

Insieme alla tavola del Signore

1. Introduzione

Gruppo di lavoro ecumenico di teologi evangelici e cattolici in Germania

Le somiglianze raggiunte nella comprensione della Cena del Signore/Eucaristia e nel ministero tra le Chiese cattolica romana ed evangelica sono sufficienti per invitarsi reciprocamente a celebrarla insieme. Il Gruppo di lavoro ecumenico di teologi evangelici e cattolici (ÖAK) in Germania è giunto a questo parere in un nuovo studio, intitolato *Insieme alla tavola del Signore. Prospettive ecumeniche nella celebrazione della Cena e dell'Eucaristia del Signore*, pubblicato l'11 settembre 2019 dopo un'elaborazione decennale, che ha esaminato i risultati dei dialoghi ecumenici e dei più recenti approcci delle discipline bibliche e teologiche. Il Gruppo di lavoro, nello specifico, non appoggia «una nuova forma concordata di liturgia eucaristica al di là delle tradizioni cresciute nel corso della storia», ma ritiene si debba presupporre «il riconoscimento del battesimo come vincolo sacramentale della fede e come presupposto nella partecipazione».

Il tema, dato l'alto numero di famiglie interconfessionali, è particolarmente avvertito in Germania: nel 2018 la Conferenza episcopale cattolica ha affrontato la questione della comune partecipazione all'eucaristia per le coppie interconfessionali ed è entrata in conflitto con una minoranza interna e con la Santa Sede (cf. *Regno-doc.* 15,2018,479).

Stampa (12.9.2019) da sito web bistumlimburg.de. Nostra traduzione dal tedesco. Le citazioni bibliche sono tratte dalla Traduzione interconfessionale in lingua corrente.

1. Il Gruppo di lavoro ecumenico di teologi evangelici e cattolici, fondato nel 1946 a Paderborn sotto la presidenza dei vescovi Lorenz Jaeger e Wilhelm Stählin, si è occupato spesso e intensamente della tematica «Cena/Eucaristia e ministero» in prospettiva ecumenica. In numerosi dialoghi ecumenici internazionali e nazionali si sono raggiunte convergenze che ora occorre raccogliere. Recentemente anche altri organismi ecumenici hanno cercato di compendiare e presentare i risultati raggiunti su comprensione della Chiesa, Cena/Eucaristia e ministero.

2. Da alcuni anni nell'ermeneutica ecumenica è cominciata l'epoca della raccolta dei frutti dei dialoghi ecumenici tenuti finora. Questa richiesta si collega con la decisione di dotare gli accordi teologici raggiunti di conseguenze vincolanti sul piano dell'azione. Nel nostro contesto, la *Dichiarazione congiunta sulla dottrina della giustificazione* (1999) può essere sia una guida sia un ammonimento: gli sforzi tesi a vagliare lo stato dei dialoghi *in via* – sulla strada verso la comunione delle Chiese – intravidero a livello di recezione la possibilità di un accordo. Al tempo stesso si deplorò la loro presunta mancanza di conseguenze a livello della vita ecumenica locale, nelle comunità cristiane, nelle associazioni e nelle famiglie.

3. Gli interessi ecumenici che guidano il nostro contributo sono i seguenti. 1) Si deve riconoscere che nei decenni passati nei dialoghi teologici svoltisi in chiave ecumenica si è riusciti a raggiungere, su tutte le questioni che nel XVI secolo furono oggetto di controversia in materia di Cena/Eucaristia, un livello di accordi che non permettono più di considerare divisive della Chiesa le differenze che restano. 2) Si ribadisce e sottolinea con forza che sul contenuto del significato teologico di Eucaristia/Cena c'è accordo e che su questa base si apprezza la varietà delle

tradizioni liturgiche. 3) Deve apparire chiaramente che tutte le discipline teologiche (esegetica, storica, sistematica e pratica) aprono un accesso di volta in volta specifico ai temi relativi a Cena/Eucaristia, di cui si tiene conto nella comprensione teologica complessiva qui sviluppata; essa ambisce a rappresentare per ciascun approccio lo stato attuale della ricerca. 4) La varietà della prassi liturgica nella storia e nell'attualità della celebrazione della Cena/Eucaristia è il punto di riferimento costante di tutte le nostre considerazioni. Il loro scopo è quello di apprezzare e sostenere, riconoscendoli, tutti gli sforzi che rafforzano il contenuto del significato teologico e di condividere, su questa base, la richiesta di celebrare insieme la Cena/Eucaristia. 5) La nostra presentazione si concentra sulla tradizione occidentale e considera solo occasionalmente l'Ortodossia; solo per gradi si possono raggiungere avvicinamenti nell'ecumenismo nel suo complesso. Tuttavia l'ecumenismo deve perseguire sempre anche una prospettiva multilaterale, se non vuole perdere di vista il suo scopo: l'unità della Chiesa nel senso della tradizione confessionale comune.

4. Nel titolo parliamo consapevolmente della celebrazione comune della Cena/Eucaristia. Eucaristia è la lode di ringraziamento per l'azione di Dio come creatore e redentore. Nell'ultima Cena questa promessa divina della sua presenza viene espressa con parole e gesti simbolici per tutti i tempi. Noi sappiamo di essere chiamati insieme alla memoria viva di questo testamento di Gesù Cristo.

5. Il nostro studio presenta questa struttura tematica: il punto di partenza delle considerazioni è una testimonianza comune alla luce del contenuto del significato teologico della celebrazione della Cena/Eucaristia (sezione 2). Nella fondazione biblico-teologica presentiamo la varietà delle forme di celebrazione dei pasti, riconoscibile nei testi del Nuovo Testamento, collegati dai primi cristiani con l'avvenimento della morte e risurrezione di Gesù (sezione 3). Un viaggio attraverso la storia delle forme di celebrazione permette di familiarizzarsi con le molteplici forme della pratica liturgica (sezione 4). Descriviamo quindi le controversie ecumeniche e le convergenze raggiunte (sezione 5). Prestiamo un'attenzione specifica alla questione della presidenza (ministeriale) della celebrazione della Cena/Eucaristia (sezione 6). Riflettiamo sulla relazione fra comunione della Chiesa e comunione eucaristica (sezione 7). Alla fine presentiamo il nostro parere riguardo all'apertura delle celebrazioni della Cena/Eucaristia confessionali alle cristiane e ai cristiani di altre tradizioni (sezione 8).

2. Testimonianza comune

L'apertura delle nostre considerazioni con una testimonianza comune corrisponde perfettamente all'avvenimento spirituale della Cena/Eucaristia.

1. Gesù Cristo ha promesso la sua presenza a coloro che si riunivano nel suo nome (cf. Mt 18,20). È in mezzo a loro anche quando solo due o tre si riuniscono nel suo nome. Si rende presente quando celebrano il culto e si rivolgono a lui ascoltando, cantando e pregando. Si unisce a loro quando ricevono il battesimo nel nome del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo e li rende membra del suo corpo. Si dona loro nel suo corpo e sangue dato per tutti, quando, in base alla parola della sua promessa, si lasciano porgere il pane e il vino nella celebrazione eucaristica della Cena.

2. La promessa della sua presenza oltrepassa e include le frontiere e le delimitazioni confessionali, che sbarrano la strada all'unità visibile dei cristiani; essa è nel senso più profondo del termine ecumenica. È la ragione portante di ogni singolo passo dell'ecumenismo. Sempre dove cattolici, ortodossi, luterani, riformati, anglicani, battisti, metodisti sono riuniti nel suo nome, Cristo compie la sua promessa di essere in mezzo a loro. Essi sono, diventano, una cosa sola in Cristo, molto prima di essersi messi d'accordo sulle forme concrete della loro unità e di essere giunti a intese concrete sulla loro convivenza.

3. Corrisponde alla volontà di Gesù Cristo che coloro che credono in lui preghino insieme e si uniscano in culti ecumenici, nonostante le loro diverse appartenenze e impronte confessionali. Nella vita delle comunità e delle Chiese, l'ecumenismo raggiunge la sua espressione più forte quando gli appartenenti a Chiese cristiane diverse celebrano insieme il culto e pregano insieme il Padre nostro. Oggi questo avviene in molte parti del mondo con encomiabile decisione, disinvoltura e naturalezza. Le celebrazioni ecumeniche sotto la promessa della presenza di Gesù Cristo fanno da battistrada all'unità. «Accoglietevi quindi l'un l'altro, come Cristo ha accolto voi, per la gloria di Dio» (Rm 15,7): è proprio qui che si deve realizzare il mandato dell'Apostolo.

4. Le Chiese cristiane concordano sulla certezza che la presenza di Gesù Cristo trova la sua espressione più intensa e profonda nella comunione alla tavola del Signore e che l'incontro con lui si realizza nella celebrazione della Cena/Eucaristia con un'intensità insuperabile per le relazioni terrene. Perciò la separazione davanti alla tavola del Signore viene vissuta come una

sofferenza particolarmente profonda. Il suo superamento è uno degli scopi urgenti dell'intesa ecumenica.

5. Il reciproco riconoscimento del battesimo, com'è stato espresso in Germania da molte Chiese appartenenti alla Comunità di lavoro delle Chiese cristiane (ACK) nella *Dichiarazione di Magdeburgo* (2007), può essere considerato un passo decisivo sulla strada verso la comunione alla tavola del Signore. Le sue espressioni decisive sono queste: «Come partecipazione al mistero della morte e risurrezione di Cristo, il battesimo significa nuova nascita in Gesù Cristo. Chi riceve questo sacramento e accetta nella fede l'amore di Dio, viene unito con Cristo e al tempo stesso con il suo popolo di tutti i tempi e tutti i luoghi. Come segno dell'unità di tutti i cristiani, il battesimo unisce con Gesù Cristo, il fondamento di questa unità. Nonostante differenze nella comprensione della Chiesa esiste fra noi un accordo fondamentale sul battesimo». Poiché attraverso l'atto del battesimo viene fondata la loro incorporazione nel corpo di Cristo, i battezzati sono introdotti nell'unità con Gesù Cristo e quindi nell'unità con il suo popolo. L'«accordo fondamentale sul battesimo» è più forte delle differenze nella comprensione della Chiesa. Resta da chiarire se non si possa mostrare anche riguardo alla Cena/Eucaristia un «accordo fondamentale» comune che, analogamente al riconoscimento del battesimo, permetta un reciproco riconoscimento della rispettiva forma liturgica della celebrazione e del suo contenuto teologico e giustifichi di conseguenza l'invito reciproco. Il nostro contributo intende assumersi questo compito.

6. La celebrazione della Cena/Eucaristia unisce con Gesù Cristo e al tempo stesso con il suo popolo credente di tutti i tempi e di tutti i luoghi. Questa comunione con Dio nello Spirito di Gesù Cristo include e oltrepassa lo spazio e il tempo. La celebrazione della Cena/Eucaristia avviene nella *communio sanctorum*, la quale, nella speranza pasquale, unisce i vivi e i morti in Dio.

3. Fondamenti biblico-teologici

La fede e la vita si basano sull'azione salvifica di Dio, che ha risuscitato Gesù, il Crocifisso, dai morti. Tuttavia le origini storiche della Chiesa si possono riconoscere solo a grandi linee attraverso le molteplici testimonianze che sono tramandate negli scritti del Nuovo Testamento.

Diverse testimonianze negli scritti del Nuovo Testamento attestano la costituzione già nelle primis-

sime comunità cristiane di forme specifiche di vita comunitaria: il battesimo unico in Gesù Cristo; una celebrazione della cena ripetuta regolarmente in collegamento con l'ultima Cena di Gesù con i suoi apostoli; l'assistenza sociale dei bisognosi nella comunità (diaconia); la diffusione dell'annuncio salvifico di Gesù Cristo (missione).

Fin dai suoi inizi attestati nel Nuovo Testamento, la Chiesa vede raffigurata nella celebrazione della santa Cena la sua unità nella comunione con Gesù Cristo. Anche se non si possono più ricostruire le origini storiche e le forme di organizzazione di una celebrazione del pasto del Signore nella comunità primitiva a partire dalle molteplici testimonianze del Nuovo Testamento e dell'epoca post-testamentaria, non c'è alcun dubbio che celebrazioni regolarmente ripetute del pasto con un riferimento specifico alla storia di Gesù Cristo e chiaramente distinto dai pasti normali facevano parte delle caratteristiche essenziali di quelle comunità, che, attraverso l'azione dello Spirito Santo, vennero collegate nella Chiesa una, santa, cattolica e apostolica.

Una caratteristica significativa delle celebrazioni del pasto del Signore delle prime comunità cristiane era il riferimento all'ultima Cena di Gesù con i suoi discepoli, com'è stata descritta nei racconti evangelici della passione, ma testimoniata anche da Paolo (1Cor 11,23). La caratteristica distintiva visibile di queste celebrazioni era quella di richiamare alla memoria che nel pane e nel vino Gesù aveva dato se stesso ai suoi apostoli come dono salvifico. Secondo le testimonianze del Nuovo Testamento, Gesù, nella sua ultima Cena, promise ai suoi apostoli la comunione permanente con il loro Signore al di là della sua morte ormai imminente. In questo modo egli spostò nell'orizzonte della fine dei tempi la comunione di vita e di annuncio con coloro che entrano a far parte dei suoi discepoli. Così nell'azione simbolica escatologica dell'ultima Cena di Gesù si delinea in modo prolettico la comunione pasquale delle comunità cristiane con Cristo e il compimento finale dell'alleanza di Dio con il suo popolo attraverso il perdono dei peccati (cf. Mt 26,28; 1Cor 11,23-29).

In prospettiva pasquale qui appare l'origine dell'unica Chiesa di Gesù Cristo. Su questo fondamento, nel Nuovo Testamento si possono riconoscere sia diverse configurazioni delle celebrazioni del pasto, sia le linee generali caratteristiche di una pratica del pasto che rinvia alla morte e risurrezione di Gesù. Nel Nuovo Testamento queste diverse forme di comunione a tavola sono collegate da caratteristiche contenutistiche e prospettive interpretative che verranno sviluppate nelle pagine che seguono. Lo stato delle fonti sulle origini storiche della Cena/Eucaristia e delle loro prime

interpretazioni teologiche è frammentario. Se nella comunità di Corinto non vi fossero stati dei conflitti sulla pratica della Cena, ai quali Paolo dovette reagire, forse non possederemmo alcuna affermazione esplicita da parte sua sulla Cena/Eucaristia.

Anche parecchi scritti neotestamentari presuppongono una prassi comune della Cena senza tematizzarla specificamente. La loro scarsità di informazioni sulle questioni relative al culto di Dio ha addossato da sempre alla Chiesa e alla teologia il peso di fondare e motivare questi atti culturali centrali. Le testimonianze che possediamo non si possono comprendere senza la conoscenza del loro contesto biblico-giudaico e senza tener conto della cultura dei pasti dell'antichità, che possiedono sempre anche aspetti religiosi. Negli studi recenti si tiene sempre più conto anche degli *Atti degli apostoli* apocrifi del II secolo e di altri scritti cristiani per comprendere meglio la variegata pratica del pasto da parte dei primi cristiani. Le origini affondano nell'epoca pre-pasquale alla pratica di Gesù attestata nei Vangeli, la cui specificità appare quando viene paragonata con la tradizione del pasto del primo giudaismo.

TERMINOLOGIA

1. Il Nuovo Testamento non permette di riconoscere una *terminologia* fissa per la designazione della pratica comunitaria del pasto. I termini che usa non devono riferirsi necessariamente a forme di celebrazione identiche. Essi esprimono aspetti diversi di pasti comunitari. Paolo parla di *Cena del Signore* (1Cor 11,20), perché la interpreta a partire da ciò che egli ha «ricevuto dal Signore» e da ciò che «il Signore Gesù» ha detto e fatto nella notte in cui fu tradito. Nella celebrazione si annuncia la morte del Signore, «fino a quando egli ritornerà» (1Cor 11,23-26).

Nella tradizione giudaica del pasto l'espressione *spezzare il pane* (At 2,42.46; 20,7.11; 27,35; cf. anche 1Cor 10,16) si collega al gesto di apertura di chi presiede il pasto che simboleggia la comunione (cf. Mc 6,41 par. Mt 14,19; Mc 8,6 par. Mt 15,36; Mc 8,19; 14,22 par. Lc 22,19; Lc 24,30), ma designa il pasto della comunità come un tutto. Nel Nuovo Testamento si parla solo sporadicamente di *agape*, in Gd 12. Il termine non designa un pasto di amore o pasto comune, dal quale si sarebbe reso indipendente il pasto «sacramentale», ma il pasto della comunità in generale (cf. TERTULLIANO, *Apologeticum* 39). La designazione *eucharistia* non è ancora in uso nel Nuovo Testamento, ma ricorre in testi a partire dal II secolo (cf. già *Did* 9,1) e poi diventa il termine predominante; esso deriva dalle preghiere di benedizione e di ringraziamento che vengono pronunciate sui doni e interpreta la loro funzione costitutiva

per il pasto (cf. 3.10.1). Il termine tardivo *Cena* ricorda l'ultima Cena di Gesù con i suoi, «nella notte in cui fu tradito» (1Cor 11,23).

RADICI BIBLICO-GIUDAICHE

2. Le *radici biblico-giudaiche* della pratica del pasto attestata dal Nuovo Testamento si possono scoprire anzitutto in Gesù: egli proclama il regno di Dio non solo in parole (Mc 1,15; Lc 10,9 par. Mt 10,7), ma ne celebra l'inizio con le persone religiosamente e socialmente emarginate e così lo rende sperimentabile anche fisicamente nei pasti con «pubblicani e peccatori» (Mc 2,15-17 par. Mt 9,10-13; Lc 5,27-39; 7,36-50; 9,10-17; 10,38-42; 11,37-53; 15,1s; 19,1-10). Siede a tavola anche con farisei e ricchi (Lc 14,1-24). Le immagini biblico-giudaiche del pasto e del cibo in abbondanza per il regno di Dio alla fine dei tempi (Is 25,6; cf. Am 9,13-15; Zc 9,17; Apocalisse di Baruch 29,5s; Qumran: 1QSa 2,17-21) si solidificano in Gesù in un simbolo reale centrale che risuona (cf. anche Lc 12,35-38; 13,28s par. Mt 8,11s; 15,22-32; Ap 3,20; 19,9) anche nelle sue parole ricche di immagini e parabole, per esempio quella degli invitati al banchetto (Lc 14,16-24 par. Mt 22,1-10).

La gioia per l'inizio del tempo della salvezza e la volontà di perdono di Dio caratterizzano la sua pratica del pasto. Per lui il tempo della sua attività è «tempo di nozze», non tempo di digiuno (Mc 2,18s; cf. anche Gv 2,1-11). In vista della sua morte, Gesù spiega che berrà nuovamente nel regno di Dio pienamente realizzato «del frutto della vite» (Mc 14,25), secondo Mt 26,29 «con voi» (cf. Mt 1,23 e 28,20). Il ricordo dei primi cristiani collega le comunioni a tavola di Gesù anche con il tema della manna, con la quale viene sfamato il popolo nel deserto (Gv 6,31-33; Mc 6,35-44; 8,1-8; cf. Enoch et. 62,14; Ap. Baruch 29,8; Ap 2,17) e con il miracolo del pane di Eliseo (cf. Gv 6,5-15 con 2Re 4,42-44). Nel contesto della cultura del pasto nell'antichità, colpisce il modo in cui Gesù la pratica durante la sua attività in Galilea attraverso la sua apertura verso tutti i membri del popolo. Essa oltrepassa i confini sociali e religiosi e non erige alcuno steccato rituale. Non si orienta al tempio come il luogo della riconciliazione garantita da Dio agli uomini, ma celebra l'accoglienza dei peccatori nell'esistenza quotidiana del mondo.

L'ULTIMA CENA

3. L'ultima Cena di Gesù con i suoi a Gerusalemme prima della sua morte viene presentata da Marco, l'evangelista più antico, come *pasto pasquale* (Mc 14,12-16). Così facendo, egli la introduce nell'ambito di risonanza della memoria, celebrata ogni anno da Israele, del suo racconto di fondazione, la liberazione

degli israeliti dalla «casa di schiavitù» dell'Egitto, che fonda la speranza della redenzione futura. Matteo e Luca seguono l'evangelista più antico (Mt 26,17-19; Lc 22,7-13), ma Luca rafforza i contorni della Pasqua nella scena stessa del pasto, facendo dire a Gesù proprio all'inizio: «Ho tanto desiderato fare questa cena pasquale con voi prima di soffrire» (Lc 22,15; cf. vv. 15-18 in generale). Il quarto evangelista trasmette l'immagine di una cena di commiato senza cornice pasquale, ma proclama fin dall'inizio Gesù come l'«Agnello (pasquale) che prende su di sé il peccato del mondo» (Gv 1,29.36; cf. 18,28; 19,36). Perciò i quattro evangelisti vedono l'ultima Cena di Gesù, che anticipa la sua morte in parole e gesti, nell'orizzonte della storia di Dio con Israele, che va verso la salvezza futura del popolo di Dio e l'eliminazione dei suoi peccati.

LA PASQUA GIUDAICA

4. Già la correlazione temporale fra la Cena di commiato di Gesù e la festa giudaica della Pasqua mostra che essa, come l'ultimo dei suoi molti pasti, ha un ruolo particolare. La cosiddetta tradizione della Cena citata da Paolo in 1Cor 11, 23c-25 (par. Lc 22,19s), con i suoi elementi rituali della «frazione del pane» con parole di benedizione e della «benedizione del calice (riempito di vino)» dopo il pasto normale, si muove nel quadro di un pasto festivo giudaico. Ma con i gesti del porgere il pane e il calice e le parole sul dono che ne fanno parte, essa apre nuove prospettive. Proprio le parole sul dono confermano che è il mondo biblico a mettere a disposizione le categorie interpretative. Mentre il discorso della «nuova alleanza» si muove nella tradizione di Ger 31,31, la formula sul sangue («nel mio sangue») rinvia, nella linea del libro del Levitico, al carattere sacrificale della morte di Gesù. In essa si fonda la «nuova alleanza» che viene simboleggiata dal calice che Gesù porge. Invece il discorso del «corpo dato per voi» (1Cor 11,24) è aperto. Si può vedervi un riferimento alla sofferenza espiatrice vicaria del servo di Dio (Is 53). Sullo sfondo potrebbe esservi anche la categoria, diffusa nel mondo greco e usata anche nel giudaismo ellenistico, di un «morire per (la patria, ecc.)».

Il parallelismo lucano con la tradizione paolina sembra rafforzare, con le sue piccole aggiunte (Lc 22,19: «Il mio corpo, che viene offerto per voi»; Lc 22,20: «Per mezzo del mio sangue, offerto per voi»), il riferimento alla Scrittura (cf. Is 53,12 LXX; Lv 4,7.18.25.30; 8,15 ecc.). La variante di Marco, «sangue, offerto per tutti gli uomini. Con questo sangue Dio conferma la sua alleanza» (Mc 14,24; cf. Mt 26,28), interpreta la morte di Gesù alla luce della pericope del Sinai di Es 24

(cf. anche soprattutto v. 8) e con un'allusione a Is 53 («per tutti»; cf. anche Mc 10,45). Nella morte di Gesù in croce per la salvezza di tutti, Dio instaura la sua «alleanza» con gli uomini. Il significato delle parole di Gesù pronunciate durante la sua ultima cena può essere spiegato solo a partire dalla Scrittura.

«IN MEMORIA DI ME»

5. Collegando con la tradizione della Cena il comando di farne continua memoria («fate questo in memoria di me!»; 1Cor 11,24s; Lc 22,19), Paolo e Luca fanno conoscere la funzione della tradizione: la richiesta dell'attualizzazione dell'ultima Cena di Gesù con i suoi apostoli serve a normare teologicamente il pasto rituale della comunità. In questo modo l'ultima Cena di Gesù viene spiegata come sua sorgente storica e come criterio della vita della comunità.

1) Intesa in senso biblico, la memoria è un ricordare. Qui ciò si compie secondo il comando di Gesù e nell'orizzonte della promessa della sua presenza. L'istruzione della perpetua memoria ha anche analogie nelle fondazioni pagane di atti cultuali in funzione di commemorazione; ma esso si spiega in modo decisivo, come mostra il contesto, nella tradizione della memoria della Pasqua (cf. Es 12,14: «Farete di questo giorno un memoriale»; Es 13,3: «Ricordatevi di questo giorno in cui siete stati liberati dalla schiavitù dell'Egitto»).

In Paolo, il comando «Fate questo in memoria di me» si riferisce al dono sia del pane sia del vino (1Cor 11,24.25). In Luca il comando riguarda solo il pane (Lc 22,19), se non si comprende Lc 22,20 come formulazione parallela abbreviata. In modo corrispondente, i racconti relativi al pasto degli Atti degli apostoli non ricordano da nessuna parte il bere il vino e lì si usa il *terminus technicus* «spezzare il pane». Gli studiosi discutono se questo possa essere interpretato come una pratica ascetica di pasto senza vino.

2) Marco e Matteo non presentano il comando della memoria perpetua in collegamento con le parole sul dono e i gesti di Gesù. Manca il comando della ripetizione; si parla solo di un nuovo bere di Gesù in «quel giorno» nel regno di Dio (Mc 14,25) «con» i suoi apostoli (Mt 26,29). Comunque i lettori riconosceranno le parole che costituiscono il fondamento del pasto del Signore che essi mangiano. Al centro c'è, in entrambi gli evangelisti, l'interpretazione della morte di Gesù. Quando sottolineano che tutti i discepoli, anche tutti quelli che bevono dal calice (Mc 14,23; cf. Mt 26,27), si scandalizzano e lo rinnegano (Mc 14,27.29.31; Mt 26,31.33.35) mostrano chiaramente che tutti hanno bisogno del «perdono dei peccati». Esso viene dato loro dalla morte di Gesù, il cui «sangue (è) offerto per tutti gli uomini» (Mc 14,24; Mt 26,28).

3) Noi non conosciamo quale ruolo liturgico giocasse il racconto dell'ultima Cena di Gesù nelle celebrazioni dei pasti delle prime comunità cristiane. Nell'istruzione di una memoria perpetua non si tratta di un comando a ripetere le parole di Gesù, che si rivolge solo ai suoi apostoli o ai Dodici (cf. Mc 14,17) come modelli dei successivi ministri. I comandi formulati da Paolo alla seconda persona plurale sono rivolti a *tutti* i partecipanti al pasto che si stava celebrando. I testi stessi non permettono di riconoscere se le parole di Gesù sul dono fossero effettivamente state recitate sui doni durante il pasto della comunità. Solo nella *Traditio apostolica*, che data al III o IV secolo, esse diventano parte delle «azioni di grazie» o grandi preghiere. Nelle prime preghiere eucaristiche a noi note esse mancano.

LE COMUNITÀ POST-PASQUALI

6. Nei Sinottici l'ultima Cena di Gesù conclude la sua pratica del pasto, ma al tempo stesso indica la strada verso l'avvenire, perché la doppia opera lucana racconta la pratica del pasto delle comunità post-pasquali (At 2,46; 20,7-12; cf. anche 27,33-38). La cena di Emmaus (Lc 24,13-35) può essere considerata come una cerniera. I due discepoli riconoscono il Risorto dal modo in cui come capotavola spezza loro il pane in una casa forestiera, come faceva durante la sua vita (Lc 24,35). L'esplicita sottolineatura di questo gesto diventa uno specifico cristiano. Nel mondo greco-romano esso era considerato, ammesso che giocasse un ruolo, un gesto quotidiano. Caratteristico per come viene narrata la pratica del pasto post-pasquale dell'*ecclesia* di Gerusalemme nella tradizione di Gesù, è il gesto della letizia pasquale (At 2,46; cf. anche 16,34), della fede nella presenza del Risorto.

Il primo «sommario» degli Atti degli apostoli sulla vita della comunità dei discepoli di Gesù (At 1,14: «Erano (gli apostoli) tutti concordi, e si riunivano regolarmente per la preghiera con le donne, con Maria, la madre di Gesù, e con i fratelli di lui») non ricorda ancora il gesto dello «spezzare il pane»; solo il secondo «sommario» (At 2,42), in collegamento con la «discesa» dello Spirito a Pentecoste e con il battesimo dei primi convertiti, lo fa. Perciò solo dopo aver ricevuto lo Spirito si sottolineano i pasti comunitari; essi sono espressione della sua azione. Celebrati «nelle case», sono caratterizzati dall'apertura e dall'irradiazione (At 2,47; 20,8: la riunione non è segreta, ma ha luogo nella stanza superiore illuminata; cf. anche At 27,35).

Come la cena di Emmaus è la cerniera fra la pratica del pasto del Gesù terreno e quella dell'epoca apostolica, così la *cena* di addio di Paolo a Troade

(At 20,7-12) – con il suo discorso di commiato davanti agli anziani di Efeso a Mileto (At 20,17-35) – è la cerniera fra l'epoca paolina e quella «dopo la partenza» di Paolo (At 20,29). Il gesto dello «spezzare il pane» è collegato con parole di conforto e di vita (v. 12; analogamente At 27,33-38): durante la riunione, Paolo risuscita un giovane di nome Eutiche caduto dalla finestra. Se l'episodio, nel passaggio al tempo post-paolino, collega lo «spezzare il pane» con il «primo giorno della settimana», esso è rivolto in modo programmatico al futuro (in At 2,43-47, l'immagine ideale dell'inizio della chiesa, si parla ancora di pasti quotidiani della comunità). Questo allude a una prassi di culto divino *settimanale* al tempo di Luca. Esso era caratterizzato dall'esperienza della presenza del Risorto in spirito, e da parole di incoraggiamento e rafforzamento durante il pasto (cf. gli sviluppi della Chiesa delle origini più sotto, al n. 5 della sezione 4).

IL VANGELO DI GIOVANNI

7. Il quarto Vangelo mostra Gesù come ospite a un banchetto nuziale (Gv 2,1-11) in una ristretta cerchia di amici (Gv 12,1-8), e come ospitante che, prima della festa di Pasqua in Galilea, sfama in un luogo solitario una grande folla (Gv 6,1-15). Dopo Pasqua egli si fa riconoscere dai suoi, in ricordo della moltiplicazione dei pani, sempre in un pasto «sul lago di Tiberiade» (Gv 21,1-14). Ciò che egli afferma di se stesso nel corso della sua vita terrena, «Io sono il pane che dà la vita» (Gv 6,35), si sperimenta nel pasto post-pasquale, nel quale è presente (Gv 21,13). Rinvia al futuro anche la parola detta da Gesù verso la fine del suo discorso sul pane: «Il pane che io gli darò è il mio corpo, dato perché il mondo abbia la vita» (Gv 6,51b). Con un richiamo della tradizione della cena (Mc 14,22; Mt 26,26; Lc 22,19; 1Cor 11,24), essa interpreta il dono del pane fatto da Gesù mediante la parola «carne» come prova della realtà dell'incarnazione del Logos che giunge fin nella materialità (cf. Gv 1,14; 1Gv 4,2; 2Gv 7).

Ma giunge fino ai nostri giorni anche la tradizione, con rinvio a Gv 6,63 («Soltanto lo Spirito di Dio dà la vita, l'uomo da solo non può far nulla»), di interpretare complessivamente in modo metaforico la parte finale del discorso sul pane (Gv 6,51b-58). Il Vangelo di Giovanni non contiene un proprio «racconto dell'istituzione» della Cena del Signore. Ma a indicare il futuro è il comando di Gesù ai suoi apostoli di lavarsi vicendevolmente i piedi, prima del discorso di commiato nel quale si traduce in modo esemplare il suo comando di amarsi gli uni gli altri (Gv 13,1-20). In esso egli interpreta la sua morte imminente e colloca il pasto della comunità sotto il comando dell'amore reciproco, seguendo il suo esempio.

NELLA CHIESA DELLE ORIGINI

8. Dai testi relativi al pasto finora ricordati e da altri testi si possono riconoscere almeno a grandi linee le *forme della celebrazione* della pratica del pasto nella Chiesa delle origini. Poiché le comunità si costituivano «nelle case» (Rm 16,5; 1Cor 16,19; Flm 2 ecc.), le forme, le strutture e le usanze abituali del pasto erano fondamentalmente quelle che caratterizzavano i pasti delle prime comunità cristiane.

1) Alla cultura dei simposi sia pagani sia giudaici corrisponde il fatto che un pasto rituale-religioso come avvenimento autonomo, isolato, nelle comunità era impensabile. Fin dall'inizio i gesti e le preghiere rituali erano inseriti in un pasto normale (1Cor 11,17-34; At 2,46). A questo si aggiungevano – in base al carattere sociale di riunioni del genere – vari interventi orali e canti spirituali (1Cor 14; At 2,46s; cf. Col 3,16s; Ef 5,18-20). Possiamo solo ipotizzare il modo in cui si succedevano le varie parti. A Corinto probabilmente precedeva un pasto, seguito poi dal pasto rituale con pane e vino, che sfociava in una sorta di «celebrazione della parola di Dio». Il racconto di Emmaus riflette le pietre fondamentali: spiegazione della Scrittura e pasto (Lc 24,13-32; cf. anche Mc 6,34.35-44).

2) Gli elementi essenziali dell'azione propriamente rituale sono pane e vino (secondo un'antica abitudine diluito con acqua). In base al loro significato biblico come mezzi elementari di sostentamento donati da Dio e considerati un tempo segni della gioia della festa (Dt 16,13; Sal 104,15; Qo 9,7), già il modo in cui erano distribuiti nelle piccole comunità della Chiesa nascente possiede una forza espressiva simbolica: come si dà a tutti *una* fetta di pane (cf. 1Cor 10,17: «tutti insieme mangiamo quell'*unico* pane»), così si fa girare un solo calice di vino diluito con acqua nella comunità riunita (1Cor 11,25; cf. Mc 14,23; Mt 26,27).

3) Le preghiere di benedizione e di ringraziamento sul pane e sul vino – ma anche sulle altre offerte, come l'olio, portate per essere distribuite ai bisognosi – si trovano nella tradizione giudaica, come attestano le preghiere a tavola della *Didachè* (9s). Sono le prime preghiere cristiane di questo tipo che conosciamo. Gli autori del Nuovo Testamento presuppongono noto ciò che si pregava sulle offerte del pasto (cf. Mc 6,41; Mc 14,22; Mc 8,6; 14,23; Gv 6,11.23; 1Cor 10,16: «il calice per il quale ringraziamo Dio»; 11,24).

4) Mentre le associazioni cittadine tendevano all'omogeneità, nelle comunità cristiane il pasto comune riuniva persone diverse per condizione sociale, origine e sesso, perché in esse valeva fondamentalmente il principio: «Non ha più alcuna importanza l'essere ebreo o pagano, schiavo o libero, uomo o donna, perché uniti a Gesù Cristo tutti voi siete diventati un sol uomo»

(Gal 3,28). Ma poiché nelle comunità cristiane continuavano a esistere le differenze sociali e i condizionamenti mentali, sorgevano problemi etici che si tentava di risolvere a partire dal centro della fede in Cristo (cf. 1Cor 11,17-34).

5) Sulla presidenza dei primi pasti delle comunità cristiane sappiamo poco, anche se Paolo conosce fra i carismi servizi di direzione (1Cor 12,28; cf. 1Ts 5,12-13; Rm 12,8). Poiché i carismi sono un dono di Dio indipendente da sesso o posizione sociale, è normale ritenere che nelle prime generazioni della Chiesa (cf. Rm 16,1) e in parte anche in seguito le donne esercitassero funzioni direttive (cf. At 16,14f.40). Luca volge lo sguardo al suo tempo quando mette in bocca a Gesù durante l'ultima Cena l'ammonimento ai suoi apostoli: «Chi comanda diventi come quello che serve» (Lc 22,26; cf. anche Lc 12,41-48), o quando presenta Paolo che nel pasto di commiato a Troade spezza il pane, ossia fa ciò che più tardi faranno coloro che dirigono la comunità (cf. At 20,7-12). Secondo le lettere pastorali è ovvio che i vescovi e i presbiteri abbiano presieduto anche la celebrazione della Cena/Eucaristia, benché non esista alcuna prova diretta al riguardo. La proclamazione della parola di Dio, che nella celebrazione eucaristica gioca un ruolo essenziale, è fondamentalmente il compito degli «apostoli e profeti» (Ef 3,5; 4,11), poi degli «evangelisti, pastori e dottori» (Ef 4,11), nonché dei vescovi e presbiteri (1Tm 3,2; 4,12-16; 5,17).

6) In 1Cor 14,23-25 Paolo presuppone che la riunione comunitaria sia aperta ai «non iniziati o non credenti». La *Didachè* all'inizio del II secolo presenta una chiara regolamentazione: «Nessuno (...) deve mangiare né bere della vostra eucaristia se non i battezzati nel nome del Signore» (9,5; cf. GIUSTINO, *1 Apol* 66,1).

PLURALITÀ DI FORME

9. Il Nuovo Testamento permette di riconoscere una varietà di forme di celebrazione del pasto rituale in memoria di Cristo risorto e presente nella comunità. Questa varietà si spiega a partire dai diversi contesti sociali e culturali. E si spiega anche a partire dalle diverse posizioni dell'accento. Questa varietà non si contrappone alle testimonianze del Nuovo Testamento che rinviano all'unità della Cena/Eucaristia derivante dalla sua fondazione in Cristo: «Vi è un solo pane e quindi formiamo un solo corpo, anche se siamo molti, perché tutti insieme mangiamo quell'unico pane» (1Cor 10,17).

1) Paolo non permette di riconoscere un ritmo temporale stabile dei pasti della comunità (1Cor 11,26: «Ogni volta che mangiate di questo pane...»), ma già molto presto si fissò «il primo giorno della settimana»

(cf. 1Cor 16,2) come il giorno nel quale si celebra il pasto della comunità – anzitutto come cena alla vigilia dopo la fine del sabato poi alla sera della «domenica» (At 20,7-12; cf. Lc 24,29; Gv 20,19.26) –. La sua designazione come «giorno del Signore» (Ap 1,10; *Didachè* 14,1; IGNAZIO, *Magn.* 9,1; *Vangelo di Pietro* 9 [35].12[50]) indica che esso in seguito venne arricchito con la memoria della risurrezione di Gesù «il terzo giorno». Così la celebrazione della domenica ricorda in particolare la risurrezione di Gesù (*Epistola di Barnaba*, 15,9: «Perciò noi riserviamo l’ottavo giorno [per noi] per la gioia»; TERTULLIANO, *Apol* 16,11: «Noi riserviamo la domenica per la letizia»).

2) Benché una Pasqua cristiana (quartodecimana) in collegamento con la Pasqua giudaica sia attestata per la prima volta da Melitone di Sardi (morto attorno al 180 d.C.), si deve ritenere che i giudei che credevano nel Messia Gesù abbiano continuato a celebrare la festa e l’abbiano riempita con la memoria della morte di Gesù prima della festa di Pasqua. Questa tradizione importante per la prima storia del cristianesimo ricorda la memoria della Pasqua come fondamento di tutta l’azione liturgica della Chiesa.

3) Nel Nuovo Testamento testimonianze di pasti pasquali del Risorto con i suoi (Lc 24; At 1,4; 10,41; Gv 20; 21) stanno accanto a pasti nei quali, in collegamento con la sua ultima Cena, si articolano la memoria futura della sua morte e l’attesa della sua venuta alla fine dei tempi (Mc 14,25; Mt 26,29; 1Cor 11,26). In questo modo si possono riconoscere diverse forme di celebrazione del pasto.

Come la comprensione lucana del pasto, anche le preghiere eucaristiche della *Didachè* (9) sono caratterizzate dal pensiero della mediazione di vita (cf. anche Gv 6,35). Esse non formulano alcuna memoria della passione. Lo stesso vale per gli *Atti di Giovanni* e altri *Atti degli apostoli* del II secolo (cf. 4.5).

Il pensiero della passione deve aver avuto il suo contesto originario nelle celebrazioni della Pasqua dei primi cristiani (Mc 14,22-25 par.). La celebrazione della Cena del Signore attestata già da Paolo si distingue per una serie di caratteristiche: il rinvio esplicito alla morte di Gesù o alla sua risurrezione dai morti; l’interpretazione della morte e risurrezione di Gesù come un insieme salvifico che determina l’identità della comunità che celebra; l’uso del pane e del vino come elementi simbolici, attraverso i quali si rende presente la morte di Gesù; il comando di continuare regolarmente queste celebrazioni del pasto; lo sguardo sulla comunità rinnovata alla fine dei tempi con Cristo risorto.

4) Si deve ritenere che il battesimo dei convertiti culminava nella loro ammissione al pasto della comu-

nità ecclesiale. Benché nel Nuovo Testamento una serie di indizi indichi un legame intrinseco fra battesimo e Cena (cf. per esempio At 10,47-11,3; 16,14s.33s; 1Cor 10,1-4; 12,13; Eb 6,4s), esso continuò a essere amministrato separatamente finché si giunse alla formazione di specifiche eucaristie del battesimo (cf. GIUSTINO, *1 Apol* 65; *Atti di Tommaso*, ecc.).

L’UNICO EVENTO CRISTO

10. Gli scritti neotestamentari permettono di riconoscere una dinamica nello sviluppo del culto divino dei primi cristiani. Anche se lo stato delle fonti è frammentario, tutti questi testi sulla formazione e interpretazione della Cena/Eucaristia cristiana rinviano all’unico evento Cristo, dal quale deriva la vita della Chiesa. La pluralità delle forme di celebrazione liturgica e delle loro interpretazioni teologiche che si delinea già nel Nuovo Testamento è una componente essenziale della loro testimonianza. Proprio nello spazio così aperto appaiono i contorni teologici della testimonianza di Cristo, alla quale la Chiesa è tenuta. Quest’unica testimonianza di Cristo in forma plurale è per i testi neotestamentari il criterio per uno sviluppo adeguato delle forme del culto divino come anche della configurazione della Cena/Eucaristia cristiana.

1) Una delle domande teologiche fondamentali è questa: che cosa distingue il pasto rituale dal pasto normale? Paolo li distingue radicalmente (cf. 1Cor 11,22.27-29), per cui lega la differenza secondo 1Cor 10,16 («il calice per il quale ringraziamo Dio») alle preghiere di benedizione e di ringraziamento, che vengono pronunciate sul pane e sul vino. Nella preghiera più antica che ci è stata tramandata come conclusione del pasto eucaristico si afferma: «Ti ringraziamo, Padre santo, per il tuo santo nome, che tu hai fatto abitare nei nostri cuori (...) Tu, Signore, onnipotente hai creato tutte le cose per amore del tuo nome, dato da gustare agli uomini cibo e bevanda, ma a noi hai donato il cibo e la bevanda spirituale e la vita eterna mediante Gesù, tuo servo» (*Didachè* 10,1-4).

Il ringraziamento comprende entrambe le cose: a) il pasto normale che precede con i doni del Creatore che la comunità ha ogni ragione di lodare; b) il cibo eucaristico e la bevanda eucaristica che si distinguono dal pasto normale per il fatto di essere considerati mediati in modo pneumatico e spirituale e «attraverso Gesù». Si trova la stessa terminologia già in Paolo (1Cor 10,3s: «cibo spirituale», «bevanda spirituale»), il che attesta la sua antichità. Paolo potrebbe averla attinta dalle preghiere di ringraziamento contemporanee. Si delinea un modello di mediazione di beni spirituali (pneuma, «vita eterna») attraverso of-

ferite materiali (pane e vino) come loro veicoli, a cui si può riallacciare il discorso posteriore sulla «sacramentalità».

2) Il discorso del «cibo spirituale» e della «bevanda spirituale» (*Didachè* 10,3; 1Cor 10,3s) collega strettamente il tema del pasto con il battesimo (cf. sopra 3.9.4). «Tutti i nostri antenati attraversarono il Mar Rosso e camminarono protetti dalla nuvola. Tutti sono stati battezzati nella nuvola e nel mare per essere uniti a Mosè. Tutti hanno mangiato lo stesso cibo spirituale e bevuto la stessa bevanda spirituale: bevevano infatti alla stessa roccia spirituale che li accompagnava» (1Cor 10,1-4). È il battesimo con lo Spirito Santo che introduce nella comunione del pasto con Cristo (cf. anche At 2,46 in collegamento con la festa di Pentecoste).

3) Il significato costitutivo delle preghiere di benedizione e di ringraziamento sulle offerte del pasto per la celebrazione nel suo complesso risulta anche dal fatto che a esse si collega l'interpretazione dell'eucaristia da parte dei primi cristiani mediante la categoria del sacrificio spiritualizzata già nel primo giudaismo (cf. *Didachè* 14,1; inoltre v. 2s con la recezione di Mal 1,11.14; cf. anche Sal 141). Le preghiere di ringraziamento dell'Eucaristia sono «il sacrificio di lode» che la comunità compie (Eb 13,15).

4) Fondamentale per il pasto «sacramentale» è il suo riferimento a Gesù (cf. *Didachè* 9,2.3; 10,2.3 «attraverso Cristo, tuo servo»). Questo appare chiaramente nell'ancoraggio storico del pasto rituale alla volontà di Gesù di istituirlo. In 1Cor 11,23s, Paolo colloca il racconto «nella notte in cui fu tradito», cosa che lo distingue da un mito di fondazione al di fuori del tempo. Il comando «Fate questo in memoria di me» (1Cor 11,24s; Lc 22,19) iscrive nella celebrazione la memoria di Gesù. Memoria è – considerato biblicamente – sempre un rendere presente ciò che si ricorda, qui la morte salvifica di Gesù. Degno di nota è anche il fatto che, secondo i Vangeli, si può motivare il «mangiare insieme» di giudei e pagani nei pasti normali dei primi cristiani (cf. Gal 2,12) con la pratica di Gesù di «mangiare insieme con pubblicani e peccatori» (Lc 15,2; At 10,47s; cf. Mc 2,15-17). La memoria di Gesù possiede una forza che fonda l'identità.

5) Il pasto rituale abbraccia tutte le dimensioni temporali. Facendo «memoria», la comunità «alla tavola del Signore» (1Cor 10,21; cf. il discorso sulla «Cena del Signore», 11,20, anche 11,27) sa di essere definita dalla sua presenza. Al tempo stesso, essa attende la sua venuta (1Cor 11,26; cf. Mc 14,25; Mt 26,29; Lc 22,16.18). Il passato viene ripreso nel presente che è immerso a sua volta nella luce del compimento futuro. Già l'invocazione cristiana più

antica, «*Marana tha* – Signore nostro vieni!» (1Cor 16,22; Ap 22,20; *Didachè* 10,6) attesta la struttura del pasto orientata alla speranza. Il fatto di essere celebrato «con gioia» (At 2,46) è il segno di una consapevolezza che connette i tempi.

6) Secondo Paolo, la comunione che si esprime nel pasto ha due facce inscindibilmente legate fra loro: la *communio* con il Signore e la *communio* degli uni con gli altri. «Pensate al calice per il quale ringraziamo Dio: quando lo beviamo ci mette in comunione col sangue di Cristo; e il pane che spezziamo ci mette in comunione con il *corpo di Cristo*. Vi è *un solo* pane e quindi formiamo *un solo* corpo, anche se siamo molti, perché tutti insieme mangiamo quell'*unico* pane» (1Cor 10,16s). Nella partecipazione a Cristo che ha dato per noi il suo sangue e il suo corpo si fonda l'unità della comunità; nella partecipazione all'*unico* pane si realizza l'essere-un-solo-corpo dei molti (cf. anche Gal 3,28; *Didachè* 9,4).

7) La *communio* con il Signore può essere interpretata e accentata in modo diverso. Nei testi che mirano alla memoria dell'ultima Cena di Gesù si uniscono come in una lente concezioni cristologiche e soteriologiche centrali. Si parla della morte salvifica di Gesù «per voi» (1Cor 11,24; Lc 22,19.20), «per tutti gli uomini» (Mc 14,24; cf. Mc 10,45) o «dato perché il mondo abbia la vita» (Gv 6,51), quindi della sua morte al posto degli uomini e per il loro bene (2Cor 5,14d); del suo sangue «offerto (...) per il perdono dei peccati» (Mt 26,28), quindi dell'offerta della sua vita per il perdono dei peccati; della sua morte come il luogo della nuova istituzione dell'alleanza (Mc 14,24 par. Mt 26,28; 1Cor 11,25 par. Lc 22,20). I racconti dei pasti comunitari pasquali pongono per loro natura al centro la comunione con Gesù risorto (Lc 24, Gv 21; At 10,41). La preghiera eucaristica di *Didachè* 10,1-5 ringrazia per i beni salvifici di «conoscenza, fede e immortalità» e già secondo Gv 6 il pasto eucaristico dona la «vita eterna» e «io lo rusciterò l'ultimo giorno» (v. 53s).

8) Secondo 1Cor 10,16s è la partecipazione al pasto – al «calice della benedizione» e all'«unico pane» – a mediare la *communio* dei partecipanti con il Signore e a fondare al tempo stesso la *communio* degli uni con gli altri. La questione teologica controversa e probabilmente più discussa che ha diviso i cristiani fino agli ultimi tempi è la seguente: che qualità devono avere le offerte eucaristiche del pane e del vino per mediare la *communio* con il Signore? Il fatto di dover essere distinti dal cibo comune e dalla bevanda comune mostra la loro designazione tradizionale di «cibo spirituale» e «bevanda spirituale». La discussione si accende attorno alle parole di Gesù sulle offerte, che i racconti della Cena offrono in forma stilizzata, con-

cretamente attorno all'*estin* greco nella parola paolina-marciana sul pane: «Questo [pane] è il mio corpo» (Mc 14,22 par. 1Cor 11,24), e nella parola di Marco sul calice: «Questo [calice] è il sangue della mia alleanza» (Mc 14,24).

Così come non si può slegare il discorso del «sangue» di Gesù dalla sua morte, nella quale egli fonda la nuova alleanza, che è simboleggiata dal calice dato, allo stesso modo è per il termine «corpo». Si potrebbe certamente rendere il riferimento al pane con «questo [ossia il pane spezzato] sono io stesso». Ma probabilmente nel termine «corpo» risuona anche il pensiero dell'autodonazione corporale di Gesù che si compie nella morte (cf. Rm 7,4). Il discorso sul pane rappresenta una promessa (*promissio*): Gesù dice ai suoi che nel loro mangiare insieme dopo la sua morte sarà presente nel suo essere-per-noi e si donerà a noi. La forma del pensiero è quella della *repraesentatio*. Nel pasto, pane e vino rappresentano Gesù Cristo. Il donatore è personalmente presente nel suo dono. Così il pasto con i suoi doni è il segno e il pegno che richiama alla mente la presenza e la vicinanza di Gesù Cristo, che in questo pasto si comunica a noi.

Se il quarto Vangelo nel discorso sul pane sostituisce il termine «corpo» con il termine «carne» ed è seguito soprattutto dal *Corpus Ignatianum* (*Phil.* 4; *Smir.* 7,1) e da Giustino (*I Apol.* 66), ciò non forza un'identificazione di tipo materiale-sostanziale di carne e sangue di Cristo con gli elementi, ma si comprende la materialità dei doni come rinvio alla reale incarnazione del Logos.

9) Inseparabile dalla *communio* con il Signore come determinazione fondamentale del pasto è la *communio* fra i partecipanti, che si configura al tempo stesso in lui. Con essa si esprime la dimensione sociale della pratica del pasto e anche il suo versante etico. I partecipanti al pasto sono tenuti al comandamento dell'amore, che include l'integrazione degli emarginati e dei peccatori (cf. Mc 2,15-17; Mt 9,9-13; Gv 13; At 2,42 e spesso).

Del resto è caratteristica e distintiva del pasto del Signore l'iniziale reciproca confessione dei peccati. Richiamandosi a Mt 6,23s la *Didachè* (14,1-3) chiede, prima del pasto, una riconciliazione degli uni con gli altri. Quando Paolo ricorda ai corinti, di fronte alle «divisioni» fra benestanti e poveri nel loro pasto comunitario (1Cor 11,18), che Gesù ha donato la sua vita per loro («per voi», 1Cor 11,24), mostra chiaramente che la *communio* con loro del Signore che dà la vita, come viene attualizzata nella celebrazione del pasto, costituisce il criterio decisivo per la loro *communio* reciproca. Prestare attenzione, nel pasto comunitario, solo al proprio vantaggio e a tavola «umiliare i poveri»

(1Cor 11,22) significa tradire la «Cena del Signore». La celebrazione degna o indegna della Cena (1Cor 11,27-29) si decide nel modo di trattare il prossimo.

«Vedete come si amano l'un l'altro», dicono dei cristiani, secondo Tertulliano, coloro che non ne fanno parte (*Apologeticum* 39,7). L'amore fraterno praticato nelle Cene comunitarie è diventato il segno distintivo (promosso) delle comunità cristiane. Nell'idea che la celebrazione della Cena/Eucaristia sia la fonte dell'attività sociale è racchiuso il suo futuro.

PROSPETTIVE PER LA COMUNIONE

11. Dalla varietà di testimonianze delle celebrazioni della Cena nel Nuovo Testamento, che formano il fondamento biblico per la celebrazione della Cena/Eucaristia della Chiesa di Gesù Cristo, si possono trarre le seguenti prospettive per la comunione di tutti i battezzati alla tavola del Signore.

1) Secondo la testimonianza del Nuovo Testamento, la comunione con Gesù Cristo, il Signore della Chiesa morto in croce e risorto dai morti, collega fra loro tutti i partecipanti al pasto ed è in contrasto con tutte le delimitazioni fra loro nella celebrazione del pasto.

2) Secondo la testimonianza del Nuovo Testamento, Gesù stesso si dona nel pane e nel vino ai suoi discepoli. Nessuna azione e omissione della Chiesa, nessuna forma liturgica e regola istituzionale, nessuna differenza di origine e tradizione può e deve intralciare questo dono.

3) I testi del Nuovo Testamento aprono varie possibilità di configurazione della Cena/Eucaristia. Anche riguardo alla questione del presidente della Cena/Eucaristia non si può dedurre direttamente alcuna regola dai testi del Nuovo Testamento. Alla luce della tradizione neotestamentaria si possono considerare componenti costitutive della Cena/Eucaristia: la proclamazione della parola di Dio; la comunione di tutti i credenti in Gesù Cristo; la preghiera e il canto; la benedizione e l'azione di grazie. Secondo la testimonianza neotestamentaria, in tutte queste azioni la comunità cristiana trae la sua vita dall'essere davanti al suo Signore Gesù Cristo.

4) Secondo la testimonianza del Nuovo Testamento, la celebrazione della Cena/Eucaristia non è un atto isolato della comunità cristiana, che si possa ritenere privo di legame interno con tutti gli altri atti della vita, come il battesimo, la diaconia e la missione, nei quali si può riconoscere l'unica Chiesa di Gesù Cristo sulla terra. Su questo sfondo si comprende lo stretto collegamento sottolineato fin dall'antichità dalla Chiesa fra battesimo e comunione eucaristica, nonché la sua sottolineatura della dimensione diaconale della liturgia.

4. Pluralità storica delle forme di celebrazione

Forma e contenuto della celebrazione della Cena/Eucaristia sono in stretto collegamento fra loro. Nonostante la variabilità della forma, si possono determinare anche aspetti che si conservano in modo continuativo.

1. Le ricerche storiche sulla liturgia nel XIX secolo sono partite da un'unità originaria delle forme liturgiche in epoca apostolica, che solo nel corso del tempo si sarebbero ramificate in tradizioni diverse, le quali si sarebbero incanalate, dopo la svolta costantiniana, nelle famiglie liturgiche dell'Oriente e dell'Occidente. Nel XX secolo questa tesi è stata messa in discussione. Invece che da un'unità originaria si dovrebbe partire da una pluralità originaria, che a causa delle influenze dei centri urbani, nel corso del IV e V secolo, si sarebbe ridotta alle tradizioni liturgiche esistenti all'interno dei cinque patriarcati. L'uniformazione sarebbe dipesa dallo sviluppo dei dogmi. Questa tesi è tuttora valida, ma deve essere modificata a causa delle nuove scoperte sulle fonti e di numerosi studi più recenti, per esempio riguardo alle feste centrali dell'anno liturgico.

2. Lo sviluppo di una liturgia unitaria corrisponde all'idea che considera una determinata tradizione, ossia la propria, come la più alta e unica vera configurazione ecclesiale della fede cristiana. Questo modo di vedere è esistito sia nel cattolicesimo romano sia nel protestantesimo e a volte esiste tuttora. In ogni caso non lo si può motivare con prove oggettive. Già la percezione di tradizioni neotestamentarie diverse e in parte contrapposte mostra che la supposizione dell'unicità è inadeguata. Riguardo alle tradizioni della Cena non si possono armonizzare le differenze esistenti fra Paolo, i Vangeli sinottici e il Vangelo di Giovanni.

3. Gli scritti del Nuovo Testamento non lasciano intravedere un'immagine completa delle celebrazioni della Cena da parte dei primi cristiani; se inoltre si considerano gli scritti dei primi cristiani al di fuori del Nuovo Testamento, si scopre una multiforme varietà di tradizioni della Cena, che in parte divergono notevolmente dal relativo consenso che si formò nel IV e V secolo. Chiaramente ci si serviva di riti e usi diversi di provenienza proto-giudaica ed ellenistico-romana, quindi anche la rappresentazione di una continuità della preghiera eucaristica dall'epoca apostolica fino alla fissazione delle tradizioni non può essere sostenuta. Comunque bisogna riconoscere che non si può dimostrare prima del IV secolo la forma fondamentale delle preghiere eucaristiche con le tre componenti di

ringraziamento, anamnesi ed epiclesi. Questo dipende soprattutto dal fatto che la testimone principale di questa complessa struttura della preghiera, la cosiddetta *Traditio apostolica*, non può essere più datata con la stessa certezza della ricerca più antica al III secolo, ma dev'essere considerata essa stessa testimone di un variegato sviluppo eterogeneo.

FORME MOLTEPLICI

4. Nei primi secoli le forme delle preghiere, dei riti e della celebrazione nel suo complesso sono molteplici. Questo dipende da vari fattori. In primo luogo si devono menzionare le cause sociali, i diversi ambienti culturali dei singoli gruppi di popolazione e le loro concrete condizioni di vita. A questo hanno contribuito fattori sociali, culturali e religiosi, nonché le concrete condizioni di vita delle comunità cristiane. Già la Prima lettera ai Corinzi reagisce a problemi sociali emergenti nel quadro di un pasto comunitario inserito in una cena normale; furono soprattutto questi problemi a offrire a Paolo l'occasione di informare sugli usi liturgici nella comunità di Corinto.

Se in primo luogo furono i simposi organizzati in base a modelli ellenistico-romani e le forme comunitarie giudaiche a caratterizzare le celebrazioni della Cena dei primi cristiani, la crescita delle comunità cristiane, la loro apertura ai diversi strati della popolazione e la loro diffusione in regioni diverse favorirono altri sviluppi autonomi. Per la configurazione delle diverse tradizioni furono importanti se e in che modo si continuarono forme della vita comunitaria giudaica anche nei contesti dei cristiani provenienti dal paganesimo e quali effetti ebbe l'iniziale separazione dei gruppi cristiani dalle comunità sinagogali.

5. Al di fuori dell'ambito d'influenza dell'Impero romano, modellato dalla cultura ellenistica, poterono svilupparsi tradizioni autonome, come si può vedere per esempio negli *Atti di Tommaso* (apocrifi). Le cene eucaristiche lì descritte si discostano in misura notevole da ciò che per molto tempo si era considerato normativo soprattutto alla luce della *Prima apologia* di Giustino. Su questo sfondo riceve una nuova interpretazione questa fonte, che si considera come la prima testimonianza della messa costituita da celebrazione della Parola ed Eucaristia. Le celebrazioni eucaristiche delle storie apocriefe degli apostoli conoscono come elemento centrale della preghiera per lo più epiclesi sotto forma di litanie, nelle quali si prega per la venuta di Cristo o dello Spirito. Lì, come anche nella *Didachè*, non si trova un riferimento esplicito al mistero pasquale. Questa forma arcaica delle invocazioni e delle preghiere per la venuta e la dimora del divino si condensa nella tradizione della Chiesa

orientale, come esiste fino ai nostri giorni per esempio nelle anafore degli apostoli Addai e Mari. Questa tradizione della preghiera eucaristica, nel frattempo riconosciuta dalla Chiesa cattolica romana, non conosce le parole del Testamento (*Verba Testamenti*), ma solo un riferimento indiretto all'istituzione da parte di Gesù Cristo.

6. La percezione di una pluralità da determinare sul piano storico ha permesso in tempi recenti alla Chiesa cattolica romana di relativizzare un dato dogmatico, che valeva fin dal Concilio di Firenze: la necessità della recita esplicita delle parole di Gesù. Questa revisione potrebbe spingere a ritornare alla tranquillità attestata da Agostino. In una lettera a un vescovo di nome Gennaro egli poteva parlare della legittima molteplicità della *variatio per loca*, che si doveva rispettare. Gli elementi costitutivi che richiedeva e dei quali si doveva tener conto erano sorprendentemente pochi. Bisogna anche notare che la Chiesa romana nelle trattative di unione con Chiese orientali ha dimostrato la possibilità di ampie concessioni, per esempio l'ammissione del sacerdozio sposato o l'utilizzazione del pane lievitato. Ancora alla vigilia della Riforma, umanisti italiani parlavano con grande entusiasmo dei diversi riti praticati nella chiesa del Sepolcro a Gerusalemme (*Libellus ad Leonem X*).

Naturalmente la questione della presidenza, dopo la svolta costantiniana e il consolidamento e la professionalizzazione delle strutture ministeriali, non venne mai più discussa seriamente. Per poter comprendere e presentare correttamente la relazione ricca di tensioni fra il sacerdozio generale/comune di tutti i fedeli e il ministero speciale occorre riflettere sulle tradizioni delle prime comunità cristiane, senza proiettare indietro nei primi secoli posizioni teologiche posteriori sul ministero. Nella tarda antichità si giunse a una sacerdotizzazione del ministero dei vescovi e dei presbiteri. A questo era legata una nuova interpretazione dell'attività sacerdotale come offerta del sacrificio della messa, che ha ampiamente contribuito alla dimenticanza dell'antica comprensione del sacerdozio di tutti i fedeli derivante dal battesimo nel senso di un servizio spirituale nella sequela di Gesù Cristo.

7. Anche dopo la divisione confessionale si conservò nella Chiesa cattolica romana uno spettro di forme di celebrazione diverse. Come i riti orientali, anche in Occidente il rito non fu mai unico. Accanto al rito romano si conservarono il rito ambrosiano a Milano e i resti del rito mozarabico e, anche all'interno del rito romano, si mantennero numerosi dialetti di antichi riti diocesani fin nel XIX secolo. Alcuni riti di ordini religiosi rimasero anche dopo i tentativi di introdurre un rito unitario nel XIX secolo. Di fronte a questo, la

riforma della liturgia dopo il concilio Vaticano II fu una normalizzazione che naturalmente lasciò spazio per l'adattamento alla lingua del paese.

FORME LITURGICHE E DEVOZIONE

8. Se si guarda alle diverse tradizioni della Cena/Eucaristia dell'ecumenismo occidentale sullo sfondo della pluralità storica, bisogna dare l'addio all'idea che la pienezza di ciò che è stato istituito da Gesù Cristo debba essere celebrato in un'unica forma. Questo significa che si possono riconoscere e accettare in altre tradizioni elementi che non sono stati conservati nella propria tradizione. Per quanto riguarda le Chiese orientali si riconosce la complementarità delle celebrazioni liturgiche. Per quanto riguarda le tendenze verso l'uniformazione normativa bisogna constatare che disposizioni e limitazioni hanno sempre suscitato resistenze. La storia della liturgia occidentale è una storia di riforme della liturgia caratterizzate dalla tensione fra varietà e uniformazione.

Bisogna rappresentarsi in modo estremamente variegato la vita liturgica di una città medievale. Accanto alla liturgia eucaristica ufficiale, ampiamente consolidata nel suo nocciolo, si costituivano molteplici forme espressive della spiritualità comunitaria e individuale che riflettono una varietà, nonostante una relativa uniformità nei nuclei centrali. Lo sviluppo problematico della celebrazione dell'eucaristia in forma privata da parte del sacerdote e la separazione che ne derivò fra sacrificio della messa e sacramento della comunione produsse una varietà di forme di devozione eucaristica, che, nonostante tratti problematici, erano e sono comunque espressione di una spiritualità vissuta.

Accanto alle molteplici forme della devozione dell'adorazione si devono ricordare le celebrazioni autonome della comunione dei fedeli, che divennero il punto di aggancio per la liturgia della Cena nel territorio della Germania meridionale e dell'attuale Svizzera, mentre la corrente principale delle liturgie luterane si orientò alla forma fondamentale della messa. Attraverso l'adattamento e, in seguito, la sottolineatura delle preghiere del canone si produsse una concentrazione essenziale sulle parole dell'istituzione e sulla distribuzione del pane e del vino.

I dettagliati ammonimenti relativi alla Cena, ancorati alle celebrazioni sia luterane sia riformate, offrono interpretazioni della Cena con sfumature diverse, poi configurarono fortemente la celebrazione mediante uno stretto legame fra confessione dei peccati e teologia del Venerdì santo. Le liturgie evangeliche attuali mostrano una varietà di elementi di configurazione della Cena, ma essa resta collegata in modo riconoscibile alle due forme fondamentali della messa e del

servizio divino della predica (con celebrazione della comunione) e mostrano al tempo stesso – non da ultimo nel recupero delle preghiere della Cena – una forte convergenza ecumenica.

9. Già le riforme liturgiche dell'epoca della Riforma, nelle loro diverse configurazioni confessionali, si trovano in una tradizione di varie forme di celebrazione, una varietà che risale fino all'epoca apostolica. Se si prendono le distanze da un ideale di unità nel senso di uniformità, che è stato sempre una visione ideale, si può ricavare qualcosa di positivo dalla pluralità e occasionalmente anche dall'opposizione delle diverse tradizioni e convenzioni. In questo caso la varietà non è più una minaccia, ma può essere sperimentata come una ricchezza, ammesso che, sul fondamento di una comune comprensione del significato teologico della Cena istituita da Gesù, si accetti la diversità dell'altro e non si presenti la propria tradizione in modo assoluto.

Come la divisione in due parti, diventata storica, della cristianità in un cristianesimo orientale e un cristianesimo occidentale viene vista nel frattempo come appartenente alla forma fondamentale della Chiesa attuale, che respira per così dire con due polmoni, così lo stesso avviene sempre più anche riguardo alle diverse tradizioni nella cristianità occidentale. Se si accantonano i pregiudizi classici verso le altre confessioni si conosceranno e riconosceranno le qualità della rispettiva testimonianza, senza doverla fare propria e senza rinunciare alla propria identità. Naturalmente un atteggiamento del genere non resterà senza conseguenze sul piano della comprensione di sé stessi e della propria prassi liturgica.

5. Concezioni ecumeniche nella teologia della Cena/Eucaristia

1. Decisioni e divisioni nel XVI secolo

1) Già nel primo Medioevo i teologi non erano sicuri su come collegare l'interpretazione consigliata da Agostino, sullo sfondo di uno schema platonico archetipo-copia, della Cena del Signore come atto prevalentemente simbolico, con la forte sottolineatura della presenza reale di Cristo nella celebrazione eucaristica da parte di Gregorio Magno. Le discussioni assunsero una nuova dimensione quando nell'XI secolo il teologo Berengario di Tours cercò di spiegare ciò che avveniva nella Cena con i concetti aristotelici e ritenne impensabile sul piano filosofico che la presenza di Cri-

sto operasse un cambiamento della sostanza degli elementi. I papi della riforma lo costrinsero a riconoscere in una dichiarazione la presenza reale di Cristo negli elementi. In questa prima dichiarazione sottoscritta da Berengario nel 1059 si opponeva al simbolismo una formulazione del realismo problematica. Essa non era soddisfacente e anche Berengario non presentava alcuna concezione teologicamente fondata.

In seguito, nel 1079, egli prestò una nuova confessione di fede, poi come risultato della discussione si giunse a una formulazione verbale – in seguito espressamente approvata da Lutero – che offriva la possibilità di riconoscere la presenza reale corporea di Cristo negli elementi. Parlando di un cambiamento della sostanza (non ancora di transustanziazione), questa seconda spiegazione supera le aporie della contrapposizione fra simbolismo e realismo. Con il cambiamento delle forme e dei concetti del pensiero filosofico, la riflessione teologica sui sacramenti venne posta su un nuovo piano.

2) La battaglia cominciata sulla filosofia aristotelica condusse indirettamente all'accoglienza di quest'ultima nella formazione magisteriale ufficiale della Chiesa. Nel 1215 il concilio Lateranense IV, per descrivere la presenza di Cristo negli elementi, usò il verbo *transsubstantiare*. In seguito soprattutto Tommaso d'Aquino elaborò una dottrina completa della transustanziazione, che egli considerava espressamente una complessa trascrizione di un atto fondamentalmente sovranaturale: Cristo non è delimitabile e non è spazialmente sotto gli elementi eucaristici, ma è presente in un modo sacramentale, il cui significato consiste nella sua efficacia a indurre gli uomini a condurre una vita a partire dalla grazia (*Sth III q. 79 a. 1*).

La presenza di Cristo avviene perché il sacramento è una rappresentazione di ciò che è avvenuto sulla croce (*Sth III, q. 73 a, 5 resp.*), quindi non è né identico con esso, né una sua ripetizione, bensì un ricordare, nel quale secondo la comprensione medievale il prete gioca un ruolo centrale. In questo ricordare culmina il doppio movimento di significato dell'avvenimento della croce, nel quale Dio si dona agli uomini e si compie al tempo stesso l'unico sacrificio della croce. Qui non si tratta di adattamento aristotelico della teologia. Infatti in termini aristotelici è impensabile che sostanza e accidenti si dividano come deve avvenire nel caso dell'eucaristia. Perciò già i contemporanei si scontrarono con la dottrina della transustanziazione sviluppata da Tommaso d'Aquino. Qui bisogna ricordare il domenicano Teodorico di Freiberg ed Enrico di Gand. In seguito la discussione divenne ancor più complessa. Per esempio Guglielmo di Ockham non riuscì a trovare alcuna ragione oggettiva plausibile per la dottrina

della transustanziazione, ma si vide costretto dalla dottrina della Chiesa a sostenerla.

3) La critica della Riforma s'incentrò soprattutto sul concetto di sacrificio, specialmente sul suo legame con le messe, che erano celebrate dal solo sacerdote senza partecipazione dei comunicanti e si collegavano con la speranza di una cura particolare di Dio per coloro che le richiedevano. In questo Lutero vide un misconoscimento della dinamica dell'avvenimento della redenzione e della giustificazione proveniente esclusivamente da Dio e sviluppò in contrapposizione una teologia della Cena al cui centro c'era unicamente il dono di sé di Gesù Cristo, che raggiunge il suo scopo nella fede di coloro che ricevono la comunione. Secondo l'insegnamento di Wittenberg, il significato e l'efficacia della celebrazione della Cena dipendono dalla proclamazione delle parole dell'istituzione. Al riguardo la celebrazione della Cena richiede un ministro correttamente chiamato (*rite vocatus*; cf. CA XIV, in *Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche* [BSELK] 109,11s). Ad Augusta i confutatori incaricati dell'esame della questione accettarono espressamente questa concezione, ma aggiunsero che una tale chiamata doveva essere effettuata secondo il diritto canonico vigente (*Confutatio*, Ed. Immekötter 112, 1s; 113,1).

Da parte sua l'*Apologia della Confessione di Augusta* non ha rifiutato senza esitazione questa richiesta, ma ha ripetuto un'accettazione fondamentale della *politia ecclesiastica* redatta dal diritto della Chiesa e attribuito la responsabilità della controversia ai vescovi, che non permettevano la dottrina della Riforma (BSELK 518-521). Essa ha accolto addirittura anche la possibilità di designare l'ordinazione, con stretto riferimento alla proclamazione del Vangelo, come sacramento (BSELK 514s).

4) Riguardo alla Cena, Lutero sottolineò certamente la preminenza di pasto spirituale, ma difese sempre la presenza reale «nei, con e sotto» (così sintetizzato in *Formula di concordia – Solida declaratio* V [BSELK, 1468, 22]) gli elementi. Egli contestò la dottrina della transustanziazione soprattutto perché con essa s'introducevano, e rendevano vincolanti, presupposti aristotelici nella formazione dottrinale della Chiesa. Invece condivideva pienamente la sua richiesta, ossia il collegamento della presenza di Cristo con gli elementi. Perciò in CA X, con la formulazione che Cristo è presente «nella Cena sotto la forma del pane e del vino» (BSELK 104,9), ci si poteva collegare addirittura con le formulazioni del concilio Laterano IV, per cui i confutatori non ebbero alcuna difficoltà a riconoscere il nocciolo di questa dottrina luterana; pretesero solo che i riformatori riconoscessero la dottrina della

concomitanza, secondo la quale l'intero Cristo può essere presente anche solo in uno degli elementi. Per la cosa in sé questo non era, come mostrano gli *Articoli di Smalcalda* (SmArt III; BSELK 766,24-768,8), un problema. Ma si criticava la rinuncia alla comunione al calice, perché non corrispondeva all'istituzione della Cena da parte di Gesù.

5) Già nel XVI secolo sorsero comunque delle controversie fra gli evangelici. Lutero difendeva con veemenza la presenza reale di Gesù Cristo nella Cena contro Andreas Karlstadt e Ulrich Zwingli, mentre, rispetto a lui, Zwingli aveva capovolto completamente la dinamica dell'avvenimento della Cena, considerandola un mero atto di testimonianza e di confessione dei credenti e interpretando la presenza di Cristo nel pane e nel vino come memoria operata in modo pneumatologico. Su questo i due riformatori non riuscirono a raggiungere un accordo nel dialogo sulla religione tenuto a Marburgo. In seguito, nella *Concordia di Wittenberg* (1536) si riconobbe come legittima spiegazione della *Confessio augustana* la posizione moderata del riformatore di Strasburgo Martin Bucer, secondo la quale Cristo sarebbe presente non mediante unità spaziale, ma «mediante unità sacramentale». Ma questo non produsse un'unità duratura. Nel corso della Riforma si collegarono posizioni teologiche con punti di vista confessionali. Da parte riformata e anglicana vennero espresse obiezioni di principio contro la comprensione dell'eucaristia dei vecchi credenti. Sia nel *Catechismo di Heidelberg* (domanda 78) sia nei *39 Articoli di religione* (art. 28) si rifiuta chiaramente la dottrina della transustanziazione.

6) Giovanni Calvino si sforzò di riprendere e sviluppare ulteriormente le richieste descritte in vista di un'intesa interna alla Riforma sulla dottrina della Cena. Per lui si poteva comprendere la Cena come punto di aggancio esteriore di un avvenimento fra il dono di sé di Cristo, che è realmente presente in modo spirituale, e l'elevazione di fede a Dio. Ma le discussioni sulla scia delle confessioni che si andavano costituendo non permisero alla maggioranza del luteranesimo in formazione di poter percepire la richiesta comune. Fino alla *Concordia di Leuvenberg* (16 marzo 1973) luterani e riformati restarono divisi sulla questione del legame fra la presenza di Cristo e gli elementi. Solo allora poterono concordare su una proposizione incentrata su Cristo come dono: «Nella Cena Gesù Cristo risorto con il pane e il vino dà se stesso nel suo corpo e sangue che sono stati offerti per tutti attraverso la sua parola promessa» (*Concordia di Leuvenberg*, n. 18; cf. EO 2/336).

7) Il Concilio di Trento si attenne fondamentalmente alla dottrina dell'eucaristia così com'era stata

formulata nella teologia medievale. Il *Decreto sull'eucaristia* (cf. *Decretum de sanctissimo eucharistiae sacramento*, c. 4, can. 2) confermò la presenza reale di Cristo nelle specie del pane e del vino e precisamente a causa della dottrina della transustanziazione formulata dal concilio Lateranense IV. Tuttavia non escluse categoricamente un'interpretazione dell'avvenimento della Cena formulata con parole diverse, perché designò il termine transustanziazione come *aptissime* (estremamente adeguato) per descrivere questo mistero della fede, mantenendolo così aperto per la futura riflessione teologica.

Riguardo alla dottrina della messa non chiarita in modo definitivo nella teologia medievale, il concilio (cf. *Doctrina de sanctissimo missae sacrificio*, c. 1) precisò, in risposta alla dura critica dei Riformatori, che la messa non è una ripetizione dell'unico sacrificio di Cristo sulla croce, bensì la sua *memoria* (ricordo), *repraesentatio* (rappresentazione) e *applicatio* (applicazione) – inteso come sacrificio di espiazione, mediante il quale possiamo «ricevere misericordia e trovare grazia ed essere aiutati al momento propizio (Eb 4,16)» (DH 1743) –. Questa chiarificazione teologica della relazione fra il sacrificio della croce e il sacrificio della messa riveste un'importanza fondamentale per il dialogo ecumenico. Il concilio dichiarò legittima la pratica liturgica della celebrazione delle messe, nelle quali si comunica solo il sacerdote. Inoltre considerò permessa la pratica, molto importante per i Riformatori, della ricezione della comunione sotto le due specie del pane e del vino e confermò unicamente, con una dettagliata fondazione teologica, la dottrina che la ricezione dell'eucaristia sotto le due specie non è prescritta da alcun comandamento divino e che l'ostia consacrata contiene l'intero Cristo. In collegamento con il concilio, il papa concesse la ricezione della comunione sotto le due specie per l'Austria e la Baviera, cosa che in seguito per ragioni politico-confessionali venne revocata.

2. A che punto siamo oggi? Differenze dottrinali e convergenze

1) Certe differenze nella celebrazione e nella comprensione teologica della Cena si possono ricostruire risalendo fino agli inizi della Chiesa. Esse possono essere un segno legittimo della viva varietà della fede e della sua vita di servizio a Dio. Nella maggior parte dei casi in cui hanno condotto alla cessazione della comunione alla tavola del Signore, erano in gioco altre differenze e conflitti a esse collegati.

2) I rifiuti collegati con le divisioni della Chiesa nel XVI secolo riguardarono su punti decisivi anche

la comprensione teologica della celebrazione eucaristica. All'epoca, la questione della presenza di Cristo nella celebrazione della Cena fu oggetto di controversie dense di conseguenze. La parte evangelica rifiutò la concezione di un cambiamento del pane e del vino nel senso della dottrina della transustanziazione, il carattere di sacrificio della messa cattolica romana, la devozione eucaristica a essa collegata e la negazione del calice ai laici. Da parte loro, i cattolici accentuarono le loro concezioni e rifiutarono sempre più chiaramente nel corso del tempo – anche sotto l'influenza dei dibattiti attorno alle ordinazioni anglicane – la validità della celebrazione evangelica. Le controversie sull'interpretazione della Cena fra gli evangelici condussero alla divisione fra luterani e riformati. Lutero e i luterani lottarono a favore della presenza reale contro Zwingli, il quale spiegava in modo meramente anamnetico la presenza di Cristo nel pane e nel vino e si distinsero poi anche da Calvino, non potendo condividere il suo tentativo di oltrepassare Zwingli e pensare la presenza di Cristo come operata dallo Spirito.

3) I dialoghi ecumenici sulla Cena/Eucaristia condotti con grande intensità soprattutto nella seconda metà del XX secolo hanno prodotto una serie di notevoli avvicinamenti e accordi. Un presupposto al riguardo sono stati gli sforzi per una riforma della liturgia eucaristica con l'accoglienza delle richieste del movimento liturgico da parte del concilio Vaticano II. Si sono percorse strade di intesa in dialoghi bilaterali fra cattolici e luterani, cattolici e riformati, anglicani e luterani, luterani e riformati, come anche in dialoghi multilaterali con le Chiese ortodosse, specialmente nei dialoghi sulla Cena sotto la responsabilità della commissione Fede e costituzione (*Documento di Lima*). Luterani e riformati, dopo una divisione durata per secoli, hanno trovato la strada della comunione alla Cena (*Concordia di Leuenberg, Formula di Agreement, Dichiarazione di Amman*). I dialoghi fra anglicani, luterani e riformati hanno permesso intese concrete sulla reciproca apertura delle celebrazioni della Cena (*Chiarimenti di Meißen, Reully e Porvoo*).

4) Questi esempi dimostrano che la comunione alla tavola del Signore è possibile se la si vuole seriamente. La sua traduzione in pratica presuppone un paziente lavoro di chiarificazione e superamento degli ostacoli che si trova di fronte: essa ha bisogno della spiegazione di una visione comune della Cena e delle differenze che restano, ma ritenute tollerabili. Occorre riflettere sulle diverse dottrine della Cena e sulla loro applicazione liturgica, sui collegamenti fra la direzione della celebrazione e la comprensione del ministero della Chiesa, nonché sulle rispettive condizioni giuridiche ecclesiali per l'ammissione alla Cena.

3. Motivi di avvicinamento sulla dottrina della Cena/Eucaristia

1) Molti fattori hanno contribuito a giungere finora, sulla dottrina della Cena/Eucaristia, a importanti avvicinamenti delle posizioni fra la teologia riformata e la teologia cattolica romana. Il modo in cui viene trattata questa tematica può valere come un sismografo per lo stato del movimento ecumenico. Le tradizioni cristiane hanno più di una volta sottoscritto impegni nei quali hanno collegato l'obiettivo comune – il raggiungimento dell'unità visibile delle Chiese – con il criterio della comunione alla Cena/Eucaristia. Nonostante molte resistenze e ostacoli apparentemente insuperabili, questa richiesta rimane nell'agenda ecumenica, perché la comunione alla tavola del Signore è desiderata come un'esperienza spirituale che coglie il contenuto teologico della Cena, fonda la comunione con Cristo e degli uni con gli altri. Secondo il Vangelo di Giovanni, Gesù nel suo discorso di commiato alla vigilia della morte prega per l'unità di coloro che credono in lui, in modo che il mondo creda che Dio lo ha mandato (cf. Gv 17,20s). L'ecumenismo persegue una vocazione divina all'unità che corrisponde all'unità di Cristo con il Padre (*ut omnes unum sint*).

2) Le questioni fondamentali dell'ermeneutica ecumenica, che nel XX secolo ha sperimentato notevoli trasformazioni, si ripercuotono sulla trattazione della tematica della Cena/Eucaristia. Mentre la prospettiva della teologia controversistica a partire dal XVI secolo prestava attenzione soprattutto alle differenze nelle dottrine, con l'inizio del movimento ecumenico si cominciò a prestare attenzione anzitutto e soprattutto a ciò che unisce le confessioni: la comune confessione della fede in Gesù Cristo; la certezza del credente di essere scelto e chiamato da Dio ad annunciare il Vangelo; l'attesa escatologica della pienezza della vita nel regno di Dio; la convinzione del comune compito missionario delle Chiese.

3) Le convergenze ecumeniche oggi raggiunte sono dovute soprattutto alla disponibilità comune di prestare ascolto all'esegesi degli scritti biblici. Il concilio Vaticano II ha affidato alla dogmatica il compito di affrontare anzitutto i temi della Scrittura (cf. *Optatum totius*, n. 16; EV1/807). Le Chiese modellate dalla Riforma hanno da sempre considerato la testimonianza degli scritti biblici il criterio decisivo nella formazione della dottrina. Nello studio esegetico concreto basato su premesse scientifiche si scopre che non è affatto facile derivare i vecchi temi teologici controversi dagli scritti biblici. Approcci metodologici diversi nell'esegesi conducono – al di là delle differenze confessionali – a

interpretazioni teologiche non sempre compatibili delle tradizioni bibliche del pasto comunitario che Gesù stesso o le comunità locali hanno modellato nella sua sequela. Anche riguardo ai motivi veterotestamentari nelle tradizioni bibliche della cena (alleanza, pasqua, espiazione), vi sono differenze interpretative che non sono necessariamente fondate in senso confessionale. Il lavoro comune, oggi familiare, delle confessioni nelle discipline dell'esegesi biblica ha chiaramente contribuito a disinnescare varie controversie confessionali.

4) Riguardo alla Cena/Eucaristia, ricerche storiche differenziate hanno offerto un contributo essenziale all'attuale maggiore e più precisa conoscenza dei diversi contesti storici, nei quali sono state assunte le posizioni. La ricerca evangelica e la ricerca cattolica romana guardano insieme ai grandi cambiamenti che si possono constatare sia nella prassi sia nella dottrina della Cena/Eucaristia. Nei dialoghi ecumenici si è visto che ogni forma storicamente tramandata della comprensione della Cena/Eucaristia è interpretazione di un avvenimento originario, la cui accessibilità è legata a determinate condizioni. Situazioni sociali, specificità locali, determinate personalità e definizioni teologiche controversistiche hanno contribuito in notevole misura a un processo di differenziazione nella configurazione della liturgia della Cena/Eucaristia. Alla luce di tutto questo, resta aperta una domanda: è opportuno mantenere questo processo di differenziazione e cercare una forma unitaria nella quale tutte le confessioni possono celebrare insieme la Cena/Eucaristia? La liturgia di Lima rappresenta un tale tentativo, molto apprezzato, di unire le tradizioni liturgiche delle confessioni.

5) Una particolare attenzione ha attirato nell'ecumenismo il riconoscimento che i riferimenti filosofici introdotti per la descrizione della confessione della presenza vera e reale di Cristo nella Cena nel corso della storia sono cambiati. Mentre nell'antichità l'idea platonica di archetipo-copia permetteva ancora di pensare la vera presenza di Gesù Cristo (*veritas*) nel segno (*signum*), si svilupparono in alternativa rappresentazioni originariamente compatibili. Oggi nell'ecumenismo si può apprezzare il fatto che i teologi scolastici – soprattutto Tommaso d'Aquino – con riferimento alla filosofia aristotelica cercarono di evitare le posizioni estreme del simbolismo (Gesù Cristo si rende presente solo per coloro che lo riconoscono consciamente) e del realismo (Gesù Cristo è «corporalmente» presente).

I dialoghi ecumenici hanno potuto scoprire malintesi – per esempio la supposizione di Martin Lutero che Tommaso d'Aquino insegnasse una presenza di Gesù Cristo nella Cena da intendere in modo locale, senza orientamento alla recezione. Oggi i partner

ecumenici cercano insieme concetti filosofici mediante i quali spiegare alle persone in modo accettabile la confessione molto esigente della vera presenza di Gesù Cristo nei segni della Cena/Eucaristia. Al riguardo si è dimostrato soprattutto utile il comune ricorso ai concetti della cosiddetta ontologia relazionale, secondo i quali l'essenza dei doni della Cena cambia mediante il riferimento espresso al suo fedele radicamento nell'istituzione da parte di Gesù Cristo. Il potenziale degli attuali approcci filosofici è quello di spiegare la pluristratificazione e multidimensionalità dell'avvenimento, di gran lunga non ancora esaurite; citiamo qui per esempio il discorso fenomenologico del dono, le ricerche analitiche linguistiche sul discorso performativo e i moderni approcci teoretici ai segni.

6) Nell'attuale ermeneutica ecumenica è molto importante l'attenzione alla prassi pastorale. Molti credenti nelle comunità cristiane – soprattutto quelli che vivono in matrimoni misti – praticamente non comprendono più motivazioni teologiche differenziate, che impediscono di esprimere come famiglia la comune confessione cristiana anche nella celebrazione di Cena/Eucaristia. La percezione delle voci delle persone credenti è importante per la teologia ecumenica e deve trovare ascolto come espressione del *sensus fidelium*. Questo vale anche per le valutazioni che fanno i fedeli: prioritaria è la comprensione comune del contenuto della celebrazione eucaristica; secondaria è la questione della configurazione liturgica specifica, nonché la questione dei servizi di presidenza adeguati.

4. Che cosa possiamo dire insieme?

1) Gesù Cristo crocifisso, risorto e glorificato ci invita alla tavola; noi siamo i suoi commensali. Il suo invito oltrepassa e comprende i confini confessionali e le delimitazioni confessionali dei confini, che intralciano l'unità visibile dei cristiani. Di più: nella prospettiva escatologica questo invito, nell'immagine del banchetto nuziale celeste, abbatte i confini della cristianità e tiene conto di tutta l'umanità, anzi addirittura dell'intero universo (cf. Is 25,6; Mc 14,25; Col 1,15-20; Ap 19,9; 21,24ss): esso è, nel senso più ampio del termine, «ecumenico». Su questo sfondo il suo invito è anche il motivo portante di ogni singolo passo dell'ecumenismo cristiano. Ovunque cattolici, ortodossi, luterani, riformati, anglicani, battisti, metodisti sono riuniti nel suo nome, Cristo realizzerà la sua promessa di essere in mezzo a loro. Essi sono e vengono uniti dalla fede e dal battesimo in Cristo (cf. Ef 4,5), molto prima di essersi accordati sulle forme concrete della loro unità e di essere pervenuti ad accordi concreti sulla loro convivenza.

2) Gesù Cristo si dona a noi nel suo corpo e nel suo sangue dato per tutti, attraverso la sua parola promettente, nel pane e nel vino (cf. *Concordia di Leuenberg* 15,18). Le controversie sulla presenza del Signore nella celebrazione della Cena/Eucaristia possono essere superate o almeno limitate nella loro portata divisiva della Chiesa, nella misura in cui si comprende che il soggetto agente della celebrazione della Cena è Cristo, il quale invita alla tavola, si rende personalmente presente e si dona, e si subordina a questa visione la questione relativa alla modalità della presenza sacramentale di Cristo. Mettendo al primo posto la presenza personale di Gesù Cristo, si riconosce che la sua presenza comprende l'intero avvenimento della Cena (presenza personale) e che egli stesso così si dona a noi con pane e vino.

3) La Cena/Eucaristia è un pasto comunitario e crea la comunione (*koinonia*). Donandosi a noi nel pane e nel vino, Cristo ci perdona i peccati e ci libera per una vita nuova a partire dalla fede. Unendosi a noi, egli ci unisce con i membri della comunità locale e nell'*una sancta Ecclesia* alla sua *communio sanctorum*. La realtà della comunione realizzata dal pasto è preceduta dalla confessione della colpa e dalla promessa della grazia del perdono.

4) La celebrazione del pasto è legata alla presenza fisica delle persone che ricevono la comunione. Celebrazione della Parola e celebrazione del pasto sono inseparabilmente unite. La partecipazione al pasto presuppone la visione del significato dell'azione, il cui centro è costituito dalla comunione con Cristo. Nella tradizione occidentale, i bambini sono i benvenuti alla celebrazione eucaristica, appena sono in grado di distinguere fra un pasto normale e il pasto sacramentale del Signore.

5) La Cena/Eucaristia dev'essere celebrata regolarmente nel culto divino domenicale. La presidenza della celebrazione spetta a un ordinato/una ordinata. Dovrebbe essere una regola comune che coloro che partecipano alla celebrazione ricevono la comunione con il pane e il vino. Occorre garantire un trattamento degno degli elementi non consumati.

6) Poiché oggi la concezione cattolica romana sottolinea molto fortemente l'unicità del sacrificio di espiazione di Cristo sulla croce e considera il pasto nella prospettiva della rappresentazione dell'avvenimento della croce, le controversie sull'aspetto sacrificale sono passate in secondo piano. Il sacrificio di Cristo può diventare un tema nella prospettiva dell'agnello pasquale come «*mysterium*-della-pasqua di Cristo». Il forte cristo- e staurocentrismo che caratterizza questa modalità espressiva non lascia spazio per l'idea che Cristo nel pasto venga offerto come «sacrificio della

messa». Restano quindi sospette formulazioni che vogliono mantenere l'idea del sacrificio comprendendo l'eucaristia come sacrificio di lode della Chiesa offerto sostitutivamente per il mondo o addirittura l'offerta della vita di Gesù Cristo come sacrificio della Chiesa, se non appare sufficientemente chiaro che qui Cristo è e rimane, come suo capo, soggetto dell'atto del sacrificio. Perciò il discorso – che su questo sfondo resta controverso – del «sacrificio della Chiesa» in collegamento con la celebrazione della memoria della morte e della risurrezione di Gesù Cristo è significativo, se al riguardo si presta anche attenzione all'ammonimento di Paolo che tutti i battezzati invocando la misericordia di Dio devono farsi loro stessi un sacrificio gradito a Dio (cf. Rm 12,1). Nel dono della loro vita per amore, i cristiani seguono il loro Signore crocifisso e risorto.

5. Importanza di ringraziamento, anamnesi ed epiclesi

1) Ringraziamento, memoria e preghiera allo Spirito Santo sono le caratteristiche costitutive della Cena/Eucaristia. Con il ringraziamento (*eucharistia*) coloro che celebrano volgono lo sguardo alle grandi azioni di Dio e lo lodano come loro creatore, riconciliatore e redentore. Con la memoria (*anamnesis*) viene richiamato alla loro mente nella forza dello Spirito il dono di sé di Gesù Cristo sulla croce e ciò che nella sua passione e morte vicaria ha fatto per loro e dona loro nella Cena/Eucaristia. Con l'invocazione dello Spirito Santo (*epiclesi*) essi pregano lo Spirito per la sua venuta perché accerti la presenza di Cristo nella Cena/Eucaristia, rinnovi coloro che celebrano e li invii nel mondo come figli di Dio.

2) Oggi le tradizioni dottrinali della Riforma e della Chiesa cattolica romana concordano sul fatto che il ringraziamento e la lode per l'azione di Dio in Gesù Cristo sono un elemento importante della celebrazione della Cena/Eucaristia. Nella tradizione biblica, ringraziamento e lode sono strettamente collegati fra loro. Le antiche fonti liturgiche (per esempio la *Didachè*) hanno compreso la Cena nel suo insieme come un'azione di grazie a Dio. Il discorso di un'offerta di lode e ringraziamento degli uomini vorrebbe sottolineare che le creature devono a Dio il riconoscimento nella fede delle sue grandi opere per la redenzione della sua creazione. Nel termine antico tramandato «eucaristia», che è stato conservato nella tradizione cattolica romana ed è ritornato in uso nel recente passato nelle Chiese della Riforma, si esprime in una forma verbale adeguata l'idea che l'azione

di Dio nella creazione precede una qualsiasi risposta dell'uomo.

3) Il ringraziamento umano a Dio avviene in memoria (*anamnesi*) della sua azione in Gesù Cristo: nella sua vita, nella sua morte, nella sua risurrezione. Nell'ecumenismo cristiano l'interpretazione della storia di vita e morte di Gesù in vista della sua rilevanza soteriologica è considerata una sfida comune. Il significato fondamentale dell'evento Cristo per la redenzione è incontestato. Tutte le comunità di confessione cristiana si preoccupano di presentare la memoria del dono della vita da parte di Gesù Cristo nella sua morte per noi come un avvenimento di redenzione dalla perdizione a causa del peccato, alla quale la creazione soccomberebbe nella morte definitiva se Dio non avesse deciso diversamente. Nell'evento Cristo appare chiaramente che Dio s'impegna per la vita dei peccatori. Nella Cena/Eucaristia la comunità cristiana celebra la decisione di Dio per la redenzione dell'umanità dal peccato e dalla morte nella forma della vita dell'uomo terreno Gesù di Nazaret. Il pane spezzato distribuito nell'assemblea e il calice del vino offerto sono l'immagine simbolica della fedeltà incrollabile di Dio verso la comunità che viene rivelata di fronte alla morte di Gesù Cristo. Nell'interpretazione del pane spezzato come suo corpo dilaniato e del calice condiviso come suo sangue versato, Gesù fonda un'azione simbolica, nella quale si esprime l'idea che Dio non si lascia impedire dagli uomini di restare saldo nel suo amore.

4) L'invocazione dello Spirito di Dio nell'azione eucaristica ha una lunga tradizione nelle liturgie delle Chiese. Nell'Oriente cristiano, alla memoria dell'azione dello Spirito Santo si attribuisce un valore e onore particolare. Lo Spirito di Dio santifica i doni del pasto rituale e la comunità riunita, che nella celebrazione promette di porsi al servizio della memoria viva dell'azione riconciliatrice di Dio in Gesù Cristo. In prospettiva ecumenica, la memoria della dimensione epicletica della celebrazione della Cena/Eucaristia è così importante anche per il fatto che in questo modo appare chiaramente che non sono gli uomini a operare la presenza di Gesù Cristo nella celebrazione, ma è Dio stesso nello Spirito Santo ad assicurare la sua presenza a coloro che lo invocano.

L'idea della presenza del Signore nel pasto eucaristico si trova già nelle fonti più antiche. Dalle invocazioni della presenza personale (*marana tha*) si sviluppò soprattutto in Oriente l'invocazione della venuta dello Spirito Santo, che poi venne collegata con l'anamnesi della morte e risurrezione di Cristo. Nella maggior parte delle preghiere eucaristiche della Chiesa antica dell'Oriente e dell'Occidente, la cosid-

detta anamnesi speciale dopo le parole dell'istituzione al participio (*memores* – ricordando) è associata all'offerta che segue (*offerimus* – presentiamo).

Ovviamente qui non si tratta di un contributo proprio della Chiesa, poiché essa non ha nient'altro da offrire se non i doni naturali del pane e del vino, che le sono stati donati da sempre da Dio. Ma essa li pone sotto lo sguardo di Dio, perché egli li doni nuovamente alla comunità, ma come doni santificati dallo Spirito di Dio. Per questo nelle Chiese orientali si prega per l'intervento dello Spirito. Benché lo Spirito non sia nominato esplicitamente, anche il *Canone romano* presenta questa struttura, che tuttavia nel corso della storia della teologia non è più stata riconosciuta. Di conseguenza anche nelle nuove preghiere eucaristiche della liturgia cattolica romana, l'invocazione originariamente unica della santificazione dei doni e della comunità attraverso il consumo dei doni della Cena è stata divisa in un'epiclesi di trasformazione prima e un'epiclesi di comunione dopo le parole dell'istituzione. Comunque attraverso la riforma della liturgia è apparso più chiaro che non è la Chiesa, ma è Dio stesso a operare la salvezza attraverso il suo Spirito. Nelle preghiere della Cena delle attuali agende evangeliche le due epiclesi sono inserite insieme, secondo il modello delle Chiese orientali, dopo l'anamnesi.

6. Il significato ecumenico delle diverse forme di celebrazione

1) Le forme della celebrazione liturgica della Cena/Eucaristia presentano in diversa misura caratteristiche regionali in tutte le confessioni: nelle diverse lingue i canti sono diversi; in parecchie culture sono abituali forme espressive specifiche, come per esempio la danza, in altre no. Normalmente le celebrazioni della Cena nelle Chiese della Riforma sono più varie in confronto alle celebrazioni dell'eucaristia cattoliche romane. Nella Chiesa cattolica romana esiste un ordinamento vincolante a livello mondiale per le letture tratte dalla Bibbia; anche nelle Chiese della Riforma si conoscono ordinamenti delle letture, ma sono meno vincolanti. La disponibilità a confessare le proprie colpe e la richiesta di perdono sono – anche se in forme diverse – una componente fissa di tutte le liturgie confessionali. Lo stesso vale per la memoria dell'istituzione della Cena/Eucaristia da parte di Gesù Cristo, per le preghiere (normalmente *Sanctus* e *Padre nostro*), per la confessione della fede, nonché per le azioni di benedizione. Così nonostante la diversità della configurazione nei dettagli prevale l'impres-

sione che le componenti essenziali della liturgia della Cena e della celebrazione dell'Eucaristia concordino.

2) Vi sono aspetti nella configurazione della Cena/Eucaristia che – a cominciare dal XVI secolo fino ai nostri giorni – costituiscono delle particolarità confessionali, che provocano non di rado un forte scandalo e conducono a delimitazioni. Sono soprattutto questi: a) la questione della configurazione con pane e vino, conformemente all'istituzione della Cena eucaristica, per tutti i partecipanti, non solo per il prete e pochi fedeli; b) la questione della durata della presenza di Cristo in, con e sotto i doni della Cena; c) il significato salvifico della celebrazione in memoria della comunione con i membri della comunità cristiana defunti.

Nei decenni passati attraverso molti dialoghi ecumenici si sono raggiunti, nei tre ambiti tematici menzionati, degli accordi, ai quali si dovrebbe prestare maggiore attenzione nella pratica liturgica. Quanto ad a) non vi sono ostacoli nella tradizione dogmatica cattolica romana a celebrare in modo conforme all'istituzione l'eucaristia con la comunione sotto le due specie. Il fatto di riservare la comunione al calice al sacerdote, introdotta per ragioni diverse nel primo e alto Medioevo, si spiega solo nel quadro della generale riduzione della frequenza della comunione e non fondava alcuna pratica da doversi preservare sulla base della visione dogmatica. Perciò secondo il diritto odierno la comunione al calice per tutti i partecipanti è fondamentalmente possibile e desiderata dal punto di vista della teologia liturgica. Quanto a b) la promessa della presenza di Gesù Cristo nei doni del pasto rituale dura fino a quando è ancora riconoscibile un collegamento fra l'azione della Parola che la rende presente e il dono del segno del pane e del vino. Dovrebbe restare bene in vista lo scopo primario, garantito dalla Chiesa antica, della conservazione dei doni eucaristici per la comunione dei malati. E quanto a c) le celebrazioni della Cena/Eucaristia hanno un significato escatologico; esse avvengono in comunione con vivi e defunti.

3) Quale significato hanno per l'ecumenismo queste considerazioni sulle forme di celebrazione confessionali della Cena/Eucaristia? Esse partono dall'esperienza attuale delle liturgie di persone credenti nelle comunità cristiane. Notano l'esistenza di tradizioni che non sempre reggono l'esame teologico, per cui hanno bisogno di una riforma. Cercano di comprendere e onorare le diverse configurazioni celebrative come espressione ogni volta specifica del contenuto teologico della Cena/Eucaristia. Offrono un contributo allo sforzo di individuare nel cammino dell'esperienza di fede il significato spirituale della

Cena/Eucaristia. Se si dovesse giungere a un'intesa fra le Chiese sulla comunione nella Cena/Eucaristia, si pone con urgenza la domanda su quale ordinamento liturgico si può accettare alla luce della varietà che esiste nelle tradizioni.

7. La celebrazione del pasto nella prospettiva dell'altro

1) Nel decreto *Unitatis redintegratio* sull'ecumenismo (*UR*) del concilio Vaticano II s'incoraggia ripetutamente a imparare a conoscere e stimare le altre confessioni nel modo in cui esse si comprendono (cf. *UR* 9). Riguardo alle celebrazioni liturgiche nelle altre tradizioni cristiane, il Concilio si limita a descrivere, senza valutare, la realtà vissuta nelle altre confessioni (cf. *UR* 3; 22). Si raggiunge quindi un notevole risultato nell'ermeneutica ecumenica se gli appartenenti a una confessione imparano a prestare attenzione alla prospettiva degli appartenenti a un'altra confessione. Nella celebrazione della Cena/Eucaristia in un'altra confessione parecchi elementi appariranno estranei rispetto alla propria. Questa situazione favorisce un intenso ascolto delle promesse di Dio. Perciò le celebrazioni della Cena/Eucaristia nella comunione ecumenica sono un dono specialmente dal punto di vista spirituale.

2) Riguardo alle forme della celebrazione della Cena/Eucaristia, praticate nella varietà delle confessioni cristiane, si deve ricordare che le tradizioni sia della Riforma sia della Chiesa cattolica romana possono allargare il loro sguardo osservando le altre confessioni e come esse celebrano nei loro riti la memoria della morte e risurrezione di Gesù Cristo nel suo significato per noi. Per esempio nella tradizione ortodossa con la sottolineatura del mistero della presenza di Gesù Cristo nello Spirito Santo, nonché con la percezione dell'unione fra assemblea terrena e celeste dei fedeli per la lode. O, nella tradizione delle Chiese libere, con la sottolineatura della proclamazione del Vangelo nella parola di Dio, e di una celebrazione del pasto ricca di segni, che nello spirito di Gesù Cristo possa favorire anche in modo sperimentabile la riconciliazione in seno a quella comunità che si richiama a lui.

3) In particolare una sensibilità ecumenica, qualora siano presenti cristiani di altre confessioni, impone di evitare per quanto possibile, nella configurazione e nello svolgimento della celebrazione, tutto ciò che potrebbe ferire i loro sentimenti. Anche questo presuppone la conoscenza della prospettiva dell'altro.

6. La presidenza delle celebrazioni eucaristiche

1. Le differenze nella comprensione del ministero e della successione apostolica nel ministero, sorte all'epoca della Riforma e soprattutto nell'epoca successiva alla Riforma, sono state nel frattempo considerate nei dialoghi ecumenici l'ostacolo centrale per la comunione nella Cena/Eucaristia. Dal punto di vista del concilio Vaticano II, le Chiese della Riforma «non hanno conservato specialmente per la mancanza del sacramento dell'ordine (*defectus sacramenti ordinis*) la genuina e integrale sostanza (*substantia*) del ministero eucaristico» (*UR* 22; *EV* 1/567). Perciò i fedeli cattolici romani sono autorizzati a ricevere l'eucaristia solo nelle Chiese nelle quali il sacramento dell'eucaristia è validamente amministrato (cf. *CIC* 844, §§ 1-2).

Al contrario da parte evangelica non viene contestata la validità dell'ordinazione nella Chiesa cattolica romana; la critica riformata della dottrina della transustanziazione, del divieto del calice ai laici, del carattere sacrificale della messa (sulla spiegazione di queste questioni cf. la sezione precedente), della celebrazione della messa senza la presenza della comunità riguardava la corretta amministrazione del sacramento. Inoltre in particolare la critica del carattere sacrificale della messa conteneva una domanda fondamentale riguardo all'apostolicità di una comprensione del ministero nella quale il sacerdote viene concepito come soggetto dell'azione sacrificale.

Secondo la concezione evangelica il ministero è al servizio, attraverso la pura predicazione del Vangelo e la corretta amministrazione dei sacramenti, dell'«essere e restare della Chiesa nella verità» e in essa della sua apostolicità. L'ordine del ministero non è garante della verità, e la chiamata al ministero non è legata a uno stato di grazia più elevato. Secondo la concezione evangelica, la celebrazione della Cena del Signore è certamente «valida» anche nel caso in cui sullo sfondo vi sia una comprensione problematica del ministero, perché il significato soteriologico dipende esclusivamente dalla promessa propria di Cristo della sua presenza nella celebrazione. Ma la comprensione cattolica romana dell'eucaristia e del ministero è stata a lungo anche per le Chiese evangeliche un motivo (e per alcune Chiese della Riforma lo è tuttora) per non raccomandare o per vietare ai cristiani evangelici la partecipazione all'eucaristia.

Questo è cambiato solo nel contesto del movimento ecumenico. Nel dialogo evangelico-cattolico romano condotto finora sulla comprensione del ministero si

sono raggiunti accordi fondamentali, che sono importanti per la questione della comunione alla Cena/Eucaristia, ma soprattutto per la possibilità di una pratica di reciproca comunione eucaristica.

CONVERGENZE E QUESTIONI APERTE

2. Ecco sinteticamente il quadro delle convergenze raggiunte e delle questioni aperte:

1) Il sacerdozio generale o comune dei credenti battezzati. Oggi il punto di partenza per l'intesa sul ministero della Chiesa è costituito dalla visione comune che tutti i cristiani attraverso il battesimo nella fede partecipano al sacerdozio di Cristo. Di conseguenza tutti i cristiani sono chiamati ad annunciare il Vangelo in parole e opere e a presentare a Dio la lode, il ringraziamento e le preghiere di intercessione in, con e attraverso Cristo. Essi formano il popolo sacerdotale di Dio, sono corpo di Cristo e hanno una responsabilità per una dottrina e una vita della Chiesa conformi al Vangelo. Il sacerdozio generale/comune dei fedeli presuppone necessariamente la proclamazione *pubblica* del Vangelo e la celebrazione dei sacramenti, attraverso i quali la Chiesa viene fondata, radunata e preservata come *communio sanctorum*, perché, secondo la comune convinzione evangelica e romana cattolica, per l'essere della Chiesa e la sua permanenza nella verità sono costitutivi il puro annuncio del Vangelo e la celebrazione dei sacramenti come istituiti da Gesù Cristo, il quale attraverso questi edifica la sua Chiesa.

2) Il servizio del ministero legato all'ordinazione. Nella *Confessio augustana* si afferma, in accordo con la dottrina cattolica romana, che nessuno deve insegnare pubblicamente nella Chiesa senza una chiamata secondo le norme (CA XIV). La specificità del ministero legato alla chiamata secondo le norme nell'ordinazione consiste nella proclamazione *pubblica* del Vangelo nella predicazione e nella presidenza della celebrazione dei sacramenti. Mentre nel XVI secolo l'insegnamento pubblico, a differenza dell'annuncio in ambito privato, si riferiva al pubblico ecclesiale e sociale-comunale, oggi il concetto di pubblico nella determinazione dei compiti del ministero ecclesiale si riferisce in prima linea alla proclamazione nell'ambito pubblico delle comunità ecclesiali a livello regionale e sovragregionale. Attraverso l'insegnamento pubblico del Vangelo e la celebrazione dei sacramenti, il ministero specifico è al servizio dell'apostolicità e dell'unità della Chiesa e al tempo stesso anche della sua santità e cattolicità. Di conseguenza con il ministero della proclamazione pubblica in parola e sacramento si assume una particolare responsabilità per l'essere e il rimanere della Chiesa nella verità e per la sua unità, che ha il

suo fondamento in Gesù Cristo. Attraverso questo incarico particolare il ministero legato all'ordinazione è distinto dal sacerdozio generale/comune di tutti i battezzati credenti e gli si pone di fronte. Proprio in questa frontalità esso può essere al servizio della Chiesa come comunione dei credenti e della chiamata dei battezzati e credenti al sacerdozio generale/comune.

3) L'origine del ministero legato all'ordinazione. È convinzione comune di cattolici romani ed evangelici che il ministero della Chiesa è finalizzato da Dio alla predicazione pubblica del Vangelo in parola e sacramento. Il ministero ordinato legato all'ordinazione appartiene all'essere della Chiesa. Non è dovuto a una delega della volontà della comunità cristiana, ma all'invio e alla costituzione da parte di Dio.

4) L'ordinazione nel suo significato per la guida della celebrazione. L'ordinazione che è presupposta per la proclamazione del Vangelo in parola e sacramento, e quindi anche per la presidenza della Cena/Eucaristia, ha luogo, secondo la comprensione cattolica romana ed evangelica, nel culto divino con l'imposizione delle mani e la preghiera. L'imposizione delle mani è il segno della chiamata e dell'invocazione della discesa dello Spirito Santo, che si invoca nella preghiera di ordinazione. Con questo atto pubblico dell'ordinazione mediante l'imposizione delle mani e la preghiera viene affidata alla persona da ordinare il ministero della predicazione pubblica del Vangelo in parola e sacramento, che implica una responsabilità per l'unità della Chiesa.

L'ordinazione è il segno della chiamata da parte di Dio a questo servizio nella forza dello Spirito, e come tale è significativa in modo particolare per la presidenza liturgica della celebrazione della Cena del Signore. Infatti chi presiede la liturgia assolve in nome della Chiesa il compito di Gesù Cristo che è personalmente presente nello Spirito Santo. In secondo luogo nell'assemblea attorno alla tavola di colui che promette la sua presenza e dona il perdono e la riconciliazione si realizza l'unità della Chiesa come corpo di Cristo. La cura di questa unità è affidata al ministero della proclamazione.

5) Anche se le Chiese della Riforma non usano per l'ordinazione il termine sacramento, perché nel Nuovo Testamento l'atto dell'ordinazione con l'imposizione delle mani e la preghiera non è collegato con un comando e una promessa di Cristo, considerano tuttavia l'imposizione delle mani e la preghiera componenti costitutive dell'atto di ordinazione per la chiamata al ministero. Inversamente oggi da parte cattolica romana – in contrasto con una prassi precedente continuata per secoli – si afferma chiaramente che costitutiva per l'atto di ordinazione non è la consegna degli strumenti

eucaristici, ma solo la preghiera della Chiesa con l'imposizione delle mani.

6) Riguardo al suo effetto l'ordinazione, secondo la comprensione cattolica romana, in quanto ordinazione sacramentale imprime un *character indelebilis*. La parte evangelica, quando rifiuta questa determinazione, critica la concezione di un incremento, attraverso l'ordinazione, dello stato di grazia fondato sul battesimo. Secondo la concezione evangelica solo il battesimo trasmette un *character indelebilis*. Tuttavia anche secondo la concezione evangelica nell'atto dell'ordinazione, con la preghiera e l'imposizione delle mani, si prega con la certezza di un aumento del dono dello Spirito per il ministero. Con l'ordinazione, tutta la persona con la sua vita viene chiamata al servizio della proclamazione del Vangelo in parola e sacramento. Di conseguenza l'ordinazione è un atto unico, che non viene ripetuto. Con la critica alla determinazione del *character indelebilis* non si contesta né la necessità del dono dello Spirito per l'incarico del ministero, né il dovere che dura tutta la vita. Inoltre secondo la dottrina cattolica romana l'ordinazione non viene intesa come aumento dello stato di grazia conferito nel battesimo, ma come chiamata a un servizio particolare per le espressioni fondamentali della Chiesa (cf. LG 10).

7) Ordinazione e ministero episcopale. Secondo la concezione comune evangelica e cattolica romana l'atto dell'ordinazione appartiene al compito dell'*episkope* (supervisione), che riguarda la tutela della retta dottrina e dell'unità della Chiesa. Il compito dell'*episkope* sovraregionale è necessario per l'unità e l'apostolicità della Chiesa e comprende una dimensione personale, sinodale e comunitaria.

8) Per la Chiesa cattolica romana la configurazione dell'*episkope* nella successione degli apostoli è necessariamente legata al ministero episcopale nella successione apostolica storica. Il ministero del vescovo nella successione apostolica storica, che viene esercitato in modo personale, collegiale e comunitario, secondo la comprensione cattolica romana, appartiene indispensabilmente all'essere della Chiesa. Alle comunità di fede che non hanno conservato la successione storica nel ministero episcopale, «manca», secondo parecchi documenti cattolici romani degli ultimi tempi, un ministero che si possa riconoscere tale, con la conseguenza che non appare preservata la realtà originaria e piena del mistero eucaristico. Ma al riguardo con l'espressione *defectus ordinis* (UR 22.3) si esprime una carenza e non un'assenza totale del ministero. Perciò non si nega che nelle Chiese evangeliche vi sia un ministero, che è al servizio del Vangelo.

9) Da parte evangelica, con riferimento alla dottrina del Nuovo Testamento e della Chiesa antica, si

considera valida l'unità originaria di ministero episcopale e ministero presbiterale e quindi la successione presbiterale. All'epoca della Riforma in seguito la si attuò, dopo aver cercato invano vescovi appartenenti alla vecchia Chiesa disposti a ordinare chierici che aderivano alla dottrina riformata. Tuttavia con l'ordinazione presbiterale non si rifiutò l'importanza della successione episcopale. Anzi, anche secondo la comprensione evangelica l'ordinazione è compito dell'*episkope* sovraregionale. Tuttavia, diversamente dalla dottrina cattolica romana, questo ministero dell'*episkope* sovraregionale può essere configurato in forme diverse.

10) Nonostante le differenze riguardo alla successione apostolica nel ministero episcopale e all'equipaggiamento giurisdizionale del ministero episcopale, c'è accordo sul fatto che della successione apostolica fa parte una configurazione ordinata dell'*episkope* sovraregionale, che comprende una dimensione personale, collegiale e comunitaria. Inoltre le ricerche storiche possono mostrare che nella tradizione teologica medievale (basata su Girolamo e l'Ambrosiaster) era assolutamente corrente l'idea di una successione presbiterale legittima. Per molto tempo i teologi sostennero che il ministero dei presbiteri e il ministero dei vescovi si distinguevano solo nell'ambito della giurisdizione (*Decretum Gratiani*, Tommaso d'Aquino e Bonaventura). Inoltre nei dialoghi ecumenici si è raggiunta l'idea che per la valutazione e il riconoscimento dei ministeri si debbano considerare punti di vista pneumatologici e relativi alla teologia della giustificazione.

Per la comprensione cattolica romana, la *Dichiarazione congiunta sulla dottrina della giustificazione*, nella quale si è potuta elaborare una comune comprensione della grazia di Dio promessa nel Vangelo, implica che le Chiese della Riforma hanno preservato la dottrina apostolica e che il loro ordinamento dei ministeri poteva e può servire chiaramente alla successione nella dottrina degli apostoli. Non si può quindi addurre la constatazione di un *defectus ordinis* per contestare l'efficacia spirituale dei ministeri evangelici.

Inoltre se si considera il fatto che, secondo le affermazioni del concilio Vaticano II, per la successione apostolica nel ministero episcopale è essenziale la collegialità e che non si può considerare la successione storica nel modo meccanico di una catena ininterrotta di imposizione delle mani, allora, alla luce del consenso fondamentale raggiunto sulla dottrina della giustificazione e dell'intesa in questioni fondamentali del ministero, non si possono «da parte cattolica escludere quegli *episkopoi* dalla cerchia di coloro la cui concordanza è, secondo la concezione cattolica, segno dell'apostolicità della dottrina» (*Apostolicità della Chiesa*, n. 291; DWÜ 4, 625).

I RISULTATI DEI DIALOGHI ECUMENICI

3. Riguardo alla questione della successione apostolica, i risultati dei dialoghi internazionali e nazionali si possono sintetizzare come segue.

1) L'apostolicità fa parte delle caratteristiche essenziali della Chiesa nel suo insieme, e deve essere compresa come un segno distintivo della comunione di fede cristiana. La realizzazione dell'apostolicità confessa la comunione di fede come dono efficace dello Spirito Santo, mentre la sua mancanza rende necessario lo sforzo costante di rinnovare la Chiesa sull'esempio dell'origine apostolica. La trasmissione del Vangelo apostolico avviene nella comunione dei battezzati. Occorre preservare la fede apostolica nelle epoche della storia ricche di cambiamenti, a partire da due intenzioni: una missionaria (primo incontro con il Vangelo) e una mistagogica (profonda familiarità con il Vangelo).

2) Riguardo alla successione apostolica ha senso distinguere un aspetto materiale (contenuto) e un aspetto formale (forma). Per il suo contenuto essenziale la fede apostolica è la confessione conforme alla Scrittura del significato salvifico dell'incarnazione, vita, passione e morte, risurrezione e ascensione di Gesù Cristo crocifisso e dell'invio dello Spirito Santo, così come lo compendiano le confessioni della Chiesa delle origini. La forma dell'assicurazione della fedeltà all'origine apostolica è molteplice; non si esaurisce nell'azione del ministero fondato apostolicamente, che come tale viene riconosciuto fondamentalmente da tutte le tradizioni cristiane, ma deve essere considerata nell'orizzonte globale della liturgia, della diaconia e della testimonianza in parola e azione dell'intera comunione di fede. In molti documenti di dialogo si legge che le vie ecclesiali per garantire la continuità nella fede degli apostoli sono diverse e che la tematica della successione apostolica nel ministero episcopale deve essere trattata in questo contesto complessivo.

3) La *successio personae* (successione attraverso persone chiamate in forma ministeriale), essenziale secondo la comprensione cattolica romana per la forma del ministero, non si contrappone alla comprensione riformata della successione come *successio Verbi* (successione fedele alla parola del Vangelo), se l'eredità apostolica preservata nel canone della sacra Scrittura è determinante come fondamento e correttivo critico per l'esercizio del servizio.

4) La trasmissione del ministero, che avviene (in base all'ordine) mediante la preghiera epicletica e l'imposizione delle mani, non garantisce in modo indiscusso la permanenza di singole persone ordinate nella fedeltà alla fede apostolica. La preservazione della tradizione e la successione nel ministero possono, come mostra continuamente la storia delle Chiese, dar luogo

a grandi conflitti. L'imposizione delle mani è un atto simbolico sperimentato nella tradizione per l'invocazione efficace del dono dello Spirito agli ordinati, ma un rito che resta solo esteriore non garantisce l'efficacia della promessa legata a questo atto simbolico.

5) Tenendo conto degli aspetti pneumatologici appare teologicamente adeguato riconoscere come frutto dello Spirito i servizi ecclesiali in un giudizio spirituale sulla base della loro manifesta efficacia. Una visione del genere non guarda prioritariamente alla questione in base alle forme storicamente trasmesse di affidamento del ministero della direzione della comunità e della presidenza dell'eucaristia, ma piuttosto alla fruttuosità dei servizi e ministeri della Chiesa riconoscibile ogni volta dalla rispettiva esperienza, culturalmente differenziata (*via empirica*). Un tale accesso alla tematica argomenta sulla base di una riflessione trascendentale e riconosce la condizione della possibilità dell'efficacia dell'azione ministeriale (rafforzare la speranza pasquale, consolare le coscienze, edificare la comunità, incoraggiare la diaconia nel contesto sociale) nell'azione di Dio nel suo Spirito Santo attraverso le persone chiamate al servizio ecclesiale.

6) Una distinzione fra il ministero della direzione della comunità e il ministero della supervisione (*episkope*) si può fondare sulle prime soluzioni individuate negli scritti neotestamentari più tardi ed è stata sperimentata nella storia delle comunità cristiane in forme diverse. Si sono conservati fino ai nostri giorni ministeri sovragionali in forme diverse (personale, collegiale o comunitaria) e con termini diversi (vescovo, direttore [*präses*], presidente della Chiesa, sovrintendente ecc.) nelle singole Chiese. In molti documenti ecumenici più recenti si rivolge sempre più l'attenzione a una determinazione comune dell'esercizio dell'*episkope* nel senso della salvaguardia dell'origine apostolica della Chiesa.

CONSEGUENZE PER LA PRASSI

4. Dalle convergenze ecumeniche raggiunte si possono trarre delle conseguenze per la prassi. Per una piena comunione alla Cena/Eucaristia fra la Chiesa cattolica romana e le Chiese evangeliche occorre non solo un riconoscimento reciproco dei ministeri, ma anche un'intesa su come si debba intendere il collegamento fra comunione di Cena/Eucaristia e comunione delle Chiese, e sulla necessità, e in che misura, di un accordo su tutte le questioni dell'ordinamento del ministero per la comunione della Chiesa.

Per molti secoli la tradizione cattolica comune ha visto la comunione della Chiesa fondata sul battesimo e sulla fede, per cui era presupposta la disponibilità della comunione con il vescovo di Roma. Riconduzione rigidamente la determinazione dell'essere propriamente

Chiesa al criterio esclusivo della successione apostolica nel sacramento dell'ordinazione è uno sviluppo recente in singoli documenti del magistero cattolico romano. Questa terminologia e l'intenzione teologica che la guida non possono richiamarsi al concilio Vaticano II. Benché non si sia ancora raggiunta una chiarificazione di questa questione nei dialoghi ecumenici, esistono comunque già attualmente accordi teologici fondamentali sul ministero.

Le convinzioni comuni riguardo a origine, compito, specificità e significato del ministero per l'unità della Chiesa riguardano determinazioni fondamentali dell'apostolicità del ministero della Chiesa. Esse tolgono forza all'esitazione evangelica nei riguardi della visione cattolica romana del ruolo del servizio ministeriale e permettono alla parte cattolica romana di vedere che nelle Chiese evangeliche il ministero legato all'ordinazione è al servizio della permanenza nella tradizione apostolica. La fedeltà all'origine apostolica nella sequela di Gesù Cristo non viene garantita dagli uomini; essa è piuttosto un dono dello Spirito Santo.

Per il concetto neotestamentario di apostolato è importante e decisivo valutare se le persone intervengono pubblicamente come testimoni della risurrezione di Gesù Cristo e in questo assumono la responsabilità per l'edificazione e la conservazione della comunità cristiana. Poiché questo è garantito sia nella Chiesa cattolica romana sia nelle Chiese evangeliche, non esiste alcun argomento teologico contro il riconoscimento reciproco dell'apostolicità dei ministeri di servizio: i ministeri di servizio delle Chiesa operano con la forza dello Spirito Santo attraverso la proclamazione del Vangelo in parola e sacramento; l'efficacia spirituale dei ministeri sperimentabile dalla comunità dei battezzati fonda il giudizio spirituale sulla valenza dei ministeri di servizio.

7. Il rapporto fra comunione ecclesiale e comunione eucaristica

1. La teologia cattolica romana e la teologia della Riforma concordano fundamentalmente sul fatto che la celebrazione eucaristica non solo permette l'incontro di ogni singola persona con Gesù Cristo, ma anche che la liturgia della Cena/Eucaristia è un'azione simbolica, nella quale la comunità dei credenti riuniti viene assicurata del fondamento della sua esistenza pasquale – nella sua comunione degli uni con gli altri in unione con Gesù Cristo –, ascoltando la parola di Dio e celebrando insieme il pasto.

Nel corso della storia della Chiesa vi sono sempre state singole correnti che hanno ceduto al pericolo, esistente in tutte le tradizioni confessionali, di restringere la prospettiva alla partecipazione individuale all'eucaristia. Nei movimenti di riforma liturgica è stato, ed è, espresso in vari modi il carattere teologico della celebrazione eucaristica come un'azione di grazie compiuta dalla comunità dei credenti in Cristo per la riconciliazione donata da Dio nella comunione dei fedeli di Cristo. Nei dialoghi ecumenici ci si interroga su quale forma della comunione ecclesiale sia il presupposto per la comunione eucaristica alla tavola del Signore: per celebrare insieme la Cena/Eucaristia è sufficiente essere uniti nella confessione di Gesù Cristo e concordare sulla comprensione teologica dell'azione liturgica od occorre un'unità delle Chiese a livello istituzionale? A questa domanda la tradizione dottrinale cattolica e quella evangelica danno risposte diverse.

2. Tutte le tradizioni cristiane leggono in comune la parola della Scrittura e prendono sul serio il termine *koinonia* (comunione) come termine chiave dei testi eucaristici di Paolo. Infatti per il fatto che Gesù Cristo assicura la partecipazione alla sua vita e morte che produce la salvezza, al suo «corpo e sangue», i credenti vengono introdotti nella comunione di vita più intima con lui. Di conseguenza per Paolo la *koinonia* che scaturisce dal pasto del Signore non è semplice partecipazione, ma partecipazione *comune* attraverso il *dono* partecipato.

La partecipazione comune diventa efficace là dove essa fa dei partecipanti una comunione. Il legame interiore dei credenti con Cristo e fra di loro si esprime nell'intreccio dei tre significati di «corpo di Cristo», centrali per Paolo: il corpo di Gesù Cristo in croce come donazione; il corpo di Gesù Cristo come eucaristia; il corpo di Gesù Cristo come Chiesa. La partecipazione al corpo eucaristico include il legame con il «corpo di Cristo». Fondamentale è il testo di 1Cor 10, 16s: «Pensate al calice per il quale ringraziamo Dio: quando lo beviamo ci mette in comunione col sangue di Cristo; e il pane che spezziamo ci mette in comunione con il corpo di Cristo. Vi è un solo pane e quindi formiamo un solo corpo, anche se siamo molti, perché tutti insieme mangiamo quell'unico pane».

3. Dalle sue origini la comunione cristiana alla tavola del Signore si trova contemporaneamente davanti a due sfide: identità e integrazione. Quando agli inizi della cristianità l'identità dei credenti deve essere ancora conquistata attraverso una delimitazione concreta dall'esterno, un'apertura dei confini è difficile, addirittura impossibile (cf. 1Cor 8). Ma, d'altra parte, Paolo vede già l'inizio di una nuova comunione universale sul fondamento dell'evento Cristo. Questa

nuova comunione sviluppa una forza di integrazione universale (cf. Gal 3,28) e questa appare specialmente nella celebrazione del pasto del Signore. Perciò la *koinonia* in senso paolino o introduce nell'autodonzazione di Cristo, introduzione che rende presente e sperimentabile *per tutti* l'evento salvifico della croce, oppure non è comunione in Cristo (cf. 1Cor 11). Di conseguenza, dove si rifiuta l'efficacia che oltrepassa i confini di questa celebrazione attraverso il disprezzo dei poveri, la celebrazione non è celebrazione del pasto del Signore, ma è un mangiare e bere per il giudizio (cf. 1Cor 11,20.24.27.34).

COMUNIONE DELLA FEDE E COMUNIONE EUCARISTICA

4. Nella storia della teologia esistono molte evidenze per una fondazione teologica dello stretto legame fra comunione della fede vissuta e comunione eucaristica. Al riguardo nell'antichità la domanda centrale era se la comunità riunita per l'eucaristia divideva la vera fede, che era stata riconosciuta dai concili come conforme alla norma. Le mancanze gravi contro la promessa di una vita nello spirito di Gesù Cristo, fatta nel battesimo, erano punite con l'esclusione dalla comunione eucaristica; per la riammissione nella comunità esisteva una procedura ben regolata.

Con l'introduzione della penitenza individuale attraverso la confessione dei peccati personali davanti a confessori chiamati a esercitare questo ministero, il significato della comunione della celebrazione liturgica perse importanza. Alla luce della devozione eucaristica iniziata nel primo Medioevo attraverso la contemplazione dell'ostia trasformata nel corpo di Cristo, non meraviglia che l'aspetto della formazione della comunione legato alla celebrazione del pasto del Signore sia finito sempre più sullo sfondo, anche se a livello teologico non è mai stato messo esplicitamente in discussione. Non da ultimo, nel secolo scorso, sulla scia del movimento ecumenico, si giunse a una riscoperta della struttura fondamentale comunitaria di ogni celebrazione liturgica. Nel XX secolo a questo offrirono un importante contributo i movimenti liturgici sia evangelici sia cattolici romani.

5. Anche Martin Lutero è rimasto saldamente fedele al collegamento intrinseco, assicurato in tutta la storia della tradizione, fra evento Cristo, Cena/Eucaristia e comunione dei credenti, in modo particolarmente chiaro nei suoi scritti degli anni dal 1519 al 1524. Nel *Sermone sul venerabile sacramento del santo vero corpo di Cristo e sulle confraternite* appare evidente in modo esemplare nell'immagine del corpo di Cristo il carattere comunitario della «*unio cum Christo*» realizzata dalla giustificazione [in *Scritti religiosi di*

Martin Lutero, a cura di Valdo Vinay, UTET, Torino 1967]. Cristo e i santi, intesi nel senso della confessione di fede come *communio sanctorum*, formano «un unico corpo spirituale», nel quale s'incorpora la ricezione del sacramento (cf. *Del sacramento del corpo di Cristo*, WA 2,743, 7-30). Nella ricezione del sacramento appare chiaramente il carattere comunione dello «scambio e mescolanza di grazia» (cf. *Del sacramento del corpo di Cristo*, WA 2,749,32) nell'evento della giustificazione e con questo al tempo stesso la sua dimensione ecclesiale. Perciò anche Lutero respinge una comprensione puramente soggettivistica del sacramento, che è basata su una concezione quasi magica della trasformazione dei doni (cf. *Del sacramento del corpo di Cristo* WA 2,749,36ss) e trascura il carattere comunione dell'avvenimento.

6. La *Confessio augustana* riprende la definizione di Lutero della Chiesa come comunione dei credenti, che viene identificata con la comunione dei santi nella confessione di fede apostolica, nei noti articoli ecclesologici 7 e 8: «La Chiesa cristiana altro non è che l'assemblea di tutti i credenti e santi» (CA 8). La comunione dei credenti è quindi determinata totalmente dall'azione di Dio nei suoi confronti attraverso Gesù Cristo e dal farsi presente di Gesù nella forza dello Spirito Santo nel compimento del culto divino. Così la comunità riunita attorno a Parola e sacramento è, secondo la concezione evangelica, rappresentazione simbolica della comunità riconciliata in Gesù Cristo con Dio e degli uni con gli altri.

7. Nel XX secolo nella Chiesa cattolica romana varie correnti hanno chiesto di rafforzare lo spirito della comunione di tutti i credenti: il movimento dei giovani, il movimento liturgico, il movimento *Una sancta* e il movimento biblico. Le richieste essenziali di queste correnti sono state accolte nei documenti del concilio Vaticano II. Con l'idea fondamentale della Chiesa come *communio* (comunione) si è posto un fondamento teologico. Il concilio Vaticano II lo chiama la comunione trinitaria di Dio stesso (cf. LG 4). La *communio* della Chiesa viene fondata sacramentalmente e questa fondazione sacramentale nell'azione salvifica trinitaria di Dio al contempo sottrae l'avvenimento che fonda l'unità e la comunione all'attuabilità umana. La comunione della Chiesa come tale non viene fatta, ma donata.

UN DILEMMA POSTCONCILIARE

8. A livello degli ordinamenti giuridici vigenti, per la celebrazione comune della Cena/Eucaristia esistono delle differenze: lo stretto legame fra eucaristia e comunione della Chiesa ereditato dalla storia e ancora rafforzato dall'ecclesiologia-*communio* del concilio Va-

ticano II si trova davanti a un dilemma. Quando nel Concilio si trattò di definire il rapporto fra comunione della Chiesa e ricezione del sacramento in prospettiva ecumenica, i padri conciliari riuniti tennero anzitutto fermo il fatto che non si può considerare «la comunicazione nelle cose sacre come un mezzo da usarsi indiscriminatamente per il ristabilimento dell'unità dei cristiani» (UR 8; EV 1/528). Ma essi volsero subito in positivo questa limitazione stabilendo un legame fra due principi: «La manifestazione dell'unità della Chiesa e la partecipazione ai mezzi della grazia» (ivi). Nella presentazione del testo nell'aula conciliare essi li spiegarono come in relazione dialettica fra di loro. Il Concilio afferma: «La manifestazione dell'unità per lo più vieta la comunicazione. La necessità di partecipare alla grazia talvolta la raccomanda» (ivi). Questa comprensione dialettica caratterizza l'intero sviluppo dell'insegnamento postconciliare e le relative norme. Sullo sfondo di questi principi, tenendo conto di fattori validi a livello situazionale e biografico, viene resa possibile la piena partecipazione alla celebrazione eucaristica per i battezzati di un'altra confessione cristiana.

9. Secondo la tradizione dottrinale della Riforma l'appartenenza al corpo di Cristo celebrata nel battesimo è una ragione sufficiente per celebrare insieme la Cena/Eucaristia. Poiché non sono i ministri della Chiesa, ma è Gesù Cristo stesso a chiedere di celebrare la memoria della sua donazione salvifica per noi nella comunità riunita per il pasto, non si deve escludere chi confessa Gesù Cristo nella fede e nel battesimo.

In questo invito aperto dei battezzati alla Cena/Eucaristia non viene tolto il carattere della celebrazione liturgica come pasto in comunione, ma vengono piuttosto determinati in modo diverso i confini della comunione: alla comunione appartengono tutti i battezzati, perché il battesimo fonda l'appartenenza a Gesù Cristo e la comunione al corpo di Cristo.

10. I matrimoni e le famiglie che uniscono fedeli di diverse confessioni sono un segno di speranza per l'ecumenismo. Sono un luogo che mostra pastoralmente in modo concreto i principi teologici fondamentali di fronte alle sfide del nostro tempo. La comunione della fede fondata nel battesimo viene rafforzata nel matrimonio e diventa operante nella vita quotidiana. Le prime testimonianze della tradizione mostrano la comunione del matrimonio come «Chiesa domestica». Lo *status* ecclesiale della comunità di vita fondata nella fede comune in Gesù Cristo può essere motivato con argomenti teologici.

11. Il riconoscimento reciproco del battesimo, come è espresso nella *Dichiarazione di Magdeburgo* (2007), implica delle conseguenze ecclesologiche e può essere compreso come un passo intermedio sulla

strada verso la comunione delle Chiese. Poiché il battesimo fonda la loro partecipazione come membri al corpo di Cristo, i battezzati sono introdotti nell'unità con Gesù Cristo e in essa nell'unità con il suo popolo. L'«accordo fondamentale sul battesimo» è più forte delle differenze nella comprensione della Chiesa. Analogamente bisogna dire che la Cena/Eucaristia collega con Gesù Cristo e che coloro che la celebrano vengono uniti con Cristo e al tempo stesso con il suo popolo di tutti i tempi e di tutti i luoghi. Perciò è serio chiedersi se la comune «comprensione di fondo» che si può riconoscere riguardo alla Cena/Eucaristia non autorizzi a rivolgersi vicendevolmente l'invito a parteciparvi.

8. Parere per la partecipazione alla celebrazione della Cena/Eucaristia

1. Il Gruppo di lavoro ecumenico di teologi evangelici e cattolici considera teologicamente fondata la pratica della partecipazione reciproca alla celebrazione della Cena/Eucaristia nel rispetto delle tradizioni liturgiche altrui. Essa è pastoralmente opportuna specialmente nella situazione di famiglie di confessione mista. Sia in vista del caso singolo sia anche come normativa generale, nessuno può accontentarsi delle soluzioni finora esistenti. Questo parere implica il riconoscimento delle rispettive forme liturgiche, nonché dei servizi di presidenza, così come dati dalla comunità che celebra e invita alla celebrazione, in nome di Gesù Cristo, battezzati di altre confessioni.

Non si auspica una nuova forma concordata di liturgia eucaristica al di là delle tradizioni cresciute nel corso della storia. Nella prassi da noi proposta si presuppone il riconoscimento del battesimo come vincolo sacramentale della fede e come presupposto nella partecipazione. Sulla base di questo presupposto possono essere rispettate anche quelle autorità per le quali si prega nella Chiesa cattolica romana (ossia i vescovi del luogo e il papa). Una tale pratica dell'invito a tradizioni già vissute include che in futuro si proseguano i dialoghi ecumenici per continuare a cercare risposte alla domanda sulla forma dell'unità visibile piena della Chiesa di Gesù Cristo nel tempo terreno e negli ambienti di vita degli uomini.

Noi basiamo il nostro parere su argomentazioni di teologia biblica, storia, teologia sistematica e teologia pratica, che qui sono state presentate in dettaglio. Al riguardo, sono preminenti le considerazioni che seguono.

2. Oggi il contenuto delle celebrazioni della Cena/Eucaristia può essere descritto in modo condiviso a

livello ecumenico. Il loro fondamento e il loro scopo sono identici. Noi celebriamo nella speranza pasquale la memoria fondata da Gesù Cristo stesso della sua vita e morte redentrice per noi in un'azione liturgica, nella quale la sua presenza diventa sperimentabile ed efficace nella forza dello Spirito Santo nella Parola proclamata e nel pasto. Perciò le parole di Gesù sul pane e sul vino (*verba testamenti*) sono al centro della liturgia eucaristica: i cristiani annunciano la morte di Gesù, credono che egli viva e sperano che egli venga per la salvezza del mondo. La disponibilità interiore dei credenti a celebrare il mistero rivelato da Dio, di poter riconciliare chi è disponibile alla conversione e alla penitenza, è una componente costitutiva in tutte le liturgie confessionali, anche se la forma concreta varia.

3. In molti dialoghi ecumenici si è approfondito il riconoscimento che i diversi contenuti teologici e le diverse forme delle celebrazioni liturgiche della Cena/Eucaristia non devono essere un ostacolo per la reciproca partecipazione alle celebrazioni di questo mistero sacramentale. Alcuni testi magisteriali nella tradizione cattolica romana riconducono per lo più la separazione alla tavola del Signore a differenze nella comprensione della presidenza ministeriale. A tal riguardo s'invoca la salvaguardia della partecipazione all'invio apostolico. Nel frattempo in numerosi dialoghi ecumenici nazionali e internazionali si è potuta raggiungere una comprensione comune e differenziata della successione apostolica, che permette di considerare il ministero legato all'ordinazione nelle sue diverse forme confessionali come apostolicamente fondato.

Negli scritti del Nuovo Testamento con il termine «apostoli» non si indicano solo i dodici apostoli, ma anche i testimoni e le testimoni del Cristo risorto. La supposizione di una catena ininterrotta di imposizioni delle mani dagli apostoli fino a oggi è motivata fin dall'inizio in senso apologetico e non può essere dimostrata storicamente.

Il legame fra l'origine apostolica e la vita di fede delle comunità cristiane di oggi avviene nella forza dello Spirito Santo e viene preservato da essa. Avviene attraverso la proclamazione del Vangelo conforme alla Scrittura in parola e sacramento in forza dello Spirito di Dio. Anche oggi, ogni ministero della Chiesa deve essere provato in base al soddisfacimento o meno dei criteri dell'azione dello Spirito promessa nell'esercizio del servizio: la comunità cristiana deve essere edificata e fortificata, le coscienze devono essere consolte, i bisognosi devono restare bene in vista e la speranza pasquale deve essere rinforzata.

Corrisponde all'attuale comprensione ecumenica l'attribuzione di una particolare importanza nella valutazione di questi criteri al ministero sovra-comuni-

tario della supervisione (*episkope*), sia esso ordinato in modo personale o in modo presbiterale-sinodale. La cura che già oggi nell'ecumene si presta alla formazione, promozione e scelta delle vocazioni spirituali, nonché all'affidamento del ministero nell'ordinazione con la preghiera e l'imposizione delle mani a tutela della proclamazione del Vangelo, autorizza ad aver fiducia nel fatto che i partner ecumenici, quando affidano il ministero, sono consapevoli della loro responsabilità davanti a Dio (8.4).

La sensibilità ecumenica richiede che nella configurazione delle celebrazioni liturgiche si tenga conto, per quanto possibile nel senso della propria tradizione, delle esigenze delle altre confessioni. In questo contesto possono influire nella prassi le conoscenze acquisite nei dialoghi ecumenici. I due gesti del pasto, che Gesù ha istituito, devono essere compresi come una doppia azione fortemente espressiva attraverso la quale viene rappresentata la sua volontà di alleanza nonostante i peccati degli uomini. Corrisponde alla volontà di Gesù che tutti coloro che celebrano il pasto mangino il pane spezzato e bevano dall'unico calice.

Secondo la convinzione ecumenica, la presenza di Gesù Cristo è promessa per i doni del pasto fin quando è riconoscibile il loro uso conforme all'istituzione; di conseguenza è fondato anche l'accurato trattamento dei doni rimasti al termine del pasto. Singole preghiere liturgiche devono essere esaminate per evitare la possibilità che si fraintenda il termine sacrificio; non deve sorgere l'impressione che sia la comunità cristiana a offrire Gesù Cristo a Dio, perché è Dio che apprezza i doni – materiali e spirituali – della comunità per farli servire alla celebrazione della donazione della vita di Gesù Cristo. Nell'ecumenismo del futuro sarà utile mettersi d'accordo su una precisazione vincolante e concordare su determinate regole fondamentali della prassi liturgica.

4. Molti battezzati sono caratterizzati dalla propria tradizione confessionale, per cui praticamente non conoscono il modo in cui viene celebrata la Cena/Eucaristia in altre Chiese. La celebrazione di questo sacramento può essere considerata non solo come un vertice della vita di fede nella comunicazione delle Chiese già esistente. L'esperienza depone a favore del fatto che sperimentare la comunione eucaristica nella celebrazione della Cena è anche una sorgente di speranza nel cammino verso la meta voluta da Dio: la piena unità visibile della Chiesa nel presente del regno di Dio. Nel cammino verso di essa le persone già collegate sacramentalmente nel battesimo possono attingere forza nella celebrazione del pasto per confermare la loro vita quotidiana, nonché trovare incoraggiamento per il servizio al prossimo nel mondo.