate, ma glorificate la santità di Cristo come Signore" (3,14-15). Dove il termine greco *αγιασάτε* dice propriamente "santificate", cioè riconoscete e proclamate "santo"; e la santità è la trascendenza, l'assoluta sovranità di Dio rispetto a ogni condizione e vicenda umana (il testo petrino richiama e parzialmente cita un passo di Isaia, in cui il profeta invita a liberarsi dai timori e dai calcoli mondani del popolo, per affidarsi solamente alla santità di Dio: "Non temete ciò che esso

teme e non abbiate paura; il Signore degli eserciti, lui solo santificate”, Is 8,12-13). Ecco la radice e il fondamento della speranza; ecco la ragione del suo essere “vivente” anche quando sembrano incombere e dominare le circostanze negative, le potenze ostili, le forze di morte.

La speranza, perciò, se per un verso non va confusa con una razionale previsione di successo dei progetti umani, con un calcolo di probabilità, per altro verso ha poco a vedere con l’azzardo, con la sfida irrazionale al futuro, con una precaria proiezione di desideri e illusioni umane; non pende da un’instabile eventualità, ma poggia saldamente sulla roccia che è alla base di tutta la fede cristiana: Gesù Cristo risorto.

La speranza guarda al futuro, alla possibilità, al “non ancora”; ma partendo da un “già”, da una certezza, da un evento. Un evento, non un mito o una dottrina o un ideale; un evento che ha la densità della carne e della storia umana. Ma, al tempo stesso, un evento che spezza la catena deterministica dei fatti, che schiude un orizzonte nuovo nella storia, liberandola dalla legge di vanità e di morte che sembra incombere su di essa (cf Rm 8,19-21). La crosta del mondo si sgretola sotto l’irruzione della “potenza di Dio”, che “ci ha rigenerati”.

La speranza, perciò, è respiro di libertà. Nella speranza noi siamo liberati dalla soggezione a una presunta irrimediabilità delle condizioni della vita, dal peso di un passato subito come catena infrangibile, dal sentimento tragico o rassegnato di una necessità a cui non sia consentito sottrarsi.

Sentimento tragico o rassegnato, abbiamo detto: c’è infatti una disperazione cupa, tragica, che grida la propria rivolta alla realtà delle cose, ma c’è anche – e forse più insidiosa – una disperazione quieta, scettica, che finge di non vedere il male presente nella storia, o pretende di razionalizzarlo e vi si adatta con cinico fatalismo, o lo subisce con amara stanchezza mascherata di realismo.

Ebbene, la speranza è reazione a questo inerte abbandono, a questa accettazione cinica, e al tempo stesso chiaro e coraggioso affrontamento della realtà; rifugge tanto dalla sterile evasione quanto dalla rassegnata paralisi. È il vero modo di accettare la realtà, guardandola senza infingimenti, ma sapendo scorgere al di là della sua faccia esteriore, e attraverso di essa, la novità che preme, e che ci è garantita dal Dio che ha risuscitato Gesù Cristo dai morti. Una novità che sarà pienamente “rivelata negli ultimi tempi” (1,5), ma che già germina e urge alle soglie del nostro presente: “Ecco, faccio una cosa nuova: proprio ora germoglia, non ve ne accorgete?” (Is 42,19).

La novità di Dio, d’altra parte, non germoglia al di fuori di noi, e neppure entra di prepotenza nella nostra vita, imponendosi dall’esterno. Il seme di novità è posto nel nostro terreno, affidato a noi: dobbiamo attenderne la crescita pazientemente, ma non passivamente. Siamo noi che veniamo “rigenerati”, e rigenerati per iniziare un nuovo percorso di vita. Il dono di Dio è sempre una vocazione, una chiamata, una via aperta su cui incamminarsi. La speranza, più che un’attesa, è dunque una partenza. O, se vogliamo, è certamente un’attesa, ma nel senso etimologico della parola: non un’aspettazione passiva, ma un ad-tendere, un tendere verso qualcosa (anzi, verso qualcuno), un mettersi in cammino.

Così ci si presenta la speranza, del resto, in quella che ne è la prima, tipica figura biblica, Abramo; colui che, “chiamato da Dio, obbedì partendo per un luogo che doveva ricevere in eredità, e partì senza sapere dove andava” (Eb 11,8); e così, “sperando contro ogni speranza”, è divenuto “padre di tutti noi” (Rm 4,16-18).

Così, ancora, ci si presenta la speranza nelle figure evangeliche toccate dalla parola perdonante e rigeneratrice di Gesù; come l’adultera del vangelo di Giovanni, per la quale la liberazione dalla schiavitù del male e del giudizio di condanna, l’apertura a un nuovo futuro, a una nuova possibilità di vita, si traduce subito in una spinta a riprendere il cammino: “Nessuno ti ha condannata?... – Nessuno, Signore... – Neanch’io ti condanno; va, e d’ora in poi non peccare più” (Gv 8, 10-11).

E come Abramo, così anche noi: in ogni cammino di speranza si procede sapendo e non sapendo al tempo stesso dove si va. Si va con la certezza che sta alle nostre spalle e ci sostiene – la parola di Dio, la risurrezione di Gesù Cristo – e con la certezza che ci sta innanzi, nel “fine” a cui siamo diretti: la “eredità incorruttibile, incontaminata e inalterabile, conservata nei cieli per voi che dalla potenza di Dio siete custoditi, mediante la fede, per la salvezza prossima ad essere rivelata negli ultimi tempi” (1,4-5). Si va, dunque, con questa certezza iniziale e finale, ma con l’incertezza delle

strade e dei passi intermedi, delle tappe quotidiane del cammino, quando non è ancora il tempo della “manifestazione di Gesù Cristo”, ma il tempo in cui lo si ama e si crede in lui “senza vederlo” (1,7-8). Un’incertezza da assumere nell’impegno faticoso e gioioso della libertà, con pazienza fiduciosa, sapendo che il Risorto non ci attende soltanto al termine finale della nostra esistenza e della nostra storia, ma ne percorre ogni tratto, e basta che i nostri occhi si aprano – come ai discepoli di Emmaus – per scorgerne i segni.

Sperare, allora, è anche credere al valore dei piccoli passi, delle tappe provvisorie, del temporaneo e del relativo di cui si intesse il nostro vivere; è saper accogliere l’oggi – ogni oggi – come un momento di grazia, e saper riconoscere che nessuna strada è irrimediabilmente chiusa o vana, ma che anche il sentiero più impervio può lambire un territorio del regno di Dio. Perché ogni strada o sentiero, per qualsiasi percorso si snodi, può convergere prima o poi nella Via prima e ultima, quella che attraverso l’estrema oscurità sbocca nella luce senza tramonto. Quella via che è Gesù Cristo stesso: “Io sono la Via” (Gv 14,6).

Torniamo sempre qui, a questo alfa e omega, a questo riferimento primo e ultimo del nostro vivere e credere e sperare.

Gesù è la Via, ma anche il Viandante. Non soltanto il fondamento e la condizione, ma anche il modello e l’inizio del nostro sperare. È lui il primo sperante, colui che per primo, in tutta la povertà inerme della condizione umana, si è inoltrato nel deserto e nell’ombra della vita e della storia, verso il Padre. È lui che per primo ha affrontato l’incertezza del cammino con la forza e la chiarezza della fede, e pur nell’estrema prova della solitudine, dell’abbandono e del silenzio di Dio non ha lasciato venir meno l’invocazione al Padre. Noi speriamo *in lui*, come crediamo *in lui*, nel duplice senso di questa espressione: non solo perché in lui è il termine, l’oggetto della nostra speranza, ma anche perché questa sta nella sua, passa attraverso la sua, vive della sua.

E potremmo arrischiare a dire – sapendo che qui le nostre parole bussano balbettando alla porta del mistero di Dio – che nella speranza di Cristo si rivela la fonte prima di ogni speranza, la speranza del Padre, la carità sperante di Dio. Come Dio “ci ha amati per primo” (1Gv 4,19), e così ha reso possibile il nostro amore, possiamo tentare di dire che Dio ha sperato per primo, e così ha reso possibile la nostra speranza. Del resto, Paolo dice che l’amore, la carità “tutto spera” (1Cor 13,7); ma Carità, Amore, è l’altro nome di Dio: “Dio è amore, è carità” (1Gv 4,8). È l’amore di Dio la sorgente originaria di ogni speranza.

Qui il linguaggio dei teologi può essere aiutato dal linguaggio dei poeti. E c’è un poeta che più di ogni altro ha cantato la speranza, Charles Péguy: un’intera sua opera, *Le porche du Mystère de la deuxième vertu*, non è altro che un lungo cantico dedicato alla “piccola”, alla “giovane” speranza, “quella che sempre comincia”, quella che “vede quello che non è ancora e che sarà. / Ama quello che non è ancora e che sarà. / Nel futuro del tempo e dell’eternità”.

Ebbene, Péguy dice che anche nella speranza “Dio ci ha prevenuto”, “Dio ha cominciato”. L’amore per l’uomo peccatore, il timore di perderlo e l’ansia per la sua salvezza “ha fatto tremare il cuore di Dio / del tremore stesso della speranza. / Ha introdotto nel cuore stesso di Dio la teologale / speranza”. Ogni conversione dell’uomo “è coronamento di una speranza di Dio”: “Dio, che è tutto, ha avuto qualcosa da sperare, da lui, da quel peccatore. Da quel nulla. Da noi. È stato messo a questo punto, si è messo a questo punto, in questa condizione, da aver da sperare, da attendere da quel miserabile peccatore”.

E Péguy rilegge in questa chiave le tre parabole lucane della pecora smarrita, della dracma perduta e, soprattutto, del figlio prodigo e lontano (la parabola che, egli dice, accompagnerà ogni uomo anche nel più lontano e oscuro paese di perdizione, e non lascerà il suo cuore in preda alla disperazione neppure nel fondo dell’abisso).

È la speranza del Padre della parabola lucana, che non cessa di attendere il figlio, di tendere lo sguardo all’orizzonte, di tenere aperto il cuore al suo ritorno – è la pazienza del Padre (pazienza-patimento), è il “tremore” di questo cuore paterno che risuscita la speranza del figlio, che gli riapre il futuro e la via del ritorno.

Ed egli, il Padre, dice ancora Péguy, “ha messo nelle nostre mani, nelle nostre deboli mani, la sua speranza eterna”. E “come i fedeli si passano di mano in mano l’acqua benedetta”, così noi “di mano in mano, di cuore in cuore dobbiamo passarci la divina / Speranza... Dipende da noi / che la speranza non menta nel mondo”.

Péguy, in fondo, dice con altro linguaggio quello che abbiamo letto nella lettera di Pietro: “Glorificate la santità del Signore, Cristo, nei vostri cuori, pronti sempre a render conto a chiunque vi domandi ragione della speranza che è in voi”.

Non è detto: la speranza di cui avete appreso la dottrina, di cui avete ricevuto e date l’annuncio. È detto: “la speranza che è in voi”. Si può comunicare la speranza solo se si spera veramente; e si spera veramente solo se è in noi la carità sperante di Dio, se è Dio che spera in noi e attraverso di noi. Solo allora anche noi possiamo “tutto sperare, tutto sopportare” (cf 1 Cor 13,7), nella luce e con la forza dell’amore. E secondo la legge dell’amore essere testimoni di speranza.

Testimoni “pronti sempre a render conto”: l’espressione petrina (che nel testo greco suona precisamente *ἑτοιμοὶ αἰὲν πρὸς ἀπολογία*, “pronti sempre alla difesa, a rispondere in difesa”) in senso stretto può far pensare a una vera e propria citazione in giudizio dei cristiani presso i tribunali; ma gli esegeti sono propensi a intenderla in un senso più largo, estendendola a ogni situazione in cui sia chiesto ai credenti di dar chiara testimonianza della ragione della loro vita. E se qui, nella lettera petrina, si tratta comunque di situazioni in cui i cristiani sono oggetto di ostilità o almeno di sospetto, noi possiamo ampliare ulteriormente il senso di queste parole, e riferirle a ogni possibile situazione della vita in cui la testimonianza cristiana risulti in qualche modo provocatrice, metta in qualche modo in crisi la disperazione presente nel mondo. “Pronti sempre a rispondere in difesa”, dunque; ma sempre “con mitezza e rispetto” (3,16). Al cristiano è chiesta manifestazione chiara e ferma – se occorre, coraggiosa fino al martirio – della ragione del suo sperare; ma la fermezza non potrà mai, nemmeno nei momenti più difficili, trasformarsi in orgogliosa durezza, né la difesa della speranza cristiana potrà mai avvenire per imposizione o aggressiva opposizione agli altri. Se nel cuore del credente passa un raggio della carità sperante di Dio, questa non potrà vincere l’oscurità che la circonda per altra via che quella percorsa in Cristo: la via della mitezza e della debolezza, la via della pazienza–patimento, la via dell’amore che vince il male e la morte attraverso la croce. “È meglio infatti soffrire facendo il bene, se così vuole Dio, che facendo il male” (3,17). Anche nella speranza la “debolezza di Dio è più forte degli uomini” (1Cor 1,25). Come canta Péguy: “Una fiamma tremolante ha traversato lo spessore dei mondi. / Una fiamma oscillante ha traversato lo spessore dei tempi. / Una fiamma ansiosa ha traversato lo spessore delle notti... / Questa piccola speranza che ha l’aria di non essere nulla. / Questa bambina speranza. / Immortale”.] Questa è la speranza che “è in noi”, ma non è mai “nostra” a tal punto che ci sia dato di disporne e di dirigerne l’impulso secondo il nostro volere. È in noi, ma viene da prima di noi, e si protende oltre di noi. Vive della paziente libertà di Dio, il cui cuore è più largo del nostro cuore. Ogni volta che la nostra testimonianza potrà contribuire a destarla in qualcun altro, sarà sempre un’ulteriore apertura, un’ulteriore liberazione operata da Dio, lungo vie e verso orizzonti che potranno essere diversi dalle nostre vie e dal nostro orizzonte, e che non potremo pretendere di segnare e controllare noi. Sperare, e suscitare speranza, è anche mantenersi disposti a riconoscere, con adorante stupore, questa inventiva libertà di Dio, le cui grandi opere sono sempre novità e sorpresa. Se ci sarà dato di suscitare speranza in altri, la nostra testimonianza sarà sempre un accogliere e trasmettere il “Va” di Gesù all’adultera: va’, sulla strada che Dio vorrà illuminare per te. Perché le vie sono molte, ma su tutte, se i nostri occhi si aprono, si può incontrare il Risorto. Colui che si avvicina alla Maddalena sotto le sembianze del custode del giardino, e chiama i discepoli dalla riva del lago come un passante sconosciuto, e si affianca ai due sulla via di Emmaus come un ignoto viandante, attende ciascuno di noi sulla strada della nostra vita.

PENSIERI SU LUCA 22, 24-27

Myriam Marcheselli

Tra i discepoli sorse una discussione per stabilire chi tra essi doveva essere considerato il più importante. Ma Gesù disse loro: "I re comandano sui loro popoli e quelli che hanno il potere si fanno chiamare benefattori del popolo. Voi però non dovete agire così! Anzi chi tra voi è il più importante diventi come il più piccolo; chi comanda diventi come quello che serve. Secondo voi, chi è più importante: chi siede a tavola oppure chi sta a servire? Quello che siede a tavola, non vi pare? Eppure io sto in mezzo a voi come un servo (Lc 22, 24-27).

Durante l'ultima settimana di Pasqua un lieve malessere mi ha impedito di muovermi da casa e di seguire i culti della mia comunità e di quella di mio marito Gianni. Mentre attendevo il suo ritorno a casa il giovedì santo, pensavo a quanto stava vivendo nella sua parrocchia: il rito della lavanda dei piedi. Per sentirmi più vicina a lui e a quanti in quel momento erano raccolti in preghiera, mi sono messa a rileggere il passo dell'evangelo di Giovanni; poi il pensiero ha cominciato ad andare via, è difficile concentrarsi quando si è da soli, magari suona il telefono, c'è musica alla radio, rumore di traffico in strada, o è il tuo carattere (mi viene in mente il libro che lessi tanto tempo fa, *Le lettere di Berlicche* di C.S. Lewis, in cui il Tentatore raccomandava al diavolo discepolo di distrarre anche con pensieri seri la persona che tenta di pregare).

Mi è dunque venuta la curiosità di cercare se per caso nei Sinottici ci fosse anche solo un lontano riferimento al gesto di Gesù che lava i piedi ai suoi amici. So bene che ad agire così, senza aiuto di esperti o almeno di qualche commentario, c'è il rischio di cadere in una lettura ingenua o di piegare il testo evangelico alle tue idee preconcepite, ma oggi, più che cercare di dare spiegazioni, pongo a voi delle domande circa i dubbi che quella mia curiosità del giovedì santo appena passato ha sollevato.

Nell'Evangelo di Luca ho trovato il passo, riportato sopra, collocato all'inizio di quello che viene chiamato "Breve discorso di addio di Gesù". Negli altri Sinottici non si trova in questo contesto, e questa collocazione propria di Luca sembra accostarlo piuttosto all'Evangelo secondo Giovanni, anche se in Luca è un discorso estremamente stringato.

C'è appena stato il momento che chiamiamo "Istituzione della Cena del Signore, la Nuova Alleanza"; ai versetti 19 e 20, dello stesso capitolo 22 di Luca, infatti leggiamo: "Poi prese del pane, rese grazie e lo ruppe e lo diede loro dicendo: «Questo è il mio corpo che è dato per voi: fate questo in memoria di me». Allo stesso modo, dopo aver cenato, diede loro il calice dicendo: «Questo calice è il nuovo patto nel mio sangue, che è versato per voi».

Subito dopo c'è la rivelazione che Gesù sarà tradito e i discepoli cominciano a chiedersi l'un l'altro chi sta per compiere un simile atto.

Poi, improvvisamente, nasce fra loro questa discussione su chi sia il più grande fra di loro. È per caso una conseguenza del precedente interrogarsi sull'identità del traditore? Ognuno si sentiva troppo vicino a Gesù, troppo importante appunto, per poter essere sfiorato anche lontanamente da quell'accusa? È la mia prima domanda.

La tentazione di fare graduatorie fra i discepoli è riportata anche negli altri Sinottici e l'insegnamento di Gesù è identico anche in quei passi (Matteo 20, 20-28; Marco 10, 35-45); c'è sempre il richiamo esplicito al Servo dell'Eterno di Isaia 53 che deve guidare il discepolo nel suo agire.

Perché però Luca riporta qui, in questo momento particolare, questo preciso insegnamento di Gesù? È forse un collegamento con la lavanda dei piedi? Seconda domanda.

In questo passo Gesù presenta chiaramente se stesso come il padrone di casa che ospita gli altri, pur mettendosi al loro servizio. È dunque lui che invita, accoglie, soprattutto presiede, pur servendo i suoi ospiti. È veramente chiaro tutto questo a chi si dice suo discepolo? O a volte non si ha la tentazione di diventare noi i padroni di casa, relegando Gesù al ruolo di spettatore? Terza domanda.

A questo punto devo confessarvi la mia ignoranza, o forse distrazione. Conoscevo come tutti noi i passi in cui Gesù indica come deve agire il discepolo che vuole essere importante, sia quelli che ho citati in precedenza, che vengono dopo una disputa fra i discepoli della cerchia ristretta intorno a Gesù, i quali reclamano i primi posti – o li fanno reclamare dalla mamma! –, sia quelli in cui Gesù addita un bambino come esempio di chi è importante nel Regno di Dio. Non mi ero però mai accorta di dove Luca aveva collocato questo preciso brano, e cioè subito dopo, come ho già detto, l'istituzione della Cena. Forse, ripeto, è il modo scelto da Luca per annunciare la chiamata del credente alla lavanda dei piedi del prossimo, al servizio all'altro, ma mi ha colpito l'atteggiamento dei discepoli e me li ha fatti sentire così vicini, così simili a me. Ma hanno capito a cosa stavano assistendo? Hanno compreso le parole di Gesù quando ha chiesto loro di fare questo in Sua memoria? E noi, come i discepoli, l'abbiamo pienamente compreso? Quarta domanda.

Sempre per ignoranza o distrazione devo dire che non mi ricordo di avere mai udito una predicazione che collegasse questi due momenti dell'Ultima Cena secondo Luca. Sì, certo, spesso anche ci dimentichiamo di ricordare quanto precede e segue il brano di 1Corinzi 11,23-26, dove l'apostolo Paolo ci dice come ci si deve accostare alla Cena del Signore, anche perché alle nostre Sante Cene oramai ci comportiamo molto bene, serissimi, nessuno si ubriaca più; magari accanto a noi c'è ancora qualcuno che ha fame, di giustizia forse, di amore, di voglia di essere accolto, ma noi siamo troppo impegnati a prendere seriamente quanto stiamo compiendo, ognuno chiuso nel proprio ruolo, per accorgercene. Più che a un'anticipazione del Banchetto del Regno in memoria di Gesù, sembriamo partecipare alla Sua veglia funebre. Ma questo è un altro discorso.

Ora, come ultima domanda, mi chiedo e chiedo anche a voi: non è per caso che non vogliamo collegare i due momenti, il memoriale e la richiesta di chi è più importante, per non dover esprimere un giudizio su noi stessi e sulle nostre chiese? In tutte le chiese si celebra la cena del Signore, ma quale è la più grande, la più autentica, la più "genuina"?

Non dimentichiamo che Gesù ci ha già dato la risposta: "Io (che presiedo) sto tra voi come un servo". Allora le Sue parole "Fate questo in memoria di me" indicano o no anche questo atteggiamento da far rivivere fra noi quando celebriamo la Cena del Signore? Siamo cioè capaci di essere servi gli uni degli altri? E le nostre chiese, che amano presentarsi come benefattrici, atteggiamento che Gesù attribuisce a chi detiene il potere, sanno essere servitori amorevoli e non agire invece da padroni che comandano? Ecco la quinta domanda.

9. PREGHIERA **Gianni Marcheselli**

Questa preghiera assume la forma di confessione personale, che può essere condivisa da chi, per motivi diversi, auspica la reciproca ospitalità eucaristica.

Signore Gesù, Tu lo sai che quando penso alla Tua cena sono agitato.

Alla mia naturale indegnità, si aggiunge la tensione che provo quando accompagno Myriam al culto di Santa Cena della sua chiesa.

Non posso accostarmi alla Tua mensa con lei.

Conosco i documenti, le encicliche, le istruzioni della mia chiesa al riguardo. Ho letto migliaia di pagine di teologia, di disciplina ecclesiastica e di pastorale delle chiese cristiane d'Occidente e d'Oriente.

Non c'è scampo. Debbo separarmi dalla sposa che Tu mi hai donato, proprio nel momento in cui vorremmo celebrare il tuo amore per noi.

*Il Tentatore mi provoca utilizzando, come suo solito, Parole della Scrittura e mi fa pensare a Filippesi 3, 8-9: **“Tutte queste cose che prima avevano per me un grande valore, ora che ho conosciuto Cristo, le ritengo da gettare via, tutto è una perdita di fronte al vantaggio di conoscere il mio Signore.”***

Ma l'apostolo Paolo condannava l'uso improprio delle Legge. È lecito a me ripetere le sue parole ispirate da Te, per adattarele al mio caso particolare? Mi è lecito considerare “spazzatura” quanto prescrive la mia chiesa?

Se lo facessi, verrei meno ai miei obblighi di credente: peccato di disubbidienza; rottura della comunione che mi lega ai fratelli; altezzosa presa di posizione che crea scandalo; al limite, il rischio di incorrere nella sanzione dell'apostata.

*C'è chi parla di **Trasgressione costruttiva**, se decidessi di testa mia, ignorando la legge. Ma chi mi autorizza alla trasgressione? Basta la mia coscienza? Non è presunzione? E chi mi assicura della costruttività della mia eventuale trasgressione?*

Come vedi, Signore, nella mia piccola mente di povero cristiano, sono in grande confusione. Dovrei, invece, essere felice di venire all'incontro con Te insieme a Myriam, sorridere, cantare. Al contrario, mi perdo in tristi perché.

Mi rammento di quel ragazzino, come fu riferito su “Foyers mixtes” anni addietro, che, nel giorno della sua Prima Comunione nella parrocchia cattolica, era molto triste perché la sua mamma, appartenente ad altra confessione cristiana, non avrebbe potuto condividere il Tuo Pane con lui. Senza che nessuno glielo suggerisse, quando ricevette l'Ostia, la spezzò in due e portò un pezzo alla mamma rimasta seduta in fondo alla chiesa.

*Allora penso alle Parole che Tu hai detto, come riferisce Luca 10, 23: **“Ti ringrazio, Padre, perché hai nascoste queste cose ai grandi e sapienti, e le hai fatte conoscere ai piccoli.”***

Però io non sono un ragazzino. Sono un vecchio che si presenta a Te con fardelli di presunzioni, di inadempienze, di egoismi.

Posso solo chiederti di aiutarmi a capire.

Tu mi hai sempre colmato di doni. Te ne chiedo un altro:

Mettimi in grado di decidere. Da solo non riesco.

Rendi la mia decisione un gesto d'amore verso di Te, verso la mia sposa, verso la mia comunità. Ti ringrazio, Signore. Amen.