

Istituto Franciscano di Spiritualità
della Pontificia Università «Antoniano» di Roma

Dipartimento di Teologia
della Facoltà Teologica dell'Università «Aristoteles» di Tessalonica



L'Eucaristia nella tradizione orientale e occidentale

quell'azione in grado di ribaltare un pluriennale disastro nella piccola frazione di tempo che occorre ad una persona per dire «mea culpa»⁶⁵.

⁶⁵ I.A. VOULGARAKIS, *Cristianesimo e mondo. Alla ricerca di un pensiero cristiano contemporaneo* (gr.), Atene 1993, 80, 100.

L'EUCARISTIA NEL DIALOGO TRA ORTODOSSI E CATTOLICI ROMANI

IOANNIS KOUREBELES*

1. Introduzione

Se qualcuno volesse constatare l'importanza della divina eucaristia nel dialogo tra ortodossi e cattolici romani, sarebbe indicativa all'inizio l'espressione di un documento provvisorio che riguarda il dialogo in questione (dal titolo: *Progetto per iniziare il dialogo teologico tra la Chiesa cattolica romana e la Chiesa ortodossa*). Si sottolinea in quel testo: «Lo scopo del dialogo tra la Chiesa cattolica romana e la Chiesa ortodossa è il ristabilimento della piena comunione tra queste due Chiese. Questa comunione, basata sull'unità della fede in base alla comune esperienza e tradizione della Chiesa primitiva, troverà la sua espressione nella comune celebrazione della divina eucaristia»¹.

Non è casuale, del resto, che il papa Giovanni Paolo II si riferisca a questa meta nella famosa enciclica *Ut unum sint* (par. 59)². Certo non sono senza fondamento le valutazioni di E. Lanne, quando, commentando da una parte l'importanza del Congresso ecclesiologico tenutosi con la partecipazione di ortodossi e cattolici romani, e dall'altra il termine «comunione» che in esso è prevalso, dice che tra cattolici romani e ortodossi si è rafforzata la convinzione che l'ecclesialità delle

* Professore presso la Facoltà Teologica dell'Università *Aristotele* di Tessalonica.

Traduzione di Sevastianos Rossolatos.

¹ Cf. *Ikoumeni*, n. 3, Tessalonica 1998, 11 (prefazione del card. Eduard Idris Cassidy), dove anche il relativo riferimento; cf. anche 19 (prefazione di D. Salachas).

² Cf. anche l'espressione del papa in *Episkeysis* 234/1.7.1980, 7.

due tradizioni differisce da quella degli altri cristiani³. Questa convinzione certo voleva accentuare molto il punto di stretto contatto tra cattolici romani e ortodossi⁴, i quali nei loro incontri di dialogo hanno dato peso al carattere centrale del sacramento dell'eucaristia e alla sua importanza escatologica⁵.

Così, dunque, anche il primo dei quattro documenti ufficiali che sono stati emanati ha come tema «Il mistero della Chiesa e dell'eucaristia alla luce del mistero della santa Trinità» (Monaco, Germania 1982). Si doveva cioè costruire il dialogo sulla discussione di temi di fede e sull'accordo nella sacramentaria e nella comunione in Cristo⁶. Date le discussioni

³ Cf. *Ikoumeni*, 27. Per gli atti del Congresso Ecclesiologico (Vienna, 1-7 Aprile) cf. PRO ORIENTE, *Auf dem Weg zur Einheit des Glaubens*, KOINONIA, Erstes ökumenologisches Kolloquium zwischen orthodoxen und römisch-katholischen Theologen, Innsbruck-Wien, 1976.

⁴ Cf. BARTOLOMEO, metropolita di Filadelfia (attuale patriarca ecumenico), *Il cammino del dialogo teologico tra le Chiese cattolica romana ed ortodossa* (gr.), in *Ikoumeni*, 46: «...giacché la Chiesa cattolica romana è la Chiesa tradizionale che sta più vicino tra tutte all'ortodossia». Nella stessa prospettiva comprendiamo oggi anche quanto esprime in proposito papa Benedetto XVI agli ortodossi: «Ancora non siamo giunti ad una visione comune sull'interpretazione ed il valore del ministero petrino, però accettiamo tutti e due la successione apostolica, ci unisce strettamente il ministero episcopale ed il sacramento dell'ordine, confessiamo la stessa fede degli Apostoli, così come ci è stata consegnata dalla Sacra Scrittura e viene interpretata dai grandi Concili» [cf. giornale *Katholiki* (12 Luglio 2005) 1].

⁵ Cf. *Ikoumeni*, 34: «Se riconosceremo pienamente la realtà della presenza di Cristo risorto e la partecipazione ai beni escatologici, nell'eucaristia e in tutta la vita della Chiesa, allora dobbiamo pure riconoscere che siamo sulla strada e che viviamo nella speranza della pienezza degli ultimi tempi». Per la problematica escatologica contemporanea dei teologi ortodossi cf. M. BEGZOS, *Die Eschatologie in der Orthodoxie des 20. Jahrhunderts*, Atene 1989 (ristampa dall'Annuario Scientifico della Scuola Teologica dell'Università di Atene, vol. 28/1989).

⁶ Cf. G. BRUNI, *Quale ecclesiologia?*, Torino 1999, 60-61: «Il dialogo teologico nella sua prima fase deve partire dal vissuto delle due Chiese che è l'esperienza sacramentale... Il grande tema da muovere è posto: la Chiesa sacramento del Padre, una *lectio* detta pienamente nell'eucaristia, il sacramento per eccellenza. In essa Cristo continua a venire a fare della Chiesa il suo corpo assemblea riunita...». Qui vale la pena rimandare all'espressione caratteristica di papa Leone Magno che «tutto ciò che in Cristo era visibile, si è trasferito nei sacramenti» (2^a omelia *Sull'Ascensione*, 61), espressione che con molta perspicacia valorizza il cardinale W. Kasper per la comprensione del valore della vita eucaristica [cf. *Sakrament der Einheit (Eucharistie und Kirche)*, Freiburg-Basel-Wien 2004, 39]. W. Kasper costruisce anzi la sua rifles-

portate alla luce da questo testo (di Monaco)⁷ l'attuale patriarca di Costantinopoli, Bartolomeo, notava nella sua relazione: «Se si sottolinea sempre di nuovo come scopo finale del dialogo ecumenico la concelebrazione della divina eucaristia, è perché l'eucaristia è il mistero della Chiesa e il centro della Chiesa e nello stesso tempo esprime ed edifica la Chiesa. La Chiesa, quindi, che è sempre alla ricerca della sua unità, non può che tendere verso questa concelebrazione, perché attraverso di essa si esprimerà anche come Chiesa unita e una»⁸.

Tutto quello che diciamo nel presente lavoro, dunque, si fermerà soprattutto ai testi ufficiali e a quanto si riferisce all'eucaristia nelle discussioni all'interno dei dialoghi avutisi. Non certo solo per ragioni storiche, ma perché crediamo che questa discussione contribuirà a porci i problemi teologici in modo profondo⁹. Per questo, nei nostri riferimenti, terremo conto anche dei fermenti nati nelle discussioni (tra ortodossi

sione sull'eucaristia mettendo a fondamento la verità cristologica (cf. ad esempio *ibidem*, 47, dove vengono strettamente uniti Gv 1,14, Eb 4,15 e Fil 2,6-8, cioè la verità del dogma di Calcedonia).

⁷ I riferimenti al testo di Monaco vengono fatti seguendo la numerazione dell'edizione del testo nel libro di G. BRUNI che usiamo (*Quale ecclesiologia?*). Del resto ci interessa la traduzione italiana di espressioni terminologiche anche per il fatto che il presente lavoro costituisce una rielaborazione arricchita della relazione fatta ad Assisi, 4-7 Sett. 2005; presenta interesse anche il notevole lavoro di S. Tsopanidis sull'eucaristia nel dialogo multilaterale, pubblicato nel presente tomo.

⁸ *Ikoumeni*, 41.

⁹ Un testo iniziale di una sola pagina ma di non poca importanza per l'eucaristia è stato edito nel quadro del dialogo tra ortodossi e cattolici romani in America nel 1969. Veramente già con questo caso dobbiamo notare che «While acknowledging that serious differences exist which prevent communicating in one another's churches, the members of the Consultation could still affirm their "remarkable and fundamental agreement" on the eucharist» (J. BORELLI-J.H. ERICKSON, *The Quest for Unity*, NY 1996, 39). Così, per quanto riguarda il testo di Monaco, J. Borelli e J.H. Erickson hanno espresso il seguente parere: «What is remarkable about the Munich Statement is not just that the Joint Commission was able to reach such a high level of agreement concerning the eucharist but that, building upon this agreement, it was able to reach such a high level of agreement on so many other areas concerning which the churches hitherto had appeared to disagree» (come sopra, 40).

e cattolici romani) dell'America, ed anche di singoli pareri di importanti teologi che si sono posti e si pongono dei problemi circa i testi ufficiali di dialogo.

2. La comunione eucaristica come questione dialogica ed esistenziale

Già nei testi del Concilio Vaticano II i cattolici romani fanno riferimento all'eucaristia dei cristiani dell'Oriente (UR 14). Il papa Paolo VI parlava delle caratteristiche del dialogo con l'ortodossia accentuando il termine «Chiese sorelle» e il dovere delle due Chiese di non insistere su ciò che divide, nella lecita diversità delle due tradizioni, ma di ridare vita a quello che c'era già da molti secoli, sulla base del primo millennio¹⁰. Quindi si parla qui di *comunione*, di *comunione ricca*, che non è ancora giunta alla sua pienezza che si potrà raggiungere attraverso le procedure del dialogo¹¹. Fine di questo dialogo è, fin dall'inizio, il *calice comune*, come sottolineava in modo caratteristico il papa Paolo VI¹². Eloquentemente è anche in questo periodo di dialogo (di amore) il patriarca Atenagora, il quale sente come strazio la mancanza della comunione eucaristica, lacerazione che non deve continuare, giacché si tratta della partecipazione a Cristo stesso¹³.

¹⁰ Citiamo il testo italiano di G. BRUNI, *Quale ecclesiologia?*, Torino 1999, 37-38: «...Le Chiese sorelle sono «già» unite fra di loro da una profonda e misteriosa comunione» di «federe», relativa alla Trinità e al Verbo incarnato così come stabilita dai concili ecumenici celebrati in Oriente; di «sacramenti», il cui inizio è il battesimo e il cui vertice è l'eucaristia; di «sacerdozio gerarchico», legame con le Chiese di tutti i tempi (tradizione) e di tutti i luoghi (cattolicità)».

¹¹ Cf. G. BRUNI, *Quale ecclesiologia?*, 38.

¹² Cf. G. BRUNI, *Quale ecclesiologia?*, 40.

¹³ Cf. G. BRUNI, *Quale ecclesiologia?*, 41: «In realtà, anche se le Chiese di Oriente e di Occidente, per cause che il Signore conosce, si sono divise l'una dall'altra, non si sono però divise nella sostanza della comunione nel mistero di Gesù, Dio fatto uomo, e della sua Chiesa divino-umana».

In questi primi importanti contatti ed espressioni, la Chiesa viene considerata come *corpo di Cristo* e questa terminologia cristologica è sottolineata in modo speciale¹⁴. Questa accentuazione è importante, perché le due tradizioni danno l'impronta cristologica nella comprensione eucaristica della Chiesa, comprensione che da parte degli ortodossi pone Cristo ed il carattere umano-divino della Chiesa al centro della problematica del dialogo¹⁵, mentre da parte dei cattolici romani si pone così una base, affinché l'eucaristia con il Cristo come soggetto¹⁶ lasci spazio libero ad una *comprensione par-*

¹⁴ Anche più tardi certo, in formulazioni scritte del dialogo tra le due Chiese, questa fede ecclesiologica centrale occupa un posto notevole. Cf. ad esempio J. BORELLI-J.H. ERICKSON, *The Quest for Unity*, 72: «For the Roman Catholic and Orthodox churches, it is our faith that the bread and wine become and remain the body and blood of Christ that allows us to reserve the sacrament».

¹⁵ Sottolinea molto bene questa prospettiva in un suo recente libro N. Matsoukas (*Teologia ecumenica* [gr.], Tessalonica 2005, 240): «Le Chiese, secondo Copernico, devono smettere di rimandare per principio a se stesse, e devono invece rivolgersi verso il loro capo, sacerdote e coordinatore della Chiesa, a lui che è il Sì, Gesù Cristo, e poi rivolgersi a se stesse. In altre parole, il sistema ecclesiocentrico, che a volte si impone e altre si sottintende, deve essere sostituito col cristocentrismo, dato che Cristo è il primogenito tra i morti...». Ed ha ragione di insistere, grazie alla teologia ecumenica, che è un male grande la rottura della centralità trinitaria, dal momento che ogni centralità trinitaria è essa stessa la storia della divina economia per la salvezza del mondo (*Teologia ecumenica*, 76). Nel dialogo sull'eucaristia tra ortodossi e cattolici romani per fortuna non si vede alcuno spirito di divisione su questo punto in particolare. Tuttavia non è assente il pericolo dell'esclusività eucaristica, cioè della ideologizzazione della divina eucaristia, cosa questa che si vede in modo caratteristico nella critica degli ortodossi e cattolici romani di America quando osservano: «As was the case with Munich text, it is not clear for what groups of readers this document is intended» (*The Quest for Unity*, 107).

¹⁶ Cf. *The Quest for Unity*, 49 (n. 4, 5). Sottolinea molto bene questa prospettiva, opponendosi ad altri tipi di concezioni contemporanee dell'eucaristia, W. KASPER (*Sakrament der Einheit*, 87): «In diesem umfassenden Sinn ist die Person Jesu der Angelpunkt des Ganzen, ist die Christologie der Hintergrund und der Verstehensansatz der Eucharistie. Das bedeutet für die gegenwärtige Diskussion, dass jeder rein funktionale oder rein existenzielle Ansatz im Verständnis der Eucharistie von vornherein zu kurz greift» (riferimenti a queste due tendenze vengono fatti rispettivamente in H. KÜNG, *Christ sein*, Monaco 1974 e W. MARXSEN, *Das Abendmahl als christologisches Problem*, Gütersloh 1963). Comunque non crediamo che lo stesso W. Kasper valorizzi dall'inizio sacramentalmente questa prospettiva cristocentrica. Così, parlando qui dello spirito del Vaticano II su questo tema è del parere che

tecipativa della vita ecclesiale (eucaristica) e porti ad interrogarsi intorno ad una più giusta visione del primato (del vescovo). In ogni caso qui lo (pseudo) dilemma del dialogo teologico sincretistico «Cristo o Chiesa» non viene lasciato da parte e si pone al centro della problematica l'ontologia cristologica della Chiesa.

Ha ragione G. Bruni, che inizia il suo interessante studio (*Quale ecclesiologia?*) notando l'importanza del fatto che si è sottolineato dalle due parti in dialogo che fino al 1054 esisteva la comunione eucaristica indipendentemente da differenze particolari che caratterizzavano le due tradizioni¹⁷, e non è cosa fuori della realtà quando lui stesso parla dell'importanza del decreto UR per la partenza di questo dialogo da parte della Chiesa cattolica romana.

Se quindi si vuole dare oggi una valutazione del dialogo, si devono tenere in considerazione queste annotazioni e posizioni iniziali, che devono essere poste come base. E si tratta senz'altro di posizioni teologiche che erano desiderio comune di ortodossi e cattolici romani. Comunque teologicamente si deve notare che l'eucaristia non è stata vista come *via per la comunione*, ma come *risultato della comunione*¹⁸. Così è apparso già dall'inizio che c'era un vuoto nella discussione sui

«...bildet die Christus-Anamnese die innere Einheit der verschiedenen Aspekte der Eucharistie. In ihr werden Tod und Auferstehung Jesu Christi sakramental vergegenwärtigt, in ihr wird der unter den Gestalten von Brot und Wein gegenwärtiger Herr gepriesen...». Così non si vede qui la veramente naturale e ipostatica incorporazione degli uomini in Dio, come capiamo anche in un'altro punto, dove si riferisce molto giustamente certo al dogma cristologico (come sopra, 106), ma sottovaluta però la partecipazione eucaristica degli uomini allo stesso Dio incarnato. Più chiara è l'espressione a 132 («In diesem... einander»). Per il significato autentico della comunione eucaristica partecipativa cf. P. VASILADIS, *Il fondamento biblico dell'ecclesiologia eucaristica* (gr.), in *Epist. Epetirida* (Università Aristotele di Tessalonica, Dipartimento di Teologia) NS 4 (1994), 61-81, qui 78.

¹⁷ Cf. G. BRUNI, *Quale ecclesiologia?*, 44. Cf. anche *Die Eucharistie der einen Kirche*, in *Orthodoxes Forum* 3 (1989), 256-257.

¹⁸ Cf. G. BRUNI, *Quale ecclesiologia?*, 57. Cf. anche J. BORELLI-J.H. ERICKSON, *The Quest for Unity*, 38.

temi di fede, che invece dovevano essere posti – e si sono posti per quanto possibile – come tema di dialogo¹⁹.

3. I riferimenti eucaristici nei testi ufficiali di dialogo

Da quanto abbiamo detto risulta chiaro che la teologia eucaristica del testo di Monaco dà particolare enfasi all'espressione cristologica. All'inizio si sottolinea (par. 3) che «il sacramento della venuta di Cristo continua così nel sacramento dell'eucaristia, sacramento che ci incorpora pienamente in Cristo»²⁰. Tutto il sacramento dell'economia in Cristo si presenta anzi come un fatto trinitario, nel quale viene sottolineata l'identità di Chiesa, eucaristia e corpo di Cristo, dove opera l'azione dello Spirito Santo²¹. La Chiesa si presenta qui come qualcosa di non statico, dato che si sottolinea che «nell'eucaristia l'evento pasquale si fa Chiesa»²². La Chiesa

¹⁹ Personalmente crediamo che, più o meno, il testo di Bari sottolinei in modo caratteristico la fede comune come presupposto importante di convivenza (cf. 5, 24). Nello stesso testo si nota in senso eucaristico «che tutti i sacramenti hanno un rapporto essenziale con l'eucaristia» (3,17) e che «durante l'assemblea eucaristica la Chiesa celebra l'evento del mistero della salvezza nella preghiera eucaristica (anafora) per la gloria di Dio. Il mistero che essa celebra è lo stesso che essa confessa accogliendo il dono salvifico» (G. BRUNI, *Quale ecclesiologia*, 150). Cfr. 7,36 e G. BRUNI, *Quale ecclesiologia*, 199 s.

²⁰ Nelle nostre citazioni seguiamo il testo così come lo divide e lo presenta G. BRUNI, *Quale ecclesiologia?*, 65-74. Vedi il testo in italiano anche nell'*Enchiridion Oecumenicum* (EO) 1. *Dialoghi internazionali 1931-1984*, Bologna 1986, 1028-1039.

²¹ Cf. G. BRUNI, *Quale ecclesiologia?*, 66: «Il sacramento di Cristo è una realtà che può essere solo nello Spirito... L'eucaristia e la Chiesa, corpo di Cristo crocifisso e risuscitato, divengono il luogo delle energie dello Spirito santo». Per la commissione evidentemente era importante chiarire di quale Spirito si tratta: «di quello che procede dal Padre, che riposa nel Figlio e che è comunicato come energia divina dal corpo eucaristico del Cristo» (come sopra, 99). Per l'importanza della comunione di Cristo per mezzo dello Spirito cf. anche P. VASILADIS, *Sacramento cristiano e culti misterici* (gr.), in *Atti del VI simposio liturgico greco dei membri delle metropoli ecclesiastiche* (gr.), Atene 2005, 121-142, qui 135.

²² Cf. G. BRUNI, *Quale ecclesiologia?*, 66 (I, par. 4): «Nella comunione con il corpo e il sangue di Cristo i fedeli crescono in questa divinizzazione misteriosa che opera la loro dimora nel Figlio e nel Padre mediante lo Spirito... l'eucaristia edifica la Chiesa».

dei fedeli si fa con la loro partecipazione alla vita trinitaria, cosa resa possibile grazie all'azione dello Spirito Santo, il quale incorpora nel corpo di Cristo tutti quelli che partecipano a questo (par. 5, 6).

Dobbiamo sottolineare a questo punto che la suddetta accentuazione del contributo dell'azione dello Spirito alla vita trinitaria dei comunicanti a Cristo è dimostrazione pratica che i teologi cattolici romani potrebbero intendere il *Filioque* soltanto come un (estremo) teologumeno antiariano e che su una tale base non è possibile che costituisca una ragione di divisione con la Chiesa ortodossa²³.

Questa comunione eucaristica trinitaria, della quale si parla all'inizio e anche nella seconda parte del testo (par. 1-2), viene considerata come comunione escatologica. Qui si vede l'enfasi speciale nel *carattere non statico* della comunione eucaristica che abbiamo già notato sopra²⁴. Così, nel caso con-

²³ Del tema del *Filioque* si parla al n. 6: «Così la presenza dello Spirito stesso si diffonde, tramite la partecipazione al sacramento della Parola divenuta carne, a tutto il corpo della Chiesa. Senza volere ancora risolvere la difficoltà tra Oriente e Occidente sulla relazione tra il Figlio e lo Spirito, possiamo già dire insieme che questo Spirito, che procede dal Padre (Gv 15, 26) come dall' unica sorgente interna alla Trinità, e che è divenuto lo Spirito della nostra adozione (Rm 8, 15) perché è anche lo Spirito del Figlio (Gal 4, 6), ci è comunicato, soprattutto nell'eucaristia, da questo Figlio su cui riposa, nel tempo e nell'eternità (Gv 1, 32)». Per le posizioni pneumatologiche del testo e le importanti osservazioni sul *Filioque* cf. G. BRUNI, *Quale ecclesiologia?*, 136. Importanti osservazioni circa il *Filioque* nella prospettiva che abbiamo detto sopra sono quelle di M. M^A GARIJO-GUEMBA, «Chiese sorelle in dialogo» (gr.), in *Kairos = Volume in onore del prof. D. Doiko, Annuario Scientifico* (Università Aristotele di Tessalonica, Dipartimento di Teologia) NS 5 (1995) 381-399, qui 386s. Inoltre, per la relazione tra storia e teologia sul tema del *Filioque*, cf. MATSOUKAS, *Teologia ecumenica*, 257.

²⁴ Secondo Y. Spiteris (*Ecclesiologia ortodossa*, Bologna 2003) nella riflessione contemporanea dei teologi ortodossi ci sono due tendenze: la prima vede la Chiesa e la liturgia dal punto di vista della protologia, cioè come immagine della Chiesa celeste preesistente (I. Karmiris), l'altra considera la Chiesa come immagine della Chiesa celeste escatologica (I. Zizioulas). Comunque entrambe le tendenze vogliono valorizzare la dimensione universale-cosmica (cf. anche W. KASPER, *Sakrament der Einheit*, 144-145, nota 17) ed il carattere non statico della vita ecclesiale. Però è importante la critica che fa W. Kasper in relazione a ciò che si è detto sopra: «In der o-
stkirchlichen Liturgie und Theologie ist dieser Aspekt besonders lebendig. Im

creto, la conversione e la confessione delle colpe vengono messi in risalto all'interno del sacramento eucaristico visto come terapia (par. 2): «Ma l'eucaristia rimette e guarisce anch'essa i peccati, perché è il sacramento dell'amore deificante del Padre, attraverso il Figlio, nello Spirito Santo». Anche in questo il testo non ha ommesso il riferimento all'importanza dello Spirito avendo come obiettivo quello di mettere in luce la rivitalizzazione del battesimo (par. 3).

Ciò che certamente ha importanza per il dialogo è che questo testo è stato giudicato come *testo di accordo*²⁵ e l'interrogarsi teologico che ha prodotto non è da disprezzare. Così, ad esempio, il tema dell'*unità nella molteplicità* è dei più importanti all'interno della riflessione prodotta dal pensiero ecumenico fino ad oggi. Da una parte il testo rigetta la correlazione dello spirito ecumenico con l'idea del ritorno, nota nell'ecclesiologia cattolica romana, dall'altra rigetta – a suo modo – l'*ecclesiologia nazionalista* che è prevalsa, mentre non lo doveva²⁶, nella Chiesa ortodossa²⁷. Siamo assolutamente d'accordo con G. Bruni nel segnalare questa problematica,

Westen sind wir dagegen in dieser Hinsicht nachkonziliar leider puristisch und kulturell anspruchsvoll geworden. Wir haben vergessen, dass Kult und Kultur zusammengehören und dass die Eucharistie den eschatologischen Lobgesang aller Wirklichkeit vorwegnimmt» (come sopra, 124).

²⁵ Cf. G. BRUNI, *Quale ecclesiologia?*, 83.

²⁶ Cf. a questo riguardo M. BEGZOS, *Il futuro del passato* (gr.), Atene 1993, 112s.

²⁷ Esempio molto caratteristico di questa tendenza in tempi recenti è la relazione della Chiesa ortodossa col nazionalismo nell'Europa sudorientale. Cf. su questo tema E. KRAFT, «"Die jahrhundertealte Trägerin der nationalen Interessen": Orthodoxe Kirche und Nationalismus in Südosteuropa nach 1989», in M. TAMCKE (ed.), *Blicke gen Osten, FS f. F. Heyer z. 95. Geburtstag*, Münster 2004, in particolare 156, 163, 167, dove alla fine si presenta come genuino in senso ortodosso l'esempio contemporaneo della chiesa ortodossa di Albania. Interessante del resto per il suo spirito autocritico è l'intervista all'Arcivescovo rumeno Nicola Corneano, pubblicata dal giornale *Katholiki* (28 Giugno 2005, 3, 7), dove l'intervistato dice: «Perché non riusciamo a convocare una Conferenza di tutta l'ortodossia? Perché ci manca l'unità. È triste...» Vedi anche I.G. KOYREBELES, «La "comunione" come tema ecclesiologico nel testo di dialogo "Natura e scopo della Chiesa"» (gr.), in *Teologia ortodossa e dialogo ecumenico* (gr.), ed. Apostoliki Diakonia 2005, 95-111, qui 111.

la quale ha cercato appoggi teologici nella trinitaria²⁸. In casi simili si vede chiaramente quanto un dialogo sano possa diventare autocritico.

Per quanto riguarda la teologia trinitaria, il testo di Monaco ha accentuato in modo dinamico la sua relazione col mistero dell'incarnazione e della partecipazione eucaristica dei fedeli a Cristo e alla vita trinitaria. L'eucaristia, secondo questo testo, è evento di Cristo, che incorpora l'uomo che vi partecipa all'Uomo-Dio (II,2). «Nell'eucaristia la presenza e la salvezza non sono solo celebrate e notificate, ma comunicate». Infatti, nel testo appare chiaro che «fra i sacramenti un posto esemplarmente unico è occupato dall'eucaristia, la quale non solo ha uno stretto rapporto con il Cristo ma anche con la Chiesa, sacramento dell'uno ed epifania dell'altra»²⁹.

Importante, d'altra parte, è il fatto che (non soltanto) nel testo di Monaco è stata collegata in modo unitario l'eucaristia col battesimo e la confermazione³⁰, attraverso una strada im-

²⁸ Cf. G. BRUNI, *Quale ecclesiologia?*, 85: «La soluzione alla questione circa il tipo di struttura ecclesiale, sia sul piano locale che universale, ha la sua risposta nel mistero trinitario: Chiesa una e distinta, Chiese distinte e una nella comunione agapitica, con Roma più attenta a sottolineare le esigenze del "distinta". Un capitolo comunque quanto mai interessante nel suo rileggere la struttura alla luce del mistero». Dobbiamo qui lodare l'accorto intervento teologico di C. STAMOULIS nel suo studio «Natura e amore» [cf. il suo volume che raccoglie interventi di vari autori, *Natura e amore (ed altri studi)*, Tessaonica 1999, 39-65]. Qui C. Stamoulis ci ricorda l'importanza della relazione naturale e l'importanza teologica dell'indebolimento di un discorso astratto sull'amore (cf. il volume citato sopra, soprattutto 43s), che non è mancato nel dialogo ecumenico contemporaneo. Vogliamo quindi da parte nostra sottolineare cristologicamente che la relazione dei cristiani con la Chiesa e con la comunione trinitaria non è non naturale (la domanda se la relazione dell'uomo con Dio sia naturale o meno, C. Stamoulis la pone a 49). Ha come suo fondamento la carne del Verbo che è simile alla carne di ogni uomo, cosa che eucaristicamente ha una dinamica sociale immensa, dato che il Verbo non è solo Padre e creatore dell'uomo, ma anche fratello (cf. come sopra, 51ss, soprattutto 55-56, 62). [Per la traduzione inglese del succitato studio di C. Stamoulis cf. «Physis and Agape: The Application of the Trinitarian Model to the Dialogue on Ecclesiology of the Christian Churches of the Ecumene», in *The Greek Orthodox theological Review* 44 (1999) 451-506].

²⁹ Cf. G. BRUNI, *Quale ecclesiologia?*, 90.

³⁰ Cf. anche G. BRUNI, *Quale ecclesiologia?*, 206s.

portante: da Cristo alla Chiesa, attraverso la liturgia eucaristica. Così contemporaneamente «gli ortodossi pongono due questioni ai cattolici latini: chiedono le ragioni della distinzione in momenti diversi della celebrazione dei tre sacramenti (battesimo, cresima ed eucaristia) e, là dove avviene, qual è il significato della cresima posposta alla partecipazione all'eucaristia, se l'eucaristia realizza il culmine della incorporazione a Cristo»³¹. Questo *collegamento sacramentale*, dunque, è stato posto in modo impegnativo sotto il principio che nessuno può parlare di eucaristia indipendentemente dal battesimo e della confermazione, come anche non si può parlare di eucaristia indipendentemente dalla Chiesa e viceversa³².

L'eucaristia quindi, e la Chiesa come sua espressione, è il ponte tra Dio e gli uomini. La Chiesa al proposito è considerata come il sacramento della comunione degli uomini col Dio Trino attraverso il corpo di Cristo. Per questo è sottolineato nel testo che «l'eucaristia è al centro della vita sacramentale» (I,5). Si tratta anzi di un centro che non ha semplicemente una importanza storica, ma costituisce, come si dice in modo caratteristico, *il tempo propizio*³³. Ciò che quindi ha un peso speciale è come si debba comprendere, leggendo il testo di Monaco, la partecipazione all'eucaristia in modo tale che il cristiano senta il dovere della comunione con gli altri uomini. Ricorreremo quindi alle bellissime osservazioni ermeneutiche di G. Bruni: «Le allusioni sottese al documento, alla luce delle citazioni riferite, evidenziano in maniera inequivocabile l'aspetto di banchetto della celebrazione eucaristica, che è un andare insieme a mangiare il Verbo fatto car-

³¹ Cf. E. FORTINO, «Il Battesimo nella ricerca dell'unità dei Cristiani», in *Rivista Liturgica* 4 (1984) 448.

³² Cf. G. BRUNI, *Quale ecclesiologia?*, 94s.

³³ I, 5b: «La celebrazione dell'eucaristia è il *kairos*, "l'occasione propizia" per eccellenza del mistero».

ne»³⁴. Potremmo schierarci anche noi con questa prospettiva ermeneutica, come approviamo pertinenti espressioni contemporanee di teologi cattolici romani, i quali insistono in detti patristici³⁵. Malgrado ciò, non mancano delle critiche al testo di Monaco, che sottolineano la sottovalutazione di questa cristologia dinamica all'interno del testo³⁶.

In ogni caso, attraverso la messa in evidenza di questa verità cristologica centrale per l'eucaristia, risalta³⁷ la messa in luce della *conversione* come proposta ecumenica pratica³⁸. Non è casuale che in un tale clima teologico diventi evidente anche la tendenza ad un'espressione apofatica sul tema che concerne i doni sacri. «Lo Spirito trasforma i doni consacrati nel corpo e nel sangue di Cristo (metabole), perché si compia la crescita del corpo che è la Chiesa. In questo senso la celebrazione è tutta quanta una epiclesi che si esplicita in modo maggiore in taluni momenti. La Chiesa è sempre in stato di epiclesi»³⁹.

In questo contesto è sottolineato il ruolo dello Spirito nella comunione dei fedeli col corpo di Cristo e la Trinità (I,5d). L'uso del termine «μεταβολή» qui è un elemento importante

³⁴ Cf. G. BRUNI, *Quale ecclesiologia?*, come sopra, 102. E più giù osserva molto giustamente: «La Chiesa eucaristica è il tempio vivente del Verbo; è il grembo che lo custodisce e da cui è vivificata» (103).

³⁵ Cf. Ch. SCHÖNBORN, *Wowon wir leben können*, Freiburg i.B. 2005, 91.

³⁶ I. PAPANAGOPOULOS, «Il dialogo teologico tra la Chiesa ortodossa e quella cattolica romana (valutazione critica dei testi ufficiali)» (gr.), in *Epistimoniki Parousia Estias Theologon Chalkis*, Atene 1994, 511-533, qui 513: «Per quanto si faccia spesso riferimento al Corpo di Cristo, l'eucaristia è considerata primariamente come comunione escatologica, kerigmatica, "ministeriale" (υπουργηματική) e spirituale e non tanto come comunione al corpo vivente di Cristo...».

³⁷ Cf. G. BRUNI, *Quale ecclesiologia?*, 104.

³⁸ «La *koinonia* è escatologica. È la novità che giunge negli ultimi tempi. Per questo tutto inizia, nell'eucaristia come nella vita della Chiesa, dalla conversione e dalla riconciliazione. L'eucaristia presuppone il pentimento (*metanoia*) e la confessione (*exomologesis*), che pure trovano altrove la loro espressione sacramentale propria. Ma l'eucaristia rimette e guarisce anch'essa i peccati, perché è il sacramento dell'amore eucaristico del Padre attraverso il Figlio, nello Spirito santo» (II, 2).

³⁹ I, 5c.

di condiscendenza verso i cattolici romani⁴⁰. Del resto non dimentichiamo che non costituiva un problema per i teologi ortodossi (durante il periodo dell'occupazione turca) anche l'uso del termine «μετουσίωση» (transubstantiatio), dal momento che si poneva come presupposto la visione apofatica del sacramento, cosa che ormai diventa evidente nei testi contemporanei della Chiesa cattolica romana e di teologi cattolici romani⁴¹, i quali sottolineano a proposito l'importanza teologica dello Spirito Santo⁴².

⁴⁰ Cf. anche il testo di Bonn «Die Eucharistie der einen Kirche», in *Orthodoxes Forum* 3 (1989) 263-264.

⁴¹ Cf. per esempio una simile visione in W. KASPER, *Sakrament der Einheit*, 49-50, dove si fa riferimento al dialogo ecumenico contemporaneo: «In diesem realen Verständnis stimmt die katholische Kirche mit den orthodoxen Kirchen und mit den Christen lutherischen Bekenntnisses überein. Erfreulicher Weise ist uns diese Gemeinsamkeit in den letzten Jahrzehnten wieder neu bewusst geworden. Auch wenn noch Fragen offen bleiben, so hat uns die ökumenische Bewegung doch schon jetzt ein großes Stück näher gebracht». Riguardo al tema teologico della transustanziazione, per la comprensione della posizione cattolica romana è eccellente lo studio dell'odierno papa di Roma [cf. J. RATZINGER, «Das Problem der Transsubstantiation und die Frage nach dem Sinn der Eucharistie», in *ThQ* 147 (1967) soprattutto 152s]. Cf. anche Ch. SCHÖNBORN, *Wowon wir leben können*, come sopra, 86s, dove il tema del cambiamento viene considerato attraverso la teoria dei due polmoni della Chiesa (tradizione orientale e occidentale). Per la visione ortodossa e cattolico-romana cf. H.-J. SCHULZ, «„Wandlung“ im ostkirchlich-liturgischen Verständnis. Eine Orientierung im Disput um Transsubstantiation und Transsignifikation», in *Catholica* 40 (1986) 270-286.

⁴² Cf. «Die Eucharistie Quelle und Höhepunkt des Lebens und der Sendung der Kirche», in *L'Osservatore Romano* (ed. tedesca), 29 luglio 2005, Dokumentation, 9: «...wo durch die Gnade des Heiligen Geistes und die Worte der Konsekration das Brot und der Wein in den Leib und das Blut Jesu verwandelt werden, zum Lob und Ruhm Gottes, des Vaters». Cf. anche 14 (n. 31), 15 (n. 38). Per la presenza salvifica di Cristo nella divina eucaristia cf. anche K. KOCH, «Christus in der Eucharistie begegnen», in *L'Osservatore Romano* (ed. tedesca), 23 settembre 2005, n. 38, 9-10, qui 10. Qui Koch sottolinea anche il cambiamento del fedele, annotando che l'eucaristia non è la fine, ma l'inizio, come sottolineava molto bene l'attuale papa di Roma: «Das Ziel der Eucharistie ist die Verwandlung der Empfänger in der wahren *Communio* mit seiner Verwandlung» (J. RATZINGER, «Eucharistie-Communio-Solidarität: Christus gegenwärtig und wirksam im Sakrament», nell'opera dello stesso *Unterwegs zu Jesus Christus*, Augsburg 2003, 109-130, qui 129). Cf. anche *L'Osservatore Romano* (ed. tedesca), 21 ottobre 2005, n. 42 (Dokumentation), 8, dove in sintesi si trovano i pareri di I. Spiteris nella *XI Sessione Plenaria Ordinaria del Sinodo dei Vescovi*.

Indipendentemente dal fatto che il testo non vuol entrare in una discussione particolareggiata del momento liturgico preciso e del tempo del cambiamento dei doni, tuttavia con l'epiclesi come insegna terminologica per tutto l'evento eucaristico (I,5c) mette in evidenza l'importanza dello Spirito Santo nel sacramento eucaristico⁴³, cosa che era stata richiesta anche dalle parti in dialogo nell'America ed era stata vista positivamente negli apprezzamenti fatti⁴⁴, come pure positivamente viene espresso questo collegamento tra *anamnesi* ed *epiclesi* nel testo della commissione dei greco-ortodossi e dei cattolici romani in Germania⁴⁵.

⁴³ Cf. anche J. BONY, «L'Esprit-Saint dans le dialogue catholique-orthodoxe», in *Der heilige Geist im Leben der Kirche*, Pro Oriente, Bd. 29, Innsbruck-Wien 2003, 113-129, qui 117 e 118, dove viene sottolineata l'affermazione che «La formulation ne fait pas mention, remarquons-le, d'un rôle du Fils dans la procession éternelle ou dans la spiration du Saint-Esprit». Molto bene del resto ritrae M. Stavrou questa prospettiva teologica, che mette in relazione l'anamnesi con l'esperienza escatologica, riferendosi al pensiero del metropolita I. Zizioulas: «Cependant, cette mémoire de la mort, de la résurrection et de l'ascension du Seigneur n'est pas uniquement un rappel du passé, car l'Eucharistie, sous l'action de l'Esprit, devient aussi mémoire du seconde avènement pourtant encore attendu, comme cela est mentionné dans l'anaphore de la liturgie de saint Jean Chrysostome. L'épiclesse fait donc de l'anamnèse une communion avec la totalité du salut» (*Le place de l'Esprit saint dans l'ecclesiologie de Jean Zizioulas*, 253-372, qui 367, anche 368).

⁴⁴ Cf. *The Quest for Unity*, 51 (7a), 66, 71. L'importanza del consenso ecumenico sul tema dell'epiclesi viene giustamente sottolineata dal card. W. Kasper, il quale afferma che esso è stato raggiunto «nicht nur im Verständnis zu den Ostkirchen, welche der Epiklese eine besondere, lange Zeit sogar kontroverse Bedeutung zuerkennen...» (*Sakrament der Einheit*, 98). Si vede dunque che non bisogna porsi in una posizione negativa rispetto ai tentativi di un incontro linguistico [I. PANAGOPOULOS, «Il dialogo teologico delle Chiese ortodossa e cattolica romana (valutazione critica dei suoi testi ufficiali)» (gr.), in *Epistimoniki Parousia Estias Theologon Chalkeis*, Atene 1994, 511-533, qui 515], che viene cercato attraverso testi di dialogo, il cui successo dipende dall'ansia sincera di incontro. Posizioni come quella del card. W. Kasper mostrano che teologi cattolici romani non si autolimitano, negando la comune tradizione storica dell'Occidente e dell'Oriente, tradizione che costituisce il punto di dibattito.

⁴⁵ Cf. il testo «Die Eucharistie der einen Kirche», in *Orthodoxes Forum* 3 (1989), 254: «Anamnese und Epiklese sind untrennbar aufeinander bezogen. Deshalb sind die Proklamation der Herrenworte und das epikletische Bittgebet unabdingbare Bestandteile des eucharistischen Geschehens». Cf. anche 262-263.

Questo ha un valore particolare nel dialogo, cosa che appare nella presentazione della comunione dell'uomo con la Trinità *per mezzo dello Spirito in Cristo* (II,2). Così, crediamo, si mostra in pratica di considerare il *Filioque* come una esagerazione antieretica del passato, dal momento che dappertutto qui adesso si sottolineano la divinità dello Spirito ed il suo ruolo soteriologico. Questa prospettiva porta G. Bruni a sottolineare in alcune parti che l'uscita dal cristomonismo e dallo spiritomonismo è un'esigenza urgente, sostenendo in modo funzionale l'unità e la distinzione nella teologia trinitaria⁴⁶.

D'altra parte, il testo di Monaco, già dalla seconda parte, si è soffermato abbastanza sul ruolo del vescovo a riguardo del sacramento della divina eucaristia, per sottolineare il ruolo unitivo del suo ministero e la continuità (successione) apostolica⁴⁷. Del resto, in base a questo suo ruolo unitivo viene gettato un ponte tra la molteplicità (delle Chiese locali) e l'unità-unicità del corpo di Cristo⁴⁸. Basta, come si dice, che la fede sia il più intimo, tra altri⁴⁹, criterio unitivo che corrisponde anche ad un analogo comportamento diaconale. Così, quindi, all'interno di questa prospettiva cristologica, le Chiese locali e la comunione locale non sono considerate chiuse in se stesse, ma aperte alla comunione con le altre Chiese, come appare in modo caratteristico nella terza parte del testo di Monaco⁵⁰. Basta, certo, come del resto hanno proposto anche le critiche mosse al testo in questione, che simili formulazioni

⁴⁶ «L'esodo dal cristomonismo e dallo pneumatomonismo è urgente; Cristo e Spirito sono la destra e la sinistra di Dio mediante cui egli unifica e diversifica. All'Ineffabile stanno a cuore tanto l'unità in Cristo quanto la diversità nello Spirito che procede dal Padre e viene trasmesso dal corpo del Glorioso. Il corpo unico di Cristo è formato nello Spirito da volti distinti, ciascuno ministro del bisogno e della gioia dell'altro, a seconda del dono ricevuto» (G. BRUNI, *Quale ecclesiologia?*, 112-113). Cf. anche *The Quest for Unity*, 67.

⁴⁷ Cf. II, 4.

⁴⁸ Cf. III, n. 1ss.

⁴⁹ Cf. III, n. 4.

⁵⁰ Cf. anche *The Quest for Unity*, 153 (4).

non siano riferimenti idealistici che si allontanano dai bisogni del mondo contemporaneo e non diano l'impressione di semplificare troppo la realtà teologica (vissuta)⁵¹.

Nel testo ufficiale, comunque, si dice espressamente che il ministero episcopale viene visto *in modo carismatico* e non istituzionale, cosa che del resto è in accordo col ruolo importante dello Spirito nell'assunzione di un ministero sacramentale (II,3). Il vescovo è considerato *ministro dell'unità* secondo l'esempio di Cristo (II,3). Da questo punto di vista non è senza fondamenti teologici seri il contributo del testo nel sottolineare la relazione liturgica tra *locale e universale* nella vita della Chiesa. Il testo di Monaco, attraverso la suddetta visione eucaristica, rende chiaro che «la Chiesa cattolica si manifesta nella sinassi della chiesa locale» (III,3)⁵². Nella Chiesa dunque «l'uno e i molti, l'universale e il locale, sono necessariamente simultanei» (III,2). Nel caso concreto l'affermazione

⁵¹ Per una valutazione più generale del testo cf. D. SALACHAS, «La II assemblea plenaria: Monaco (30 giugno-6 luglio 1982)», in IDEM, *Il dialogo teologico ufficiale tra la Chiesa cattolico-romana e la Chiesa ortodossa. Iter e documentazione*, Quaderni di O Odigos 2, Bari 1994, 57-69. Importanti sono anche le valutazioni del testo di Monaco fatte da ortodossi e cattolici romani nel dialogo bilaterale negli U.S.A. Cf. «Réponse du Conseil bilatéral orthodoxe-catholique romain aux Etats-Unis au Document de Munich», in *Irenikon* 4 (1983) 509. Cf. ancora *The Quest for Unity*, 67: «The expression the "episkopê of the entire Church" (III, 4, para. 2) needs further exploration in the context of the separated Christian churches. The way in which the document focuses on the "local church" through eucharistic ecclesiology does not readily correspond to the actual situation of bishops and their churches today...», 68: «The document is open to criticism for not sufficiently recognizing the social dimension of Church and eucharist...». Noi qui dobbiamo sottolineare la critica di I. Panagopoulos, il quale dice che nel testo di Monaco si dà l'impressione che le operazioni dello Spirito Santo vengano legate all'eucaristia. Dice letteralmente: «La conseguenza immediata di questa enfasi è che la Chiesa venga limitata unilateralmente all'evento "sacramentale", senza immediata correlazione col mondo. Così terminiamo per forza in una motivazione pneumatologica della Cristologia...». [«Il dialogo teologico delle Chiese ortodossa e cattolica romana (valutazione critica dei suoi testi ufficiali)» (gr.), in *Epistimoniki Parousia Estias Theologon Chalkis*, Atene 1994, 511-533, qui 512].

⁵² Per il tema cf. anche G. BRUNI, *Quale ecclesiologia?*, 121, dove si fa riferimento anche alla posizione che vede con favore la relazione liturgica tra locale e universale nell'ecclesiologia.

zione non si rivolge tanto alla Chiesa ortodossa quanto a quella cattolica romana, la quale dovrebbe interpretare *il primato papale* all'interno di una simile ecclesiologia liturgica (armoniosa)⁵³. Comunque la visione *episcopocentrico-clericale* della Chiesa, che è stata espressa in modo più manifesto nel testo di Bari⁵⁴, non aiuterebbe per niente ad esprimere in modo genuino il vissuto ortodosso⁵⁵. Certo non dimentichiamo qui che nella Chiesa ortodossa oggi la malattia

⁵³ Tratta molto bene il tema G. BRUNI: «Il problema del vescovo di Roma e dei vescovi locali in rapporto alla *koinonia* della Chiesa universale è posto. E la sua soluzione può essere trovata all'interno del paradigma dell'uno e del molteplice, del molteplice e dell'uno» (*Quale ecclesiologia?*, 126). Cf. anche J. BORELLI-J.H. ERICKSON, *The Quest for Unity*, 42.

⁵⁴ Cattolici romani ed ortodossi in America criticano questa tendenza, dicendo che il clericocentrismo del testo nuoce al mistero di tutto il popolo di Dio (*The Quest for Unity*, 108).

⁵⁵ Se si considerano talune espressioni di teologi cattolici romani contemporanei a riguardo della comprensione dell'ecclesiologia eucaristica, si constata facilmente che nei testi di dialogo che abbiamo preso in considerazione e per il tema in questione, ha il ruolo predominante la visione ecclesiologica cattolica romana che si concentra sull'esame dell'eucaristia da un punto di vista clericale. Così rimandiamo in modo indicativo – e per esteso – all'importante teologo W. Kasper, il quale sembra cercare un accostamento più integrale, anche se sempre all'interno di questa stessa visione tipica: «Die ekklesiale Dimension der Eucharistie hat Konsequenzen für die Frage der Zulassung zur Eucharistiegemeinschaft. Ein nicht nur kirchen-, sondern auch weltoffenes Abendmahl scheint von hier aus von vornherein ausgeschlossen... Nach katholischem (und erst recht nach orthodoxem) Verständnis setzt die Eucharistie als Sakrament der Einheit das Stehen in der vollen Kirchengemeinschaft voraus. Diese findet ihren Ausdruck vor allem in der Gemeinschaft mit dem jeweiligen Ortsbischof und mit dem Bischof von Rom als dem Träger des Petrusdienstes, der ein Dienst der Einheit der Kirche ist. Es ist deshalb keine Äußerlichkeit, dass im Kanon der Messe der Name des jeweiligen Ortsbischofs wie des Papstes genannt wird. Dies ist Ausdruck der communio, innerhalb derer die einzelne eucharistische Feier von ihrem innersten Wesen her allein sinnvoll ist. In diesem umfassenderen Zusammenhang wird es denn auch allein verständlich, weshalb sich die Frage der Eucharistiegemeinschaft vor allem an der Amtsfrage zuspitzt. Man darf diese Frage nicht isoliert sehen, sondern muss sie im Gesamtzusammenhang der Eucharistie als communio behandeln. Es wäre deshalb höchst einseitig, ja verhängnisvoll, die Diskussion der communio-Dimension der Eucharistie auf die Amtsfrage zu reduzieren» (*Sakrament der Einheit*, 102-103).

dell'esclusività ecclesiologica, come anche quella del (mal concepito) *episcopocentrismo*⁵⁶, è fortemente presente⁵⁷.

⁵⁶ Il teologo dogmatico ortodosso deve dunque, da quanto considerato qui, vedere il tema dell'ecclesiologia eucaristica con maggior attenzione di quanta ne prestino molti teologi e pensatori ortodossi contemporanei, i quali cercano di spiegare l'eucaristia (in modo episcopocentrico, presbiterocentrico, laicocentrico o in qualunque modo risulti), ognuno dal proprio posto istituzionale (o professionale!). Cf. indicativamente per l'importante critica a tali tendenze il buon lavoro di M. BEGZOS, *Il futuro del passato* (gr.), Atene 1993, specialmente 95ss, 124ss. Non siamo comunque d'accordo con M. Begzos sull'uso e l'assunzione del termine «episcopocentrismo dell'ortodossia». Cf. ad esempio 134, quando nella pagina precedente si è notata l'assenza della fondazione cristologica e si chiama il vescovo capo della Chiesa! In questo modo la Chiesa sembra avere anche molte teste e molti corpi (cf. 135). Ci impressiona questa posizione, perché questo importante teologo sottolinea molto bene sia il dogma cristologico di Calcedonia (cf. 155) sia anche l'importanza di Cristo per il Cristianesimo (168).

Vediamo con più simpatia terminologica il parere di Vasiliadis che parla di assemblea eucaristica riunita attorno al vescovo (cf. *Lex orandi*, Atene 2005, 56), benchè in sostanza semplicemente non venga accentuato qui il centro. Noi cioè avremmo preferito, invece di «attorno», il «con» il vescovo, considerando contemporaneamente con interesse investigativo il suo parere secondo cui la costituzione episcopocentrica della Chiesa non era sviamento dalle istituzioni policentriche di cui troviamo testimonianza nel Nuovo Testamento (cf. come sopra, 238).

È un fatto che la discussione sull'istituzione episcopocentrica della Chiesa ha dato origine ed ha influenzato il grande contributo offerto dall'opera di Afanassieff. Concordiamo con la lettura di Afanassieff che fa il Plank, il quale fa queste osservazioni sul tema rispetto alla tesi del teologo russo sul cambiamento di ministero: «Die Fülle der Gaben des Heiligen Geistes und die Verschiedenartigkeit der Dienste des apostolischen Zeitalters wird eingetauscht gegen einen einzigen Dienst, welcher sich in der Kirche einbürgert, den bischöflichen. Die Geschichte des Episkopates ist nicht eine Geschichte der Entstehung und Entwicklung des bischöflichen Dienstes, sondern die Geschichte der Ersetzung aller verschiedenartiger Formen des kirchlichen Dienstes durch ihn» [P. PLANK, *Die Eucharistieverammlung als Kirche. Zur Entstehung und Entfaltung der eucharistischen Ekklesiologie Nikolai Afanas'evs* (1893-1966), Würzburg 1980, 201-202]. In conclusione Afanassieff ha considerato ontologicamente necessario il vescovo per la Chiesa e per la sua guida (pastorale-insegnamento) (cf. *ibidem*, 212). La sua teoria ci dà quindi l'impressione che, mentre si fa acerrimo nemico dell'«universalismo» di Cipriano e della Didachè degli Apostoli, come lui ha interpretato le lettere di Cipriano e la Didachè, lui stesso diventa poi, crediamo, seguace di un «localismo concentrante» con soggetto il vescovo. Aveva paura dell'addizione delle parti e amava l'addizione nel parziale! Tuttavia questo via-vai e la logica addizionale non ci pare portino in primo piano il fattore sotterrianeo ed il soggetto ecumenico della divina eucaristia, che è divino-umano e centrato sulla Trinità. In Afanassieff battesimo, fede e salvezza universale non vanno insieme

Date comunque anche le più antiche vedute dinamiche dell'odierno vescovo di Roma sul bisogno che ha la Chiesa (Chiese) contro l'ecclesiocentrismo egocentrico, ha ragione G. Bruni che sottolinea fortemente il bisogno di far morire l'«io» delle Chiese, dato che queste (si suppone che) vivono nell'*io di Cristo*⁵⁸. L'enfasi che diamo a questa prospettiva non è dogmaticamente casuale in relazione al tema dell'«*episcopocentrismo eucaristico contemporaneo*», il quale piuttosto minaccia l'esperienza escatologica e la visione apofatica della Chiesa⁵⁹ come corpo del Dio-Uomo⁶⁰.

Del resto, nel dialogo è un fatto importante che la considerazione del tema dell'eucaristia sia stata fatta col desiderio che apparisse la comunione nel Dio Trino, cosa perseguita anche dal concilio Vaticano II⁶¹. In punti importanti del testo

e per questo sottovalutava nei suoi interessi ecumenici a livello quantitativo la formulazione della fede (dogma) (cf. *ibidem*, 236).

A nostro parere, dato che non abbiamo spazio per un'analisi più ampia, oltre alla partecipazione di Cristo come persona trinitaria, non c'è (e neppure c'è stata), in una visione ortodossa dell'ecclesiologia eucaristica, verità teologica certa che appaia chiaramente nelle valutazioni critiche di Vasiliadis alla spiritualità teologica occidentale (cf. *ibidem*, 247), ma viene pure chiarita dall'intensa ansia escatologica dei suoi scritti (cf. *ibidem*, 286). Così questi nostri riferimenti critici occasionali a lui e a M. Begzos (con quello spirito critico assai buono e d'avanguardia delle sue opere) riguardano comunque l'uso e la discussione intorno alla terminologia tecnica.

⁵⁷ Quindi la domanda pressante per il dialogo «Come l'insieme dei vescovi delle due Chiese può costituire comunione conciliare?» viene proposta in modo intenso oggi da teologi ortodossi (cf. PANAGOPOULOS, *Dialogo teologico*, 514).

⁵⁸ G. BRUNI, *Quale ecclesiologia?*, 204.

⁵⁹ Ripetiamo dunque, di nuovo non per caso, le parole di G. Galitis: «Questa unità non si deve concepire come amministrativa, sotto un capo visibile. In tutto il corpo della Chiesa non ci può essere nessun altro capo, se non soltanto il capo del corpo di Cristo, cioè Cristo stesso...» (G. GALITIS, *Intercommunio*, 52).

⁶⁰ Personalmente crediamo che, se l'ecclesiologia eucaristica ha come suo forte sostegno l'esperienza escatologica, come sottolinea molto bene Vasiliadis [cf. «Il fondamento biblico dell'ecclesiologia eucaristica» (gr.), in *Annuario Scientifico* (Università Aristotele di Tessalonica, facoltà di Teologia) NS 4 (1994), 61-81], allora non può essere oggetto di esclusività come neppure dell'«episcopocentrismo eucaristico contemporaneo». Cf. anche M. BEGZOS, *Il futuro del passato*, Atene 1993, 111.

⁶¹ A questo proposito B. Forte (*La Chiesa icona della Trinità. Breve ecclesiologia*, Queriniana, Brescia 1984, 21) riassume questo spirito del Concilio: «La Trinità sor-

di Monaco si vede questo scopo (I,5d e II,1). Come abbiamo detto, il riferimento, nel paragrafo I,6, al fatto che il Padre è «l'unica sorgente interna alla Trinità» non soltanto ha portato il *Pontificio consiglio per l'unità dei cristiani* ad esortare a ulteriori chiarificazioni sul tema del *Filioque*, ma ha offerto – o potrebbe offrire – anche una proposta per una base comune nel dialogo dei cristiani con le altre religioni⁶².

4. Conclusione e conseguenze

Non si può negare che l'accento della problematica del dialogo tra ortodossi e cattolici romani, a riguardo della divina eucaristia, sia posto nell'evidenziare il rapporto armonioso tra cristologia e pneumatologia. L'«*ipertrofia cristocentrica*»⁶³, della quale veniva accusato il cattolicesimo romano⁶⁴ e che dava l'impressione di sostenere il primato papale con l'introduzione dell'ontologismo sacro nella gerarchia (*in persona Christi*),⁶⁵ è stata ritenuta fattore che indeboliva l'importanza teologica della pneumatologia. Certo, la pneumatologia era considerata come ipertrofica nel protestantesimo a scapito dell'*ecclesiologia cristocentrica*. Questo era, sinteticamente, il quadro della problematica teologica del dialogo di cui ci stiamo occupando.

Così, cattolici romani ed ortodossi, nel dialogo ufficiale tra di loro, hanno veramente voluto sottolineare l'importanza

gente e immagine esemplare della Chiesa ne è infine la meta: nata dal Padre, per il Figlio, nello Spirito, la comunione ecclesiale deve nello Spirito per il Figlio tornare al Padre, perché Dio sia tutto in tutti (1 Cor 15,28). La Trinità è l'origine e la patria verso cui è incamminato il popolo dei pellegrini: essa è il già e il non ancora della Chiesa, il passato fedele e il futuro promesso, l'inizio e la fine».

⁶² Su questo tema cf. G. BRUNI, *Quale ecclesiologia?*, 129ss.

⁶³ Per il termine «ipertrofia cristocentrica» cf. Y. SPITERIS, *La teologia ortodossa neo-greca*, Bologna 1992, 342.

⁶⁴ Per questa critica all'ecclesiologia cattolico-romana cf. N. NISSIOTIS, «Pneumatologie orthodoxe», in *Le Saint Esprit*, Genève 1963, 94.

⁶⁵ Cf. Y. SPITERIS, *La teologia ortodossa*, 344.

della relazione armoniosa tra la cristologia e la pneumatologia⁶⁶. E questo è stato fatto specialmente in un testo (quello di Monaco) dove il tema era *l'eucaristia e la comunione trinitaria della Chiesa come corpo di Cristo*. Questo fatto, cioè il porsi degli interrogativi a partire da questa base, mostra che neanche i teologi cattolici romani sono d'accordo con le critiche che vengono lanciate arbitrariamente contro l'ecclesiologia cattolica romana, che cioè le mancherebbe lo spirito «olistico» (totale)⁶⁷. Questo viene confermato dal fatto che in quanti esprimono questa ecclesiologia c'è davvero ansia ecumenica⁶⁸.

⁶⁶ Hanno ragione J. BORELLI-J.H. ERICKSON (*The Quest for Unity*, 40), che insistono sul ruolo della pneumatologia nel testo di Monaco: «Much of the terminology used to describe this reality – “divinization” (theôsis), “divine energies”, “epiklêsis” – will be more familiar to Orthodox than to Catholics, but this should not be interpreted as the “victory” of one side over the other. Rather, it suggests the high level of agreement which exists between the churches, notwithstanding historically conditioned differences in their ways of articulating the truths of the christian faith. This means that it may now be possible to resolve a number of issues that have divided the churches in the past, such as the question of the procession of the Holy Spirit (*filioque*)».

⁶⁷ Secondo il nostro parere, questo mostra anche nella teologia scientifica contemporanea il dialogo che c'è tra teologi cattolici romani, per esempio nella teologia sacramentaria di K. Rahner, il quale considerò la Chiesa «come *l'opus operatum* dell'azione di Gesù Cristo, staccata dai sacramenti e fondata nella cristologia; la conseguenza finale vorrebbe la Chiesa come il simbolo reale di Cristo, e i sacramenti solamente dei gesti coi quali essa, cioè la Chiesa, esprime e attua se stessa» (cf. S. DI STEFANO, «La teologia sacramentaria di Karl Rahner: le recezioni italiane», in *Ho theologos* 22 (2004) 65-87, dove si trova anche la bibliografia critica più recente sul tema, qui 69).

⁶⁸ G. BRUNI, ad esempio, con desiderio veramente ecumenico, si esprime così: «Il dramma che investe l'Occidente ecclesiale visto con occhi orientali può essere superato, sempre secondo il pensiero ortodosso, a condizione di una rinnovata sintesi unitaria tra cristopneumatologia e pneumatocristologia, e di una seria riconsiderazione dell' *a Patre solo* a proposito del procedere dello Spirito. Urgenze fondamentali, fra l'altro, per un effettivo rincontrarsi ecumenico, oggi concorde in alcune affermazioni cardine sia in Oriente che in Occidente» (G. BRUNI, *Quale ecclesiologia?*, 132). Cf. anche 133. Anzi a 134 G. BRUNI sottolinea una formulazione che, crediamo, il metropolita I. Zizioulas ha sopravvalutato. Dice che «*in rapporto alla Chiesa, il Cristo istituisce e lo Spirito costituisce*».

Personalmente, da parte nostra, pensiamo che è stato fatto un tentativo di porre la teologia eucaristica come luogo di comprensione della relazione tra teologia trinitaria e soteriologia, secondo lo schema ortodosso dell'«unità nella distinzione». Qui cioè si è chiarito che qualunque discorso di precedenza di Cristo o dello Spirito ha importanza puramente teorica⁶⁹ e falsifica piuttosto (in modo scolastico) l'esperienza eucaristica della Chiesa, la quale non esamina in modo teorico la partecipazione al corpo di Cristo, che è partecipazione al «corpo della mutua pericoreosi» del Dio trinitario e degli uomini⁷⁰.

Ha ragione G. Galitis quando dice che tra la via scolastica e quella liturgica è stata scelta, nei testi del suddetto dialogo, la via liturgica (la via dell'armonia), la quale considera la Chiesa come sacramento «per eccellenza». Questo autore nota che il contenuto del testo di Monaco segue questa stessa via, dal momento che non cerca di definire la Chiesa, non sottovaluta cioè la via apofatica⁷¹.

⁶⁹ Molto bene, quindi, G. BRUNI, seguendo la frase sintetica di I. Zizioulas, dice che «lo Spirito fa che la Chiesa sia. La pneumatologia non si riferisce al bene essere, ma allo stesso essere della Chiesa. Senza Cristofondamento non c'è Chiesa, ma senza Spirito il fondamento non diventa mai casa. Lo Spirito aggrega al fondamento facendo della Chiesa il corpo di Cristo... l'uno, il Cristo, in-stituisce ciò che l'altro, lo Spirito, co-stituisce» (G. BRUNI, *Quale ecclesiologia?*, 135). Cf. anche BONNY, *L'Espriit*, 129, dove si propone la continuazione del dialogo con questa prospettiva: «...le dialogue théologique devra donc, tôt ou tard, reprendre sa réflexion sur la juste synthèse entre la christologie et la pneumatologie et l'appliquer à un nouveau domaine, celui de l'Église comme communion».

⁷⁰ A riguardo di quanto abbiamo qui esposto, dobbiamo di nuovo riportare la valutazione di G. BRUNI (G. BRUNI, *Quale ecclesiologia?*, 135): «Lo Spirito, "che procede dal Padre (Gv 15,26) come dall'unica sorgente interna alla Trinità... ci è comunicato, soprattutto nell'eucaristia, dal Figlio su cui riposa, nel tempo e nell'eternità (Gv 1,32)" (I,6). Basta questo testo, non l'unico, a puntualizzare come nella *oikonomia* il Figlio serve lo Spirito, comunicandolo. Veicolo di trasmissione di una presenza che fa della Chiesa "il luogo delle energie dello Spirito santo (I, 4a)"».

⁷¹ Cf. G. GALITIS, «Der Dialog zwischen der Orthodoxen und der Römisch-katholischen Kirche unter Berücksichtigung der gemeinsamen Erklärungen», in *Orthodoxes Forum* 3 (1989) 165-176, qui 174: «Er versucht nicht die Kirche zu definieren, noch betont er ihre sichtbare und institutionelle Seite. Er interessiert sich

Il testo di Monaco infatti ci ha parlato di un'*ecclesiologia eucaristica*⁷², la quale in quanto provocazione⁷³ non è stata certo un problema di espressione e fonte di interrogativi per i teologi cattolici romani. Così l'odierno papa, Benedetto XVI, diceva allora in modo caratteristico:

«È necessario scomporre i singoli elementi del tema in modo tale da riuscire ad individuare i problemi, molto concreti, in esso contenuti e riguardanti il rapporto tra l'ecclesiologia cattolica e quella della Chiesa orientale, in primo luogo "Chiesa" ed "eucaristia". Dietro vi è la concezione secondo cui l'eucaristia costituisce la Chiesa e ciò significa di conseguenza che là dove c'è l'eucaristia, ivi la Chiesa è interamente presente. Sullo sfondo vi è soprattutto l'ecclesiologia eucaristica sviluppata dal russo Afanassieff, la quale, secondo lui, dovrebbe rappresentare un contraltare all'ecclesiologia cattolica centrata sulla figura del papa e che si esprime nella seguente tesi: i cattolici sostengono che occorre un papa perché vi sia una Chiesa: noi però riteniamo che là dove è l'eucaristia c'è il Signore e il suo corpo e ciò significa che ogni Chiesa locale è essa stessa la Chiesa e non occorre niente oltre a ciò. Questo dovrebbe essere, diciamo, lo sfondo reale...»⁷⁴.

nicht für die Zahl der Sakramente, die Materie und die Form, die "*materia remota*" und die "*materia proxima*", oder den Moment der Wandlung der heiligen Gaben. Er betrachtet die Kirche als das Urmysterion, das Ursakrament, aus dem alle Mysterien bzw. Sakramente, d.h. heiligende Handlungen quellen und auf das sie sich stützen in einer ontologischen und sakramentalen Beziehung».

⁷² Per la bibliografia sul tema della ecclesiologia eucaristica cf. B. FORTE, *La Chiesa nell'eucaristia. Per una ecclesiologia eucaristica alla luce del Vaticano II*, Napoli 1975. Anche J.M. TILLARD, «Il n'est d'Église qu'eucharistique», in *Nicolaus* 2 (1982) 233-262.

⁷³ Non dimentichiamo del resto che questa provocazione ha carattere biblico, certo se diamo importanza al fondamento evangelico dell'ecclesiologia eucaristica (su questo tema cf. P. VASILADIS, «Il fondamento biblico dell'ecclesiologia eucaristica» (gr.), in *Annuario Scientifico* (Università Aristotele di Tessalonica, facoltà di Teologia) NS 4 (1994) 61-81.

⁷⁴ J. RATZINGER, *KNA* 8, *Oekumenische Information* 30, 21 luglio 1982.

Tali valutazioni⁷⁵ certo pongono la problematica dei teologi ortodossi di fronte ad una responsabilità ecumenica riguardo al pensiero ecclesologico cattolico romano, e la stessa cosa accadrebbe se oggi il papa Benedetto XVI discutesse il *primato papale* secondo la *prospettiva teologica eucaristica*⁷⁶, che lo vedrebbe senz'altro come *primato d'onore*⁷⁷ (o meglio d'amore) che non ferisce la comunione ecclesiale del sacramento eucaristico⁷⁸ in Cristo e l'ansia soteriologica permanente di un cristianesimo che si esercita in direzione escatologica.

Un simile atteggiamento senz'altro porrebbe in pratica anche la problematica eucaristica e metterebbe seriamente in discussione il bisogno (apparente) di un dogma, come quello dell'*infallibilità papale*⁷⁹, che porta di per sé – ma non do-

⁷⁵ Al proposito papa Benedetto è d'accordo con l'orizzonte del pensiero di I. Zioulas (cf. J. ZIZIOULAS, *Eucaristia e Regno di Dio*, Bose, 1996) e prende invece le distanze dall'orizzonte del pensiero di N. Afanassieff (vedi anche G. BRUNI, *Quale ecclesiologia?*, 137-138).

⁷⁶ Ci perdoni il lettore questa nota personale, ma ce ne dà il diritto la benevola valutazione contemporanea che viene fatta della persona e dell'opera di papa Benedetto XVI, come per esempio quella di J. Ross nel giornale *Die Zeit* (18 August 2005, nr. 34, Politi, 2): «Aber das Papsttum als absolute Monarchie, das seinen Höhepunkt 1870 mit dem Unfehlbarkeitsdogma erreicht hatte und das Johannes Paul II. durch die Prominenzeffekte des Medienzeitalters erneuert hat – das ist nicht das Amtsverständnis Benedikts XVI».

⁷⁷ Cf. le sue interessanti valutazioni in *Kirche, Ökumene und Politik*, Einsiedeln 1987, 74-78.

⁷⁸ Cf. anche N. MATSOUKAS, *Teologia ecumenica* (gr.), 256. Inoltre M. STAVROU, *La place de l'Esprit*, 369: «De même que l'Esprit ne crée pas des individus mais une communauté, ainsi en va-t-il pour l'Église locale qu'il constitue: il ne saurait la vivifier dans l'isolement. Seul l'Esprit peut libérer de la contingence temporelle et faire en sorte qu' une Église dans l'histoire soit identique à celle des Apôtres. De même la vie synodale, par la recherche de la vérité et par réception que font les Églises des décisions conciliaires traduisent les liens de charité, la communion véritable qui dépasse une simple vision juridique».

⁷⁹ Per un riferimento al tema dell'*infallibilità* dal punto di vista del testo di Bari (1987) cf. G. GALITIS, *Der Dialog zwischen der Orthodoxen und der Römisch-katholischen Kirche*, 174.

vrebbe – tanti problemi sia alla teologia scientifica⁸⁰ sia alla visione della comune tradizione ecclesiastica di ortodossi e cattolici romani⁸¹, la quale provoca sempre quanti amano l'unione delle Chiese, benché non sempre dallo stesso punto di vista. Il teologo russo Afanassieff, ad esempio, propose l'unità eucaristica di ortodossi e cattolici romani credendo all'*identità ontologica* delle due Chiese riguardo all'eucaristia⁸². Ha posto dunque in secondo ordine la diversificazione dogmatica, in quanto cosa che dipende dalla storicità. Più recentemente N. Matsoukas preferisce il risultato terapeutico, crediamo, della vita eucaristica, vedendo l'unità più come risultato dinamico della partecipazione eucaristica:

«Si capisce da sé che in tutte le Chiese si celebrerà il sacramento della divina eucaristia e ogni parrocchia menzionerà il proprio vescovo, e qualunque altra cosa prevedono le usanze ed i canoni. In seguito le differenze saranno illuminate di più, saranno comprese con utilità, le differenze saranno rispettate, cosa che significa alta cultura e civiltà, e le parti deboli saranno arricchite dalle forti...»⁸³.

Non appartiene certo al ristretto ambito di questo studio la discussione di queste proposte e specialmente del contri-

⁸⁰ Cf. ad esempio I.G. KOUREBELES, *Esempi di ecumenismo nella storia della Chiesa* (gr.), vol. I, Tessalonica 2002, 84ss.

⁸¹ Per i cosiddetti "dogmi papali" e la difficoltà che creano nel dialogo tra ortodossi e cattolici romani cf. Th. NIKOLAOU, «Einigendes und Trennendes zwischen der römisch-katholischen und der Orthodoxen Kirche. Ökumenische Ansätze», in *Orthodoxes Forum* 3 (1989) 201-217, qui 209ss.

⁸² Per il pensiero ecclesologico di N. Afanassieff, oltre al lavoro del Plank che abbiamo citato, cf. anche A. ETCHEMENDY, *La pensée ecclesiologique du père Nicolas Afanassieff*, Paris 1980.

⁸³ Cf. *Teologia ecumenica*, 142. Cf. anche 305, dove N. Matsoukas non delinea il sistema conciliare della Chiesa cattolica romana. Molti potrebbero considerare "provocatorio" questo parere di N. Matsoukas. Anzi, lo farebbero molto facilmente quanti credono che manchi nella sua dogmatica l'ecclesiologia eucaristica. Con questa proposta, tuttavia, N. Matsoukas mostra di non accettare l'eucaristia come evento magico dallo stabile significato terapeutico.

buto di Afanassieff⁸⁴ all'espressione della Chiesa cattolica romana (Concilio Vaticano II) in relazione in particolare al tema del «sacerdozio regale», un tema molto importante per il dialogo tra le due Chiese⁸⁵.

È comunque certo e di grande interesse il fatto che i teologi cattolici romani si pongono in modo positivo di fronte alle proposte dei teologi ortodossi fatte nei noti testi ufficiali. Così G. Bruni, esprimendosi in modo decisivo circa il testo di Monaco⁸⁶, cita i pensieri di Ioannis Zizioulas sul primato. Sottolinea cioè che il primato non può essere *di giurisdizione* e neppure *prerogativa di un individuo*, ma di una Chiesa locale. Il primato può essere compreso, come sottolinea I. Zizioulas, soltanto in un quadro sinodale insieme al sinodo degli altri patriarcati e delle Chiese autocefale⁸⁷.

Il pericolo certamente per gli ortodossi, in questo caso, sarebbe quello di usare adesso loro stessi contemporaneamente la pneumatologia in senso centrifugo (a favore dei diversi vescovi) e la cristologia in senso *centripeto* (!) (a favore di ognuno di questi), una logica questa che evidenzerebbe chi mira più agli interessi particolari che a quelli ecumenici⁸⁸. In

⁸⁴ Questo grande teologo dalla grande ansia ecumenica sottolinea che «Die ontologische überempirische Einheit der "katholischen" und der "orthodoxen" Lokalkirchen untereinander ist nicht korrumpiert, da sie alle die Eucharistie vollziehen» [cf. P. PLANK, *Die Eucharistieverammlung*, 147], dando l'impressione di sottovalutare la formulazione del dogma nel cammino della storia umana.

⁸⁵ Per ulteriore approfondimento rimandiamo a P. PLANK, *Die Eucharistieverammlung*, 235s e 241s.

⁸⁶ Cf. *Quale ecclesiologia?*, 143-144.

⁸⁷ Per la formulazione dell'ecclesiologia di I. Zizioulas cf. G. BAILLARGEON, *Perspectives orthodoxes sur l'église-communion. L'œuvre de Jean Zizioulas*, Montréal-Paris 1989.

⁸⁸ Non dimentichiamo che, dopo il periodo d'oro di Giustiniano, per l'ecclesiologia eucaristica diventano evidenti col tempo in Oriente «... (la) divisione del tempio principale dal presbiterio, (la) sparizione del trono dall'abside, (lo) spostamento dell'ambone dal centro del tempio principale in un luogo di minor importanza, (il) passaggio dell'interesse dall'insieme dell'assemblea eucaristica al clero» (P. VASILIADES, *Lex orandi*, Atene 2005, 75-76). A tal proposito sparisce lentamente il significato del presidente come celebrante – grazie a un modello culturale monofisita –, mentre oggi si perde di nuovo il fattore cristologico che crea unità a favore, per

ogni caso, ciò che a noi sembra più importante dal punto di vista ecumenico è che gli ortodossi giudichino che nel loro animo non è venuto meno il bisogno dell'esercizio di un primato (cristologico) utile all'unità della Chiesa, che *guarda alla confessione di fede di Pietro per Cristo*⁸⁹ e a Paolo, *concrocifisso con Cristo a favore dell'universo!* Dunque l'armoniosa visione della cristologia con la pneumatologia è ormai una buona base per un rapporto più costruttivo.

Crediamo, quindi, che sarebbe ingiusto dire che il dialogo tra ortodossi e cattolici romani non ha fatto abbastanza sforzo per lavorare sulla tradizione dogmatica comune della Chiesa primitiva⁹⁰. Ci permettiamo di ricordare qui le parole dell'importante teologo cattolico romano contemporaneo, W. Kasper, che riflettono da vicino anche lo spirito del Vaticano II e della più recente enciclica *Ecclesia de eucharistia*

così dire, dell'elemento locale che tende a slegarsi dal centro. Vale la pena tuttavia sottolineare, a onor del vero, l'appassionata opera di Afanassieff che, al fine di non perdere la prospettiva cristologica fonte di unità, diceva che «ogni Chiesa locale univa in sé tutte le altre Chiese locali, dal momento che ogni Chiesa locale possedeva l'integrità dell'essere Chiesa e tutte le Chiese locali erano unite, dato che tutte quante erano la stessa Chiesa di Dio in Cristo, la quale si rende visibile in ognuna di esse» (cf. P. PLANK, *Die Eucharistieverammlung*, 163).

⁸⁹ Per la corretta comprensione della fede (teocentrica) di Pietro cf. C. GALERIOU, «La fidélité de l'église orthodoxe envers Jésus Christ: Confirmation de l'accomplissement de l'adoption divine de l'homme», in *Atti del XIV congresso teologico dal tema: La nostra Madre Chiesa ortodossa*, Metropoli di Tessalonica, Tessalonica 1994, 89-110, qui 98ss. A 101 viene sottolineato: «C' est impossible de fonder l'Eglise en même temps sur le Christ et sur un homme, ou un des ces disciples». Cf. inoltre nello stesso volume (209-222) l'articolo di I. KARAVIDOPOULOS: «"Tu sei Pietro e su questa pietra edificherò la mia chiesa"». Interpretazione ortodossa di Mt 16,18» (gr.), dove a pag. 221 viene tratta la seguente conclusione: «Quello che ci interessa sottolineare qui è il collegamento tra l'affidamento del ministero pastorale a Pietro e il martirio a cui conduce questo servizio. Da questo punto di vista ogni discussione sul primato di Pietro entra nel quadro della logica di questo mondo, della logica dei dominatori e dei padroni di questo mondo, della corruzione e del peccato. Per le guide cristiane servizio significa martirio secondo l'esempio di Cristo buon pastore».

⁹⁰ Del resto, è questa, crediamo, la ragione per la quale il dialogo tra ortodossi e cattolici romani comincia di nuovo (cf. M. DROBINSKI, «Der Papst auf dem Roten Platz», nel giornale *Süddeutsche Zeitung*, 5-7-2005).

(2003), che cioè «la comunione eucaristica e la comunione ecclesiale sono collegate e indissolubili»⁹¹. Questa è tradizione comune della Chiesa in Oriente ed Occidente»⁹². Il movimento verso una tale espressione non è differente, nei suoi principi, da quello di cui abbiamo visto discutere in modo positivo N. Matsoukas, che abbiamo citato perché vogliamo vedere il dialogo anche nei teologi contemporanei, oltre i confini dei testi ufficiali.

Indipendentemente quindi dal fatto che l'esito del dialogo tra ortodossi e cattolici romani abbia mostrato punti pratici di disaccordo (soprattutto in riferimento al problema dell'uniatismo), la discussione dogmatica che c'è stata – e che continua ad esserci – non deve essere considerata come una discussione di carattere esclusivamente teorico»⁹³. Si è visto chiaramente che le due tradizioni hanno la potenza di accendere ontologicamente la fiamma della tradizione teologica comune. E mi spiego con più concrete citazioni, giudicando sempre da un punto di vista positivo: è chiaro che in questo dialogo l'ecclesiologia è diventata oggetto di considerazione attraverso una cristologia dinamica, la quale è stata di nuovo collegata alla pneumatologia, tanto che l'enfasi è stata data al carattere escatologico dell'evento ecclesiale.

Una tale prospettiva ha permesso il riferimento all'*epiclesi* e la sottolineatura dell'importanza salvifica dello Spirito Santo. Se si dà importanza a questo tema nel dialogo, apparirà chiaramente che l'evento eucaristico è una liturgia sociale che si oppone alla visione esclusiva della Chiesa solamente come evento storico e non come esperienza salvifica con ansia esca-

⁹¹ Per la "identità della cosa" tra eucaristia e chiesa cf. N. CABASILAS, *Spiegazione della sacra liturgia* (gr.), PG 150, 452C.

⁹² Cf. *Sakrament der Einheit*, 133.

⁹³ Per un'interessante valutazione critica generale di detto dialogo cf. Th. NIKOLAOU, «Posizioni nei rapporti tra ortodossi e cattolici romani» (gr.), in *Epistimoniki Parousia Estias Theologon Chalkis*, Atene 1994, 461-481; dello stesso, *Einigendes und Trennendes*, 205-206.

tologica. Anche lo sforzo per una *visione apofatica* della *trasformazione* dei sacri doni è un grande passo in avanti non semplicemente per il dialogo, ma per il vissuto che si deve esprimere oggi in un mondo che viene bombardato dalla negazione della potenza di Dio e dall'affermazione della forza esclusiva dell'uomo. Potremmo sottolineare qui in particolare quanto dicono con enfasi i vescovi cattolici romani nell'*Instrumentum Laboris* che hanno pubblicato di recente:

«Diversamente dall'egoismo individuale e sociale, l'eucaristia rinforza l'autodonazione totale. All'odio e al terrorismo, l'eucaristia contrappone l'amore. Di fronte al positivismo scientifico, l'eucaristia propone il mistero. Mentre essa resiste alla disperazione, insegna la speranza sicura per la beatitudine eterna. L'eucaristia vuole affermare che la Chiesa ed il futuro dell'umanità sono collegati a Cristo, la sola roccia veramente stabile, e a nessun'altra verità. Per questo la vittoria di Cristo è il popolo cristiano, il quale crede, celebra e vive il mistero eucaristico»⁹⁴.

Il fatto che nel dialogo tra ortodossi e cattolici romani sia stata sottolineata la partecipazione dell'«uomo che vive la vita liturgica» alla carne del Verbo che ha sofferto ed è risor-

⁹⁴ «Im Gegensatz zum individuellen und sozialen Egoismus bekräftigt die Eucharistie die Ganzhingabe. Dem Haß und dem Terrorismus setzt die Eucharistie die Liebe entgegen. Angesichts des wissenschaftlichen Positivismus verkündet die Eucharistie das Mysterium. Indem sie sich der Verzweigung widersetzt, lehrt die Eucharistie die sichere Hoffnung auf die ewige Seligkeit. Die Eucharistie will darauf hinweisen, dass die Kirche und die Zukunft der Menschheit an Christus gebunden ist, den einzigen wirklich dauerhaften Fels, und an keine andere Wirklichkeit. Deshalb ist der Sieg Christi das christliche Volk, welches das eucharistische Geheimnis, glaubt, feiert und lebt». Cf. *Die Eucharistie Quelle und Höhepunkt des Lebens und der Sendung der Kirche*, o. c., 11. Cf. anche la molto importante «Relatio ante disceptationem», in *L'Osservatore Romano*, ed. Tedesca, 28 Ott. 2005/ nr. 43 Dokumentation, 14 [nell'unità (1) «Die untrennbare Einheit von Wortgottesdienst und Eucharistie»].

ta nello Spirito Santo⁹⁵, ci dà quindi la speranza di dire che la teoria contemporanea *episcopocentrica* sull'eucaristia non sarà male interpretata a livello di una ideologizzazione della comunione trinitaria della Chiesa dei fedeli⁹⁶, un pericolo questo nel quale invece ci sembra cada un po' più avanti il testo dei vescovi che abbiamo citato poco fa⁹⁷. In questo testo, un po' oltre al punto succitato, crediamo si sostenga una *eucaristia episcopocentrica* ed il primato del papa in senso eucaristi-

⁹⁵ Sono importanti pure le osservazioni presenti nel testo di Bonn (1989), dove si parla non soltanto della venerazione dei doni, ma anche della comunione insieme del corpo e del sangue: «Diese Beschränkung der Gläubigenkommunion auf die Gestalt des Brotes in der abendländischen Praxis ist freilich weitreichend und kann nicht mehr einfach als Eigenart des römischen Ritus verstanden werden. Die Regelungen seit dem II. Vatikanischen Konzil haben am Verenthalt des Laienkelches nicht festgehalten, sondern die Gläubigenkommunion unter beiden Gestalten für besondere Gelegenheiten, wie z.B. Messen bei der Trauung oder bei Exerzitien von kleinen Gruppen und nunmehr auch in der Osternacht ausdrücklich vorgesehen und schließen eine in der Zukunft ausgeweitete Praxis nicht aus» [«Die Eucharistie der einen Kirche», in *Orthodoxes Forum* 3 (1989) 261].

⁹⁶ Questo può facilmente diventare evidente nella stessa concentrazione dell'interesse per una correlazione armoniosa tra cristologia e pneumatologia, in modo tale che appare assente il Padre dal disegno della economia trinitaria per la salvezza dell'uomo. Cf. per l'importanza di questa prospettiva trinitaria C. GALERIEU, *La fidelite de l'église orthodoxe*, 89ss.

⁹⁷ Papa Benedetto XVI, comunque, fin dall'inizio nelle sue omelie mostra il suo interesse per l'unità con la Chiesa ortodossa e tenta di mettere in luce, oltre alla visione episcopocentrica, anche quella cristologica come un altro punto importante: «Auch wenn wir in der Frage der Interpretation und Bedeutung des Petrusamtes noch unterschiedlicher Ansicht sind, stehen wir jedoch gemeinsam in der apostolischen Sukzession, sind wir zutiefst miteinander geeint durch das Bischofsamt und das Sakrament des Priestertums und bekennen gemeinsam den Glauben der Apostel, wie er uns in der Heiligen Schrift geschenkt und in den grossen Konzilien interpretiert worden ist... erkennen wir... Christus, den Herrn...». Ugualmente, più avanti, a riguardo della santità della Chiesa, si esprime così: «Im Hindergrund dieses Bekenntnisses steht also das priesterliche Geheimnis Jesu, sein Opfer für uns alle. Die Kirche ist nicht von sich aus heilig; sie besteht in der Tat aus Sündern –das wissen wir, und das sehen wir alle. Sie wird vielmehr immer aufs neue vom Heiligen Gottes, von der reinigenden Liebe Christi geheilt...» (*L'Osservatore Romano*, ed. tedesca 8 Luglio 2005/ n. 27 Dokumentation, 8). Anche nel suo discorso (30 Giugno 2005) durante l'incontro con i rappresentanti ortodossi a Roma sottolineava che bisogna «...unseren Gemeinschaft in den Heiligen zu setzen, die wir zusammen anrufen...» (come sopra, 9).

co⁹⁸. In questo modo ci sembra vada perduto il bel discorso cristologico dei vescovi che abbiamo ammirato sopra⁹⁹ e in generale l'espressione cristologica di un testo, che rende in modo denso il dogma di Calcedonia (451)¹⁰⁰.

⁹⁸ Cf. *Die Eucharistie Quelle und Höhepunkt des Lebens und der Sendung der Kirche*, 12 (n. 14).

⁹⁹ Non dimentichiamo che, malgrado l'interesse del Vaticano II per l'ecclésiologia eucaristica, lo stesso concilio non si è disinteressato dell'ecclésiologia primaziale [cf. Th. NIKOLAOU, «Einigendes und Trennendes zwischen der Römisch-katholischen und der Orthodoxen Kirche. Ökumenische Ansätze», in *Orthodoxes Forum* 3 (1989) 201-217, qui 212ss, in particolare 216: «Fragt man sich nach Ansätzen zur Lösung dieser Frage, so wird man feststellen müssen, daß das Zweite Vatikanum und auch der neue *Codex Iuris Canonici* die Definition des Ersten Vatikanums hinsichtlich der Unfehlbarkeit des Papstes zwar durch einige Äußerungen über die Kollegialität der Bischöfe und das Ökumenische Konzil etwas gemildert, aber im Grunde weder zurückgenommen noch neuinterpretiert haben; einerseits fällt nämlich das Ringen um Kontinuität mit dem ersten Vatikanum auf und andererseits werden Halbherzigkeit und Lavieren offenkundig»].

¹⁰⁰ Cf. *Die Eucharistie Quelle und Höhepunkt des Lebens und der Sendung der Kirche*, 14 (n. 28). Del resto non è casuale che più giù (16, n. 40) si osservi questa deviazione clericale nella vita liturgica: «Viele merken in ihren Antworten an, daß einige sich in der Liturgie scheinbar wie Animatoren verhalten, die die Aufmerksamkeit des Publikums auf ihre Person lenken müssen, anstatt daß sie als Diener Christi handeln, die berufen sind, die Gläubigen zur Vereinigung mit ihm zu führen». Comunque nell'ambito dei teologi cattolici romani oggi non mancano voci critiche che intravedono il pericolo di rimanere intrappolati in una chiesa istituzionale, che non regge di fronte alle provocazioni del mondo contemporaneo. Per un simile esempio vedi il libro di J. JUHANT, *Globalisierung, Kirche und postmoderner Mensch*, LitVerlag 2005, dove si sottolinea il parere che, perché la Chiesa (cattolica romana) esca da questa via senza uscita, devono cadere le barriere costituite dal sopravvento delle istituzioni [cf. anche la presentazione del libro fatta da N. COPRAY, «Wie gläubwürdig ist die Kirche in der Postmoderne?», in *Publik-Forum*, n. 8 (29-4-2005), 74]. Nel campo dei teologi protestanti che erano allo zenit nel secolo scorso e la cui voce ancora non ha cessato di farsi sentire, ci sono state fortunatamente personalità come J. Moltmann, che hanno mostrato, con pensieri teologici come quello della teologia della speranza, che la Chiesa non può autocompiacersi e rimanere chiusa nel proprio ambiente, lontano da quell'esercizio della speranza che è così produttivo per l'uomo. Sui pareri di J. Moltmann per ieri e per l'oggi con al centro la teologia della speranza cf. H. MEESMANN, «Solange ich hoffe, atme ich», in *Publik-Forum* n. 13 (9-7-2004) 40-41.

Personalmente avremmo desiderato qui¹⁰¹, per quanto possa sembrare ad alcuni «laico», che si parlasse dei santi¹⁰² come esempi storici ascetici di unità e di riferimento ecclesastico pieno di Dio¹⁰³. Non dimentichiamo del resto (dalla prassi del dialogo tra ortodossi e cattolici romani) che è col viaggio di ritorno di reliquie sacre dall'Occidente all'Oriente che si è acceso praticamente il desiderio degli ortodossi per il dialogo e l'unità, dato che noi crediamo che queste reliquie siano *testimonianze eucaristiche* delle energie increate di Dio

¹⁰¹ Abbiamo presentato questa nostra critica al congresso organizzato nel settembre 2005 ad Assisi dall'Università *Antonianum* di Roma e dall'Università *Aristotele* di Tessalonica. Certo allora non si è data tanta importanza a questo punto da parte degli ascoltatori-specialisti conoscitori del testo. Con gioia abbiamo letto più tardi la posizione critica del card. W. Kasper sul testo, e specialmente su quanto viene espresso a riguardo dell'eucaristia (il cardinale parla di espressione ambigua nel testo) (cf. *L'Osservatore Romano*, 28 ottobre 2005, n. 43, ed. tedesca, Dokumentation, 10): «...Die „res“, der Zweck der Eucharistie, ist die Einheit der Kirche. Diese Sicht wurde vom II. Vatikanischen Konzil erneuert... Bei diesem Punkt gehen wir mit den Ostkirchen überein... Aber deshalb ist die Terminologie, die sich leider auch im *Instrumentum laboris* findet und die von „Interkommunion“ spricht, zweideutig und in sich selbst widersprüchlich. Wir müssten sie vermeiden. Denn es handelt sich nicht um eine Kommunion „inter“, also „zwischen“ zwei Gemeinschaften, sondern um eine Gemeinschaft in der Kommunion des einen Leibes Christi, der die Kirche ist». Comunque con la *Relatio ante disceptationem*, nel quadro di questa problematica e dei lavori del Sinodo dei Vescovi, il card. A. Scola si esprime così: «Wenn es die Eucharistie ist, die die wahre Einheit der Kirche gewährleistet, würde eine Feier oder eine Teilnahme an der Eucharistie, die nicht sämtliche Faktoren respektiert, die zu ihrer Vollständigkeit zusammenwirken, letztendlich – jenseits jeder guten Absicht – die kirchliche Gemeinschaft in ihrem Ursprung noch weiter trennen. Die Interkommunion erscheint deshalb nicht als ein angemessenes Mittel, die Einheit der Christen zu erreichen» (come sopra, 13). Il lettore capisce certo che per ragioni di spazio non possiamo qui esaminare a lungo questo tema.

¹⁰² Un tale interesse per il collegamento tra eucaristia e santità è percepibile nelle omelie di papa Benedetto XVI. Cf. ad esempio «Die Beziehung zwischen Heiligkeit und Eucharistie», in *L'Osservatore Romano* (ed. tedesca) 35/n. 38-23 (2005) 1, dove traspare l'interesse per la teologia patristica.

¹⁰³ Cf. anche E. VOULGARIS, *Opera theologica o sacra teologia* (gr.), Tessalonica 1987², 531: «Solo il Signore nostro è capo di coloro che credono in lui, capo unico e supremo; ciascuno dei pastori spirituali, in quanto *typos* di Cristo, è capo di questo gregge spirituale solo in seconda istanza, in senso ministeriale e liturgico...».

sull'uomo¹⁰⁴. Temi importanti, quindi, come la tradizione occidentale del pane azzimo, la distinzione tra clero e popolo nella partecipazione del Cristo totale¹⁰⁵, ma anche il posto della Madre di Dio nella vita della Chiesa devono ormai diventare oggetto di dialogo serio.

Vale la pena, infine, affermare – sia pure sentimentalmente – ciò che giustamente ha sottolineato F. Wetter¹⁰⁶, che cioè gli scismi tra Oriente e Occidente sono stati superati grazie alla resistenza, per esprimermi in modo personale, di santi e figure ascetiche che hanno scritto una storia di pace in Cristo. Speriamo che non sia lontano il tempo in cui questa ansia di unione, se nasce davvero dall'eucaristia, porti veri frutti grazie alla partecipazione alla carne di Cristo risorto, che ha sofferto e donato la vita per tutti gli uomini.

¹⁰⁴ Per l'importanza di onore che la Chiesa tributa alle sacre reliquie cf. Ch. STAMOULIS, «La visione della bellezza e del corpo umano nel culto pagano e in quello cristiano» (gr.), in *Culto cristiano e pagano* (gr.), Atti del VI Congresso liturgico dei membri delle sacre metropoli greche, Atene 2005, 481-508, qui 494ss, soprattutto 498. Tra l'altro, per il tema della santità della chiesa dal punto di vista ecumenico cf. Ch. MOREROD, «Santità della Chiesa, dialogo ecumenico», in *Nicolaus* 29 (2002) 167-184, qui 168.

¹⁰⁵ Non è incoraggiante il fatto che in importanti testi cattolici romani più recenti si sostiene che il celibato del clero abbia appoggi teologici («*Relatio ante disceptationem*», in *L'Osservatore Romano*, ed. tedesca 28 ottobre 2005/ n. 27, Dokumentation, 14). Si vede anche in questi casi la profonda diversificazione tra clero e popolo. Comunque per N. Afanassieff, caro nel campo della ricerca a molti teologi cattolici romani contemporanei (uno dei più recenti lavori sul tema dell'ecclesiologia eucaristica è quella di J. Syty, *Il primato nell'ecclesiologia ortodossa attuale*, Roma 2002, dove ci sono riferimenti bibliografici a N. Afanassieff e a I. Zizioulas relativi a questo tema), la diversificazione del popolo dal clero è inconcepibile (cf. P. PLANK, *Die Eucharistieversammlung*, 185). Il Plank nel suo bellissimo lavoro di dottorato sul tema, confrontando in questo tema Chomjakov e Afanassieff, dice: «Während Chomjakov das Priestertum zuerst – und in seiner Fühle ausschließlich – im Bischofsamt verkörpert sieht, im Vergleich zu welchem Presbyterat und Laikat gestufte, begrenzte Weisen der Anteilnahme am Priestertum darstellen, glaubt Afanas'ev ein einziges stufenloses Priestertum allen Gläubenden gleichermaßen verliehen, welche sich jedoch durch verschiedene Charismata und Dienste voneinander unterscheiden» (come sopra, 189).

¹⁰⁶ Cf. anche F. WETTER, «Der offizielle orthodox-katholische Dialog», in *Orthodoxes Forum* 3 (1989) 141-147, qui 141.