

SAGGI DI TEOLOGIA EUCARISTICA ORTODOSSA

SOMMARIO: I. L'ECCELLENZA DELL'EUCARISTIA RISPETTO AGLI ALTRI SACRAMENTI – II. UNA COMPrensione A PARTIRE DALLA CELEBRAZIONE: 1. *Valore figurativo dei gesti liturgici nel Commento di Cabasilas*; 2. *L'interpretazione simbolico-reale di Zizioulas e Schmemmann*; 3. *L'attuale prassi celebrativa ortodossa: problemi aperti* – III. «SACRAMENTO DELLA MEMORIA» E COMPrensione DEL SACRIFICIO NELL'ORIZZONTE DEL REGNO: 1. *Nel testo di Schmemmann*; 2. *Nel testo di Zizioulas*; 3. *Oltre le visioni riduttive del sacrificio* – IV. EUCARISTIA E CHIESA: 1. *Nel Commento di Cabasilas*; 2. *Nel testo di Schmemmann*; 3. *Nel testo di Zizioulas* – V. LA QUESTIONE DELL'EPICLESÌ E LA CRITICA ALLA TRANSUSTANZIAMENTO: 1. *Nel Commento di Cabasilas*; 2. *Nei testi di Zizioulas e Schmemmann*; 3. *La critica alla dottrina della transustanziazione* – VI. CONCLUSIONE

Il contributo che proponiamo è il frutto del lavoro svolto nell'ambito di un seminario di studio¹, che ha avuto come obiettivo la presentazione degli aspetti fondamentali della riflessione teologica ortodossa sull'eucaristia, a partire dal confronto con alcuni testi particolarmente significativi, introdotto da un accostamento analitico alle liturgie di Basilio e Giovanni Crisostomo².

¹ Il seminario dal titolo «Saggi di teologia eucaristica ortodossa», svoltosi nel corso del primo semestre dell'anno scolastico 2006-2007, è stato proposto agli alunni di IV teologia del Seminario di Venegono Inferiore dai docenti che firmano questo contributo. Ad esso hanno attivamente partecipato Bonazzoli Davide, Boscolo Oscar, Brambilla Paolo, Citterio Andrea, Fossati Luca, Giorgetti Gabriele, Mazzacchi Nazzeno, ciascuno dei quali, mettendo per iscritto il testo dell'intervento svolto, ha offerto materiale prezioso per la redazione del presente contributo.

² Un breve commento al testo delle due anafore si trova in L. BOUYER, *Eucarestia. Teologia e spiritualità della Pregbiera eucaristica*, Elle Di Ci, Leumann (Torino) 1992², 286-308. Per l'anafora di Basilio, cf H. PAPROCKI, *Le mystère de l'Eucharistie. Genèse et interprétation de la liturgie eucharistique byzantine*, Cerf, Paris 1993, 339-346; M. JUGIE, «L'épiclesse et le mot ANTIPTYCHON de la Messe de Saint Basile», *Échos d'Orient* 9 (1906) 193-198. Per l'anafora di Giovanni Crisostomo, cf C. GIRAUDO, *In unum corpus. Trattato mistagogico sull'Eucarestia*, San Paolo, Cinisello Balsamo

Oltre alle opere «classiche» di N. Cabasilas³, sono stati presi in esame contributi di S. Bulgakov⁴, A. Schmemmann⁵ e I. Zizioulas⁶, autori

2001, 331-336; J. MATÉOS, «L'action du Saint-Esprit dans la liturgie dite de s. Jean Chrysostome», *Proche-Orient Chrétien* 9 (1959), 193-208; R. TAFT, «The fruits of communion in the anaphora of St. John Chrysostom», in I. SCICOLONE (ed.), *Psallendum. Miscellanea di studi in onore del prof. Jordi Pinell i Pons, O.S.B.* (= *Analecta Liturgica* 105), Pontificio Ateneo S. Anselmo, Roma 1992, 275-302. Di grande interesse sono inoltre i seguenti contributi: R. TAFT, «La questione dell'epiclesi alla luce delle tradizioni ortodossa e cattolica della *lex orandi*», in ID., *A partire dalla liturgia. Perché è la liturgia che fa la Chiesa*, Lipa, Roma 2004, 312-345; ID., «Per una comprensione dell'oblazione dell'anafora bizantina», in ID., *A partire dalla liturgia*, 285-311.

³ N. CABASILAS, *La vita in Cristo*, Città Nuova, Roma 1994; ID., *Explication de la divine liturgie* (= *Sources Chrétiennes* 4bis), Cerf, Paris 1967 [tr. it.: *Commento della divina liturgia*, Messaggero, Padova 1984]. Nicola Cabasilas nasce a Tessalonica, probabilmente nel 1322, da una famiglia di nobili proprietari terrieri. Inizia gli studi nella sua città natale e li prosegue a Costantinopoli, dove i suoi interessi culturali spaziano dall'astronomia alla filosofia, dal diritto alla teologia, con l'approfondimento della conoscenza della Scrittura e dei Padri. Direttamente coinvolto nel contrasto tra Giovanni V Paleologo e Giovanni Cantacuzeno, proclamatosi imperatore nel 1341, Cabasilas è schierato dalla parte di quest'ultimo. La sua carriera politica si conclude quando, nel 1354, il Cantacuzeno si ritira sul monte Athos. Il resto della sua vita è avvolto dall'oscurità. L'ultima testimonianza a suo riguardo risale al 1391.

⁴ S. BULGAKOV, «L'eucaristia», in ID., *Il santo Graal. L'eucaristia*, Lipa, Roma 2005, 45-99; traduce l'articolo «Eucharisticeskij dogmat» [Il dogma eucaristico], *Put'* 20 (1930) 3-46; 21 (1930) 3-33. Nato a Livny, in Russia, nel 1871, dopo un'intensa vita religiosa nell'infanzia, Sergej Bulgakov passa attraverso una crisi che lo travaglierà fin verso i trent'anni. Studente alla facoltà di giurisprudenza dell'Università di Mosca, si lascia affascinare dal marxismo. Anche grazie agli scritti di Solov'ëv, riscopre la fede e, in campo filosofico, si avvicina all'idealismo. Deputato «socialista cristiano» alla seconda Duma nel 1907, sacerdote nel 1918, viene espulso dall'Unione Sovietica nel 1922. Dopo un breve soggiorno a Costantinopoli e a Praga, nel 1925 giunge a Parigi, dove insegna all'Istituto *Saint-Serge* e dove muore nel 1944. È nel periodo parigino che il suo pensiero giunge a maturazione, esprimendosi nella grande trilogia: *L'Agnello di Dio* (1933) sulla cristologia, *Il Paraclito* (1936) sulla pneumatologia e la dottrina trinitaria, *La sposa dell'Agnello* (1945) sulla protologia, l'antropologia, l'ecclesiologia e l'escatologia.

⁵ A. SCHMEMMANN, *L'Eucaristia sacramento del regno*, Qiqajon, Magnano 2005. Nato a Tallin, in Estonia, da emigrati russi poi riparati in Francia, Alexander Schmemmann frequenta l'Istituto *Saint-Serge* di Parigi, dove segue, tra gli altri, i corsi di Sergej Bulgakov. Ordinato prete nel 1946, insegna Storia della Chiesa all'Istituto *Saint-Serge*, prima di occupare la cattedra di Liturgia al *St. Vladimir Orthodox Seminary* di New York, di cui diventa decano nel 1962. Osservatore al Concilio Vaticano II, è stato uno dei predicatori più ascoltati della Chiesa ortodossa negli Stati Uniti. Un mese prima della morte, avvenuta il 13 dicembre 1983, termina il volume che consideriamo e che, quindi, resta una sorta di testamento.

⁶ I. ZIZIOULAS, *Eucaristia e regno di Dio*, Qiqajon, Magnano 1996. Ioannis Zizioulas, nato nel 1931 a Katafigiò in Macedonia, frequenta la facoltà di teologia prima a Salonico poi ad Atene. Completa gli studi teologici a Bossey e poi ad Harvard (USA), dove ha come professore di patrologia G. Florovskij. Docente prima negli Stati Uni-

generalmente riconosciuti come esponenti della teologia «neo-ortodossa»⁷. L'intento di queste note è semplicemente quello di puntualizzare alcune tematiche che la lettura ha fatto emergere e che ci sembrano rilevanti sotto il profilo sistematico e liturgico⁸: ci riferiamo in particolare al primato dell'eucaristia rispetto agli altri sacramenti (I.), alla comprensione del senso dell'eucaristia a partire dalla sua struttura celebrativa (II.), ai temi della memoria e del sacrificio, riletti in chiave escatologica (III.), al rapporto tra eucaristia e chiesa (IV.) ed infine alla questione più specifica dell'epiclesi, che consideriamo in rapporto con la critica che soprattutto Bulgakov muove nei confronti della dottrina della transustanziazione (V.).

I. L'ECCELLENZA DELL'EUCARISTIA RISPETTO AGLI ALTRI SACRAMENTI

Il tema emerge in particolare ne *La vita in Cristo*, dove Cabasilas costantemente presenta i misteri nell'ordine che va dal battesimo all'unzione all'eucaristia, qualificati rispettivamente come conformazione a Cristo (il battesimo), comunicazione delle energie dello Spirito (il *míron*) e pieno possesso di Cristo (l'eucaristia). La costante collocazione dell'eucaristia al vertice dei misteri di iniziazione non è quindi solo una forma di ossequio nei confronti di una prassi tradizionale tuttora viva in Oriente, ma dipende dall'interpretazione di tale prassi in prospettiva cristologica. Nell'eucaristia, infatti, la relazione con Cristo acquista tutta la sua profondità: «oltre l'eucaristia non

ti, poi ad Atene, Edimburgo, Glasgow, Londra e Salonicco, insieme all'attività accademica si occupa di ecumenismo, rappresentando il patriarcato di Costantinopoli in vari organismi ecumenici e specialmente nel dialogo ufficiale con la Chiesa cattolica. Nel 1986 è eletto metropolita di Pergamo e riceve tutti i gradi sacerdotali.

⁷ Cf T. PAVLOU, «L'eucaristia, *koinonia* piena secondo la teologia neo-ortodossa», in «*Ecce ascendimus Jerosolymam*» (Lc 18, 31). *Miscellanea di studi offerti per il 75° dello Studentato Teologico Salesiano in Terra Santa e il Centenario dell'Ispettorato salesiano del Medio Oriente*, LAS, Roma 2003, 179-217.

⁸ Per un quadro globale della riflessione ortodossa sull'eucaristia, cf O. CLÉMENT, «*Maranà tha*. Note sull'eucaristia nella tradizione ortodossa», in *Eucharistia. Enciclopedia dell'Eucaristia*, EDB, Bologna 2004, 509-540; I. ASIMAKIS, «Chiesa ed eucaristia nella teologia greca ortodossa attuale», *Studia Patavina* 53 (2006) 459-482. Per un'introduzione generale all'ortodossia, cf J. MEYENDORFF, *La teologia bizantina. Sviluppi storici e temi dottrinali*, Marietti, Casale Monferrato 1984; B. PETRÀ, *La Chiesa dei Padri. Breve introduzione all'Ortodossia*, EDB, Bologna 1998; K.C. FELMY, *La teologia ortodossa contemporanea. Una introduzione*, Queriniana, Brescia 1999; O. CLÉMENT, *La Chiesa ortodossa*, Queriniana, Brescia 2005.

c'è più nulla cui tendere»⁹, poiché «qui è l'ultimo termine di ogni umano desiderio»¹⁰.

Poiché però ogni mistero si configura come partecipazione al dono di grazia presente nell'eucaristia, essa è non solo culmine, ma anche fonte dell'economia sacramentale:

L'eucaristia sola fra tutti i sacramenti conferisce la perfezione agli altri misteri: agisce con essi nell'atto stesso del loro conferimento perché non potrebbero iniziare perfettamente senza di essa, e agisce ancora a iniziazione avvenuta in coloro che sono stati iniziati, quando sia necessario far risplendere di nuovo in essi il raggio infuso dai misteri e oscurato dalla tenebra dei peccati. Infatti, far vivere di nuovo gli uomini che vengono meno e muoiono per i peccati, è effetto soltanto della sacra mensa¹¹.

Il tema è affrontato in particolare in relazione all'iniziazione e alla penitenza. Sul primo versante, Cabasilas riporta il parere dello Pseudo Dionigi, secondo cui «le stesse sacre iniziazioni non possono iniziare perfettamente né produrre i loro effetti, se non si aggiunge ad esse il sacro convito»; d'altra parte, «hanno bisogno del sangue della nuova alleanza e del corpo immolato coloro che dopo il battesimo hanno peccato e cercano di tornare in grazia con fatiche e con lacrime, poiché nulla giova senza questo corpo e questo sangue»¹². Né l'iniziazione né la penitenza, dunque, trovano in se stesse la ragione della propria efficacia, bensì la ricevono dal convito eucaristico cui esse introducono (nel caso dell'iniziazione) o re-introducono (nel caso della penitenza). L'eucaristia è dunque efficace in ordine alla remissione dei peccati, indicata come «l'effetto principale dei doni divini»¹³; un effetto che – per così dire – l'eucaristia realizza attraverso l'iniziazione, quando si tratta di un uomo peccatore, e attraverso la penitenza, quando si tratta di un cristiano peccatore. In altri termini, l'efficacia dell'eucaristia in ordine alla remissione dei peccati non toglie spazio all'iniziazione e alla penitenza, che appartengono «all'ordine delle disposizioni previe richieste per potersi accostare alla mensa eucaristica, che sola opera in pienezza»¹⁴.

⁹ N. CABASILAS, *La vita in Cristo*, 184.

¹⁰ N. CABASILAS, *La vita in Cristo*, 187-188.

¹¹ N. CABASILAS, *La vita in Cristo*, 189.

¹² N. CABASILAS, *La vita in Cristo*, 195. Ed ancora più sotto: «Certo, fra i sacri misteri, uno in particolare [la confessione] scioglie da ogni condanna presso Dio giudice coloro che si pentono dei propri peccati e si accusano ai sacerdoti, tuttavia nemmeno la confessione avrebbe efficacia se non si partecipasse al sacro convito», *ivi*.

¹³ N. CABASILAS, *Commento*, § 34, 192.

¹⁴ N. CABASILAS, *La vita in Cristo*, 211, n. 3. Il tema è ripreso laddove Cabasilas si chiede come mai, se l'eucaristia è il mistero più perfetto, appare meno potente del batte-

II. UNA COMPrensIONE A PARTIRE DALLA CELEBRAZIONE

«Secondo la concezione ortodossa non è possibile sviluppare una teoria dei misteri scindendola dalla celebrazione consegnata dalla tradizione»¹⁵. La celebrazione dei sacramenti, quindi, precede e determina la riflessione su di essi. Questa prospettiva emerge nettamente sia dal *Commento della divina liturgia* di Cabasilas (1.), sia dai testi di Zizioulas e Schmemmann, pur nella diversità delle chiavi di lettura con cui il rito viene accostato (2.).

1. Valore figurativo dei gesti liturgici nel *Commento di Cabasilas*

Nel *Commento della divina liturgia* Cabasilas ripercorre passo passo tutto lo svolgimento della divina liturgia, spiegandone con dovizia di particolari i riti che la compongono. La chiave di lettura utilizzata nel corso della trattazione viene esplicitata nel § 1¹⁶. Fin dalle prime battute emerge il ruolo determinante riconosciuto alla «trasformazione» del pane e del vino nel corpo e nel sangue di Cristo:

Nella celebrazione dei santi misteri l'atto essenziale è la trasformazione degli elementi nel corpo e nel sangue divini; il significato è la santificazione dei fedeli, i quali, attraverso tali misteri, ricevono la remissione dei loro peccati, l'eredità dei cieli e tutto ciò che questo comporta¹⁷.

I riti e le preghiere che precedono e seguono la consacrazione hanno lo scopo di «preparare quest'atto e contribuire alla realizzazione del suo significato»¹⁸, cioè la santificazione dei fedeli. Se infatti

simo nel rimettere i peccati. In effetti, il battesimo distrugge anche il peccatore, perché è un uomo nuovo quello che emerge dal lavacro battesimale; l'eucaristia, invece, purifica il peccatore, ma non lo annega, poiché è impossibile che il battezzato venga rigenerato una seconda volta. L'effetto più radicale che il battesimo sembra avere in rapporto al peccato è quindi legato alla sua funzione di introdurre all'eucaristia: in realtà, questa risulta senz'altro superiore, in quanto data ai già battezzati, che fanno uno sforzo personale di purificazione per accedervi. In sintesi: «Se anche negli altri misteri ci è dato di trovare il Cristo, in essi però incominciando a riceverlo ci prepariamo a poter essere con lui; qui invece ci è già concesso di possederlo e di essere uniti a lui perfettamente»: N. CABASILAS, *La vita in Cristo*, 216. Pare innegabile una convergenza con la riflessione di Tommaso, che definisce l'eucaristia *finis et consummatio omnium sacramentorum*: cf *Summa Theologiae*, III, q. 63, a. 3.

¹⁵ K.C. FELMY, *La teologia ortodossa*, 258.

¹⁶ Quanto detto nel § 1 viene sinteticamente riproposto in N. CABASILAS, *Commento*, § 16, 115-118.

¹⁷ N. CABASILAS, *Commento*, § 1, 55.

¹⁸ N. CABASILAS, *Commento*, § 1, 55.

la santificazione è opera totalmente gratuita di Dio, all'uomo tocca parteciparvi, custodendo «tutte le cose sante» donate da Dio. È dunque necessario che ai divini misteri si accostino persone ben disposte e preparate, in grado di riceverne gli effetti. Tale preparazione è inscritta nell'ordinamento stesso del rito sotto un duplice profilo: da un lato, preghiere, salmodie ed insegnamenti delle Scritture inducono sacerdote e popolo alla virtù; dall'altro, i gesti liturgici significano «l'intera economia dell'opera redentrice», poiché in essi «vediamo rappresentato Cristo, le opere ch'egli ha compiuto e le sofferenze patite per noi»¹⁹. Né i gesti liturgici si limitano a significare l'economia salvifica attraverso le parole; piuttosto la mettono in scena sotto i nostri occhi, in modo che, attraverso la vista, la rappresentazione dell'opera salvifica venga impressa in noi più efficacemente, suscitando nelle anime un sentimento di ammirazione:

Ammirando così l'ineffabile novità dell'opera salvifica, meravigliati per l'abbondanza delle divine misericordie, noi ci sentiamo indotti a venerare chi sino a tanto ha avuto pietà di noi, colui che ci ha salvati a sì grande prezzo. A lui affideremo le nostre anime, a lui offriremo la nostra vita e accenderemo i cuori al fuoco del suo amore. Così preparati, possiamo in tutta sicurezza e assiduità prendere contatto con il «braciere» dei solenni misteri²⁰.

L'indubbia suggestione di queste parole non impedisce di notare che la chiave di lettura utilizzata per interpretare i gesti liturgici è di tipo fondamentalmente allegorico: come in una sorta di «drammatizzazione», i vari riti che si snodano nel corso della celebrazione mettono sotto gli occhi dei fedeli lo svolgersi dell'azione salvifica di Cristo, suscitando in essi l'atteggiamento spirituale che consente di prendere contatto fruttuosamente con i santi misteri, ricevendone la santificazione.

Rilevante per comprendere il modo in cui Cabasilas legge la celebrazione è pure la comprensione della categoria di «commemorazione», che egli introduce fin dal primo paragrafo, laddove scrive:

La consacrazione degli elementi, che è lo stesso sacrificio, commemora la morte del Salvatore, la sua risurrezione e la sua ascensione, poiché essa trasforma i

¹⁹ N. CABASILAS, *Commento*, § 1, 58. «Per ciò che riguarda le cerimonie compiute nella liturgia eucaristica, [...] ognuna di esse va rapportata all'economia dell'opera salvifica. Il loro scopo è quello di metterci di fronte allo spettacolo della divina economia, affinché le nostre anime siano santificate, e noi, di conseguenza, resi idonei a ricevere i sacri doni»: N. CABASILAS, *Commento*, § 1, 62.

²⁰ N. CABASILAS, *Commento*, § 1, 64.

preziosi doni nel vero corpo del Signore, protagonista di tutti questi misteri: crocifisso, risorto e asceso al cielo²¹.

La frase non consente di chiarire se la commemorazione attuata dalla consacrazione abbia la pregnanza del *memoriale* biblico, in grado di riattualizzare gli eventi commemorati, oppure si risolva in un puro ricordo soggettivo. La categoria di commemorazione viene più ampiamente introdotta poco più avanti, laddove sono illustrati i riti della *próthesis*. In quel contesto, Cabasilas precisa che tutta la celebrazione è compiuta in memoria del Signore e si chiede:

Ma di quale commemorazione si tratta? In che modo, nella liturgia, faremo memoria del Signore? Quali sue azioni, quali momenti della sua vita dobbiamo rievocare? Che cosa di lui dovremo ricordarci? [...] Dobbiamo ricordare i fatti che non sembrano significare altro che debolezza: la croce, la passione, la morte – ecco gli avvenimenti ch'egli ci chiede di ricordare²².

L'impressione è che la commemorazione sia qui intesa come un semplice ricordo, una rievocazione nella quale il pensiero si volge agli eventi del passato. L'impressione trova conferma quando Cabasilas chiarisce che lo scopo di questa commemorazione è quello di tener vivo il ricordo di ciò che il Signore ha fatto nella sua passione, onde evitare l'ingratitudine di coloro che, grazie alla passione, hanno ricevuto salvezza. In questo quadro, egli introduce un parallelo tra l'incisione dei simboli della passione sul pane e l'iscrizione sulle stele delle gesta degli eroi²³.

A differenza di quanto accade nei riti della *próthesis*, la commemorazione che ha luogo nella consacrazione ha un suo realismo: la consacrazione degli elementi, infatti, rende veramente presente *il corpo crocifisso, risorto e asceso al cielo*; essa, dunque, commemora la croce, la risurrezione e l'ascensione, in quanto rende presente Colui che ha vissuto questi eventi. I testi non consentono però di pensare ad una rappresentazione/riattualizzazione degli eventi in questione²⁴.

²¹ N. CABASILAS, *Commento*, § 1, 59.

²² N. CABASILAS, *Commento*, § 7, 80.

²³ N. CABASILAS, *Commento*, § 9, 83-84.

²⁴ Solo in rapporto alla presenza del corpo e sangue di Cristo e non alla presenza dell'evento salvifico si può condividere il giudizio secondo cui, rispetto al simbolismo dello Pseudo Dionigi, Cabasilas rappresenta un passo in avanti verso il realismo sacramentale: J. MEYENDORFF, *La teologia bizantina*, 131-134.

Il valore puramente rappresentativo/raffigurativo dei simboli liturgici emerge anche dal modo in cui Cabasilas parla dell'effetto della consacrazione:

Dette queste parole [quelle dell'epiclesi], il sacro rito è compiuto, i doni sono consacrati, il sacrificio è completo: la grande Vittima, la divina Oblazione, immolata per la salvezza del mondo, giace ora sull'altare. Non è più pane, sin qui simbolo (τύπος) del corpo del Signore e semplice offerta che reca in sé l'immagine della vera oblazione, o che contiene, come in un quadro, la rappresentazione della passione, ma è la stessa vera Vittima, il medesimo corpo del Signore infinitamente grande, il corpo che ha realmente ricevuto tutti quegli oltraggi, quegli insulti, i colpi, il corpo che è stato crocifisso, immolato [...]. Contemporaneamente, il vino è diventato quello stesso sangue colato da questo corpo purissimo. Ed è proprio questo corpo, con questo sangue, formato dallo Spirito Santo e nato dalla Vergine santa, che è stato seppellito, che il terzo giorno è risorto, che è asceso al cielo e che si è assiso alla destra del Padre²⁵.

Colpisce la forza con cui è affermata l'identità che la trasmutazione stabilisce tra il pane e vino consacrati ed il corpo e sangue storici di Cristo, con il conseguente rifiuto di un'interpretazione dei doni eucaristici in termini simbolico-rappresentativi: in seguito alla trasmutazione, il pane non è più semplicemente «simbolo del corpo del Signore», «immagine della vera oblazione», «rappresentazione della passione»; esso è divenuto «la stessa vera Vittima, il medesimo corpo del Signore», mentre «il vino è diventato quello stesso sangue colato da questo corpo purissimo». Affermazioni di questo tipo evidentemente presuppongono una comprensione del simbolo in termini puramente figurativi; comprensione, pertanto, del tutto inadeguata ad esprimere la realtà dell'eucaristia²⁶.

2. *L'interpretazione simbolico-reale di Zizioulas e Schmemmann*

Anche nei contributi di Zizioulas e Schmemmann l'intento è quello di comprendere l'eucaristia a partire dalla sua concreta struttura celebrativa. Se però in Cabasilas il rilievo dato alla consacrazione finisce per ridimensionare il valore degli altri riti e preghiere, Zizioulas dichiara che «il mistero della trasformazione dei doni e della "pre-

²⁵ N. CABASILAS, *Commento*, § 27, 161-162.

²⁶ Ci sono altri passi nei quali questo modo di considerare il simbolo in contrapposizione alla realtà emerge chiaramente: «Trattandosi *non* di un sacrificio figurato o di un sangue simbolico (οὐ τύπος θυσίας οὐδὲ ἁμαρτοῦ εἰκὼν)»: N. CABASILAS, *Commento*, § 32, 183. «I santi misteri rappresentano la Chiesa *non come simboli*»: N. CABASILAS, *Commento*, § 38, 205.

senza reale» di Cristo non possono essere separati ed esaminati singolarmente», ma vanno considerati «come un'unità organica con tutte le basilari azioni liturgiche»²⁷. In questa linea, per Schmemmann, dal riconoscimento del canone come parte «principale» della Liturgia²⁸ non deriva la conclusione che le altre parti siano sostanzialmente inutili per comprendere l'eucaristia: essa è infatti un insieme organico, «nel quale tutte le parti, ciascuna nel suo ordine e con la sua struttura, [...] ci rivelano il significato [...] di ciò che viene operato»²⁹.

Ben diversa da quella di Cabasilas è soprattutto la comprensione del simbolo che emerge dai testi dei due Autori contemporanei. «Nella liturgia il simbolismo non è parabolico o allegorico: è iconico, nel senso attribuito all'icona dai padri della chiesa, icona che significa partecipazione di contenuto ontologico al prototipo»³⁰ – dichiara in maniera assai netta Zizioulas. È però Schmemmann ad approfondire la portata dell'autentico simbolismo, che egli contrappone al simbolismo figurativo, legato ad una nozione fuorviante di simbolo, identificato con la figura in senso puramente rappresentativo e pertanto opposto a ciò che è reale³¹. L'applicazione di questa visione del simbolismo alla Liturgia riduce la gran parte dei gesti liturgici a semplici ornamenti, che si aggiungono con funzione puramente decorativa a quei due o tre momenti che costituiscono la realtà del sacramento. Questa visione, però, non corrisponde né al significato originale del simbolo, né al modo in cui la tradizione liturgica della chiesa si riferisce a questa nozione.

La funzione primordiale del simbolo non è quella di raffigurare (cosa che presuppone l'assenza di ciò che viene raffigurato), ma di *rivelare* e di far partecipare a ciò che viene rivelato [...]. Secondo la concezione antica, il simbolo è manifestazione e presenza di qualcos'altro, ma precisamente in quanto altro, cioè come una realtà che, in quelle particolari circostanze, non può essere rivelata se non attraverso il simbolo³².

²⁷ I. ZIZIOULAS, *Eucaristia e regno di Dio*, 73-74.

²⁸ «Nel testo [di Schmemmann], la parola Liturgia è scritta con la maiuscola quando si tratta della liturgia eucaristica per distinguerla dagli uffici e dal culto in generale, dato che gli ortodossi chiamano così l'eucaristia»: K. ANDRONIKOV, «Postfazione», in A. SCHMEMMANN, *L'Eucaristia. Sacramento del Regno*, 337-340: 340.

²⁹ A. SCHMEMMANN, *L'Eucaristia. Sacramento del Regno*, 217.

³⁰ I. ZIZIOULAS, *Eucaristia e regno di Dio*, 30.

³¹ «Là dove si ha a che fare con una realtà, il simbolo è inutile; e, inversamente, c'è simbolo là dove non c'è realtà»: A. SCHMEMMANN, *L'Eucaristia. Sacramento del Regno*, 36. Significativo il fatto che, sul tema del simbolo, venga citato tra l'altro O. CASEL, *Il mistero del culto cristiano*, cit. in A. SCHMEMMANN, *L'Eucaristia. Sacramento del Regno*, 35, n. 4.

³² A. SCHMEMMANN, *L'Eucaristia. Sacramento del Regno*, 47.

L'identità del simbolo si caratterizza per il fatto che esso

riunisce due realtà: quella empirica, o visibile, e quella spirituale, o invisibile, non a livello logico (questo significa quello), né in modo analogico (questo rappresenta quello), e neppure secondo una relazione causale (questo è causa di quello), ma in modo epifanico [...]. Una realtà ne rivela un'altra, ma ciò avviene solo nella misura in cui il simbolo stesso entra in contatto con la realtà spirituale, è capace di incarnarla³³.

D'altra parte, quella che si rivela e si incarna nel simbolo non è la totalità della realtà spirituale: il simbolo, dunque, non esaurisce la realtà spirituale che esso simbolizza. È questa nozione ontologica ed epifanica di simbolo che viene assunta come chiave di lettura della celebrazione nel suo complesso, all'interno della quale ogni atto sacramentale ed ogni rito sono trasfigurati dallo Spirito in ciò di cui sono simboli reali³⁴.

Con altrettanto realismo, Schmemmann delinea l'identità della «commemorazione» o «memoria»³⁵. In quanto facoltà di risuscitare il passato e di conservarne la conoscenza, la memoria umana si rivela ambigua: da una parte, fa rivivere il passato; dall'altra, però, lo risuscita appunto come passato, come ciò che è assente dal presente. In Dio, invece, la memoria «designa la sua potenza provvidenziale, con la quale mantiene il mondo e lo vivifica. Si può quindi dire che vivere sia dimorare nella memoria di Dio e morire sia decadere da essa»; in ultima analisi, la memoria «è la vita che Dio ci dona, della quale «si ricorda»³⁶. A sua volta l'uomo, con il ricordo che custodisce di Dio, risponde alla memoria vivificante che Dio ha di lui. Il peccato, pertanto, si definisce come dimenticanza di Dio. La salvezza dell'uomo e del mondo consiste proprio nel ripristinare la memoria come energia vivificante. Tale salvezza trova compimento in Cristo: Egli è insieme sia l'incarnazione della memoria di Dio, sia «la manifestazione e il compimento perfetto della memoria umana di Dio»³⁷. Fin dalle origini, dunque, la fede cristiana è memoria di Cristo:

³³ A. SCHMEMANN, *L'Eucaristia. Sacramento del Regno*, 48.

³⁴ Questa visione realistica del simbolo traspare, ad esempio, nel commento al rito della *próthesis*: A. SCHMEMANN, *L'Eucaristia. Sacramento del Regno*, 140-149.

³⁵ L'oblio teologico della memoria porta proprio a concepire la Liturgia in chiave psicologica, cosa che fa fiorire rigogliosamente la riduzione di quest'ultima a un simbolismo illustrativo ed esteriore: A. SCHMEMANN, *L'Eucaristia. Sacramento del Regno*, 165.

³⁶ A. SCHMEMANN, *L'Eucaristia. Sacramento del Regno*, 167.

³⁷ A. SCHMEMANN, *L'Eucaristia. Sacramento del Regno*, 171-172.

L'oggetto della nostra commemorazione non è il passato, ma la persona stessa di Cristo, e questa memoria ci fa accedere alla sua vittoria sul tempo e sulla sua scomposizione in passato, presente e futuro, ci fa entrare non in un'eternità astratta e statica, ma nella vita che fa vivere³⁸.

L'ambito in cui si realizza in modo eminente questa essenza della commemorazione è la liturgia della chiesa. Fare memoria, grazie alla liturgia della chiesa, significa riconoscere ciò che è stato compiuto per noi: la creazione del mondo, la sua salvezza operata da Cristo e il regno di Dio che verrà nella gloria, ma che è già rivelato e donato in Cristo. Nella commemorazione, dunque, passato ed avvenire si intrecciano come dimensioni che vengono «trasformate nella nostra vita personale per fare di essa una vita in Dio»³⁹.

3. *L'attuale prassi celebrativa ortodossa: problemi aperti*

La lettura dei testi di Zizioulas e Schmemmann consente di accostare una visione teologica che, muovendo dalla celebrazione dei misteri, è capace di metterne in luce incongruenze e contraddizioni, evidenziando l'esigenza di porvi rimedio. Mostrando una notevole coscienza autocritica, Zizioulas riconosce lo smarrimento del «riferimento iconico agli *éschata*», a causa di interventi maldestri e manipolazioni che alterano il carattere escatologico della liturgia. La responsabilità di tali interventi è in gran parte da ascrivere ai vescovi che, «da custodi della tradizione apostolica», in molti casi sono diventati «spettatori, se non anche esecutori materiali, di tali maltrattamenti»⁴⁰.

Passando alle esemplificazioni, il metropolita di Pergamo osserva che, sebbene nella chiesa ortodossa «non sia concessa la celebrazione della liturgia senza la presenza dei laici, capita spesso che questi ultimi siano assenti o siano presenti, simbolicamente, in numero indegno di menzione»; una prassi del genere, dunque, «tutto rappresenta fuorché la sinassi escatologica in un medesimo luogo»⁴¹. Un ulteriore disagio nasce dalla constatazione di come sia di fatto disattesa la dimensione di movimento e di cammino, caratteristica della liturgia ortodossa:

³⁸ A. SCHMEMMANN, *L'Eucaristia. Sacramento del Regno*, 173.

³⁹ A. SCHMEMMANN, *L'Eucaristia. Sacramento del Regno*, 174.

⁴⁰ I. ZIZIOULAS, *Eucaristia e regno di Dio*, 22-23.

⁴¹ I. ZIZIOULAS, *Eucaristia e regno di Dio*, 24-25.

È un peccato che si crei l'impressione che nella liturgia tutto si compia staticamente. La soppressione degli ingressi costituisce una grande perdita liturgica. Certamente l'architettura del tempio che è prevalsa non consente più ai sacerdoti di entrare veramente, come nella chiesa antica. Possono tuttavia farlo i vescovi; addolora però il constatare come non lo facciano più: evidentemente hanno smesso di apprezzarne il significato⁴².

Da parte sua Schmemmann, benché contesti la dottrina latina della trasmutazione delle oblate per mezzo delle parole dell'istituzione, non si astiene dal sottolineare un paradosso, rilevabile su questo punto nella prassi liturgica ortodossa: malgrado l'unanime consenso sul fatto che la trasformazione delle offerte sia operata dall'epiclesi e non dalle parole dell'istituzione, sono proprio queste ultime (non l'epiclesi) ad essere proclamate ad alta voce dal presbitero, con l'adesione dell'assemblea, espressa dall'Amen solenne dopo ciascuna delle due formule⁴³.

Quasi al termine della sua trattazione, poi, Schmemmann elenca in modo esplicito quelli che egli ritiene difetti del rito della comunione, così come oggi è messo in atto nelle chiese ortodosse:

Il primo difetto [...] riguarda l'abbondanza dei simboli [...] secondo un simbolismo allegorico che attribuisce alla Liturgia un significato particolare per farne la rappresentazione di qualcosa che essa non è [...]. Le preghiere "segrete" presentano un secondo difetto: la maggior parte dei fedeli non sente né conosce le parole dell'eucaristia, e viene così privata di quel dono impagabile [...]. Altro elemento [...]: la separazione tra clero e laici al momento della comunione, separazione che ha avuto effetti tragici a livello di coscienza ecclesiale⁴⁴.

Ancora più grave è il fatto che, nella prassi ortodossa, la comunione non sia più connessa al sacrificio eucaristico, bensì soggetta alle esigenze spirituali dell'individuo ed al suo grado di preparazione a riceverla. Ciò contraddice il testo dell'anafora, che non opera alcuna distinzione tra i fedeli che si comunicano e quelli che non si comunicano: al contrario, dopo il congedo dei catecumeni, la celebrazione dell'eucaristia implica sia l'offerta del sacrificio sia la preparazione dei fedeli alla santa comunione. Separare le due dimensioni equivale a svalutare il senso del sacramento e rivela l'incapacità di cogliere in esso la manifestazione del regno di Dio e della vita nuova.

⁴² I. ZIZIOULAS, *Eucaristia e regno di Dio*, 30-31.

⁴³ Cf A. SCHMEMMANN, *L'Eucaristia. Sacramento del Regno*, 265. Sulla questione dell'epiclesi e del modo in cui Schmemmann la affronta, torniamo più ampiamente nel § V.2.

⁴⁴ A. SCHMEMMANN, *L'Eucaristia. Sacramento del Regno*, 333-334.

Nelle pagine conclusive, mentre plaude a quella che definisce una sorta di rinascita eucaristica, Schmemmann mette in guardia dai rischi di una deriva sacrale. A suo parere, il rinnovamento autentico deve iniziare da una teologia dei sacramenti che, superando gli schemi della scolastica e le categorie occidentali, sia in grado di mostrare che il cristianesimo è l'incontro gioioso con il regno di Dio⁴⁵. Il presupposto di tutte queste osservazioni è la persuasione che, stante il nesso indissolubile che lega eucaristia e chiesa, ogni carenza della Liturgia non può che ripercuotersi negativamente sulla fede e sulla vita della chiesa.

III. «SACRAMENTO DELLA MEMORIA» E COMPrensIONE DEL SACRIFICIO NELL'ORIZZONTE DEL REGNO

1. *Nel testo di Schmemmann*

Il tema della commemorazione è ripreso laddove Schmemmann presenta l'eucaristia come «sacramento della memoria» (cap. X). La considerazione frammentata che la teologia accademica e la scienza liturgica riservano alla preghiera eucaristica determina una duplice riduzione: il memoriale dell'ultima cena è ridotto al ricordo dell'istituzione del sacramento, intesa come conferimento alla chiesa del potere di convertire pane e vino in corpo e sangue di Cristo; in secondo luogo, il sacrificio offerto da Cristo – che l'eucaristia attualizza, in quanto memoriale sacramentale – viene riduttivamente identificato con la croce, la passione e la morte.

Quanto alla prima riduzione, nell'ultima cena Cristo non si è limitato a conferire il potere di mutare il pane e il vino; più radicalmente, ha istituito la chiesa come vita nuova e sacramento del regno. Ultima cena, chiesa ed eucaristia risultano dunque legate fra loro, in virtù del loro rapporto con il regno di Dio, «manifestato durante l'ultima cena, donato alla chiesa e commemorato nell'eucaristia, con la sua presenza ed efficacia»⁴⁶. Il regno di Dio – inteso come unione con Dio, sorgente della vita – è infatti il contenuto della fede cristiana, l'orizzonte, il senso e la sostanza della vita dei cristiani. Coerentemente, «l'eucaristia è il sacramento del Regno, l'ascesa della chiesa alla mensa del Signore, nel suo Regno»⁴⁷, tanto è vero che il simboli-

⁴⁵ A. SCHMEMMANN, *L'Eucaristia. Sacramento del Regno*, 331-332.

⁴⁶ A. SCHMEMMANN, *L'Eucaristia. Sacramento del Regno*, 277.

⁴⁷ A. SCHMEMMANN, *L'Eucaristia. Sacramento del Regno*, 45.

simo del regno ha dato alla Liturgia la sua struttura originaria e resta a tutt'oggi determinante.

Quanto all'identificazione del memoriale dell'ultima cena con la commemorazione della passione e morte del Signore, la chiesa non ha mai avuto dubbi sulla relazione tra l'ultima cena e le sofferenze volontariamente assunte da Cristo nella passione; ciò che viene messo in discussione non è dunque tale rapporto, quanto piuttosto la sua interpretazione teologica. Se infatti il memoriale ricorda la cena nella sua qualità di manifestazione e presenza del regno, l'eucaristia non può essere vista solo come mezzo per l'attualizzazione sacramentale del sacrificio del Golgota. È riduttivo soprattutto pensare il sacrificio esclusivamente in funzione del male e del peccato da cui, per suo tramite, gli uomini sono riscattati; un sacrificio dunque che, per sua natura, esige la sofferenza e, al limite, anche la morte. In realtà, la croce è divenuta il simbolo della nostra fede perché attraverso di essa il peccato è stato vinto, la morte è stata annientata e dalla croce si è irradiata la gioia della risurrezione. Ciò che ha trasformato la croce in una simile vittoria è l'amore di Cristo, quell'amore divino che nell'ultima cena Gesù ha rivelato essere la sostanza stessa del regno di Dio. Nell'anamnesi eucaristica, la croce è ricordata insieme al sepolcro, alla risurrezione, all'ascensione, alla sessione alla destra del Padre, alla seconda e gloriosa parusia; essa è dunque inclusa in una serie ascensionale di eventi che configurano un'unica e medesima vittoria. E «l'elemento unificante che fa di questi eventi un'unica e medesima vittoria è l'amore sacrificale di Cristo»⁴⁸. Di conseguenza

il sacrificio è legato non al peccato e al male, ma all'amore del quale è una manifestazione e una realizzazione. Non c'è amore senza sacrificio perché nel donarsi all'altro, nel deporre la propria vita per l'altro obbedendogli in tutto, l'amore è sacrificio. E se nel mondo in cui viviamo il sacrificio è inevitabilmente legato alla sofferenza, non è a motivo della sua natura, ma a causa di quella del mondo, che giace nel male e che si è alienato dall'amore⁴⁹.

Così inteso, il sacrificio ingloba tutta la vita di Cristo; anzi, in quanto amore perfetto, Cristo è personalmente sacrificio, non solo nella sua azione salvifica, ma anche nella sua sovratemporale condizione di Figlio. Tuttavia, «in questo mondo, e anzitutto in noi stessi, è solo attraverso la croce che si può effettuare l'ascensione verso la gioia e

⁴⁸ A. SCHMEMANN, *L'Eucaristia. Sacramento del Regno*, 284. L'interpretazione del sacrificio di Cristo come perfetto dono di sé si trova anticipata in *ivi*, 136-139.

⁴⁹ A. SCHMEMANN, *L'Eucaristia. Sacramento del Regno*, 285.

la pienezza del Regno che ci è stato lasciato»⁵⁰. In questo mondo, infatti, la sequela di Gesù non può non implicare una costante rinuncia al mondo stesso, al proprio orgoglio e autosufficienza.

Ecco perché l'anamnesi eucaristica, commemorazione del Regno di Dio manifestato e a noi affidato durante l'ultima cena, è nel contempo indissociabilmente una commemorazione della croce, del corpo di Cristo, ma corpo spezzato per noi, del sangue di Cristo, ma sangue effuso per noi. Ecco perché solo attraverso la croce il dono del Regno può essere accolto⁵¹.

2. Nel testo di Zizioulas

In una prospettiva analoga a quella di Schmemmann, anche Zizioulas ritiene necessario ritrovare nella coscienza ortodossa il rapporto dell'eucaristia con gli *éschata*, cioè con il regno di Dio. Se infatti l'eucaristia si identifica col sacrificio della croce, in Cristo non esiste sacrificio senza redenzione, intesa non semplicemente come remissione dei peccati personali, bensì come «trasfigurazione finale del mondo». Di conseguenza, nell'eucaristia «celebriamo un sacrificio sulla croce che assume il proprio senso dalla risurrezione, vista come la prima realizzazione del regno futuro nella storia»⁵².

A ciò si collega l'affermazione dell'eucaristia come *anamnesi* del futuro: affermazione a prima vista incomprensibile, dato che, comunemente, il concetto di *anamnesi* sembra piuttosto implicare un ritorno al passato. Nella nostra esperienza, infatti, il tempo è frammentato e si divide inesorabilmente in passato, presente e futuro: il futuro viene fisiologicamente dopo il passato ed il presente, per cui la sua memoria risulta incomprensibile. Tuttavia, poiché l'abolizione della morte ha liberato il tempo dalla frammentarietà, il futuro non è più separato dal passato e dal presente, ma diventa ciò che dà senso ad entrambi; pertanto può essere anticipato e diventare parte della nostra memoria. Ciò avviene nel regno di Dio, dove tutte le realtà si convertono nel «secolo futuro senza fine», il quale, essendo la condizione alla fine dominante, precede logicamente, dà consistenza e significato al presente e al passato; non è l'effetto, bensì la causa di tutti gli eventi passati e presenti.

⁵⁰ A. SCHMEMMANN, *L'Eucaristia. Sacramento del Regno*, 287.

⁵¹ A. SCHMEMMANN, *L'Eucaristia. Sacramento del Regno*, 289.

⁵² I. ZIZIOULAS, *Eucaristia e regno di Dio*, 38. La più eloquente dimostrazione del carattere escatologico dell'eucaristia è il fatto che il giorno più idoneo per la sua celebrazione fu, sin dall'inizio, identificato con la domenica, giorno della risurrezione di Cristo.

Nell'eucaristia dunque collochiamo gli eventi e le persone del passato e del presente nel contesto del regno che verrà, e ciò non solo psicologicamente (con un movimento dell'immaginazione in direzione del futuro), ma ontologicamente, al fine cioè di dare ipostasi a questi eventi e a queste persone, così che non scompaiano [...] e vivano eternamente⁵³.

Questa sopravvivenza eterna degli eventi e degli esseri è assicurata dalla loro collocazione non nella memoria umana, ma nella memoria di Dio: solo ciò che esiste nella memoria di Dio esiste realmente, perché quando Dio si ricorda di qualcosa o di qualcuno procede ad un atto ontologico e creativo. Lo slancio verso il futuro che si lega alla visione dell'eucaristia come immagine del regno non è una specie di «analgesico» per dimenticare il male ed il peccato che ancora tormentano la creazione; il carattere escatologico dell'eucaristia non attenua, bensì intensifica la lotta contro il male che ci attorna e ci invita a credere che lo spazio, il tempo e l'intera creazione saranno trasfigurati e purificati da ciò che porta corruzione e morte.

Sia in Schmemmann che in Zizioulas la sottolineatura della dimensione escatologica dell'eucaristia come anticipazione del regno è opportunamente equilibrata da considerazioni come quella che abbiamo appena riportato. Un tale riequilibrio è doveroso per evitare che ad una sottolineatura unilaterale del rapporto eucaristia-croce, caratteristica di molta sensibilità occidentale, si sostituisca un'altrettanto unilaterale considerazione del rapporto eucaristia-risurrezione. Senza la risurrezione, certamente, la croce non avrebbe alcun valore salvifico; la risurrezione, però, non cancella la croce: al contrario, la costituisce e la rivela come evento salvifico: proprio perché è morto in croce *così*, Gesù è risorto. E la condivisione della croce di Gesù è passaggio obbligato, condizione necessaria per partecipare alla sua risurrezione, al pieno compimento del regno⁵⁴. In questa prospettiva, la ricorrente tensione verso il futuro – verso gli *éschata* – se non vuole diventare vana fuga in avanti, non può eludere la domanda: quali contorni diamo a questo futuro? Il futuro non può che avere il volto del Crocifisso risorto e della ricapito-

⁵³ I. ZIZIOULAS, *Eucaristia e regno di Dio*, 49-50.

⁵⁴ Cf G. COLOMBO, «Eucaristia e risurrezione», in *Teologia, liturgia, storia. Miscellanea C. Manziana*, La Scuola - Morcelliana, Brescia 1977, 81-102; anche in Id., *Teologia sacramentaria*, Glossa, Milano 1997, 127-154. Cf anche A. CAPRIOLI, «Eucaristia e risurrezione. Attualità di un saggio teologico di Giuseppe Colombo», in FACOLTÀ TEOLÓGICA ITALIA SETTENTRIONALE, *L'intelletto cristiano. Studi in onore di mons. Giuseppe Colombo per l'LXXX compleanno*, Glossa, Milano 2004, 493-509.

lazione di tutto in Lui; ogni altro contenuto, attribuito al futuro, risulterebbe frutto di pura fantasia⁵⁵.

3. Oltre le visioni riduttive del sacrificio

Alla luce di quanto detto a proposito di Schmemmann e Zizioulas, le riflessioni che Cabasilas e Bulgakov propongono a proposito del valore sacrificale della messa appaiono certamente riduttive.

Nel *Commento della divina liturgia*, dopo aver ribadito che il sacrificio si compie «nel momento stesso della consacrazione», Cabasilas ripropone tre fondamentali insegnamenti a proposito del sacrificio, precisando

1) che il sacrificio non è una semplice figura o un simbolo, ma una vera immolazione; 2) che non il pane è l'oggetto sacrificato, ma il corpo stesso di Cristo; 3) che, infine, vi è un solo e unico sacrificio dell'Agnello di Dio, compiuto una sola volta⁵⁶.

Sul presupposto che «il sacrificio dell'agnello consiste in un cambiamento del suo stato», che passa da non-immolato ad immolato, la spiegazione che segue fa derivare il carattere sacrificale della liturgia dal cambiamento di stato del pane eucaristico, il quale, da semplice pane non sacrificato, diventa pane sacrificato e corpo immolato del Signore⁵⁷. L'affermazione è del tutto coerente con l'identificazione della consacrazione col sacrificio, introdotta nel primo paragrafo del *Commento*⁵⁸. Per questa strada, la ragione del carattere sacrificale della celebrazione eucaristica viene ritrovata all'interno della celebrazione stessa, non nel suo rapporto con l'unico sacrificio della croce. Ciò rischia di insinuare l'idea che l'eucaristia sia un altro sacrificio, che va ad aggiungersi al sacrificio della croce, compromettendone così l'unicità e l'assoluta sufficienza in ordine alla salvezza.

⁵⁵ In questo senso, resta esemplare la lezione di G. Moioi il quale, invece che di generici *eschata*, parlava dell'«escatologico cristiano»: cf G. MOIOLI, *L'escatologico cristiano*, Glossa, Milano 1994.

⁵⁶ N. CABASILAS, *Commento*, § 32, 184.

⁵⁷ N. CABASILAS, *Commento*, § 32, 184-185. Sembra riecheggiare qui la nozione generale di sacrificio data da Tommaso, secondo il quale si può parlare di sacrificio, laddove, nella realtà offerta a Dio, avviene un mutamento.

⁵⁸ Il medesimo concetto è riproposto più avanti, dove si afferma che Cristo, ricevendo il pane e il vino non ancora consacrati, «li santifica e li trasforma nel suo corpo e nel suo sangue», compiendo in tal modo il sacrificio: N. CABASILAS, *Commento*, § 49, 244. Poco più sotto «il sacrificio vero e proprio» è identificato con «la trasformazione delle offerte nel corpo e sangue divini»: N. CABASILAS, *Commento*, § 51, 254.

Riferendosi alla distinzione/separazione del corpo e sangue di Cristo, Bulgakov afferma che è stata stabilita da Cristo e ad essa attribuisce il valore sacrificale dell'eucaristia; essa, infatti, riproduce la morte sul Golgota:

La separazione del corpo e del sangue, la fuoriuscita del sangue da Cristo dopo la sua morte, significa la morte sacrificale assunta dall'Agnello di Dio per i peccati del mondo. Perciò nell'eucaristia, in quanto è sacrificio, *deve* essere presente questa separazione⁵⁹.

Questa spiegazione, che coincide con quella prevalente nella teologia cattolica postridentina, si presta a due interpretazioni, entrambe problematiche: o la duplice separata consacrazione delle specie è una semplice «raffigurazione» del sacrificio, per cui nell'eucaristia l'immolazione è solo figurativa; oppure la duplice separata consacrazione realizza veramente un sacrificio; in tal caso, però, si tratterebbe di un'immolazione ulteriore, di un sacrificio «altro» rispetto alla croce. Bulgakov aggiunge che la separazione è completata da una nuova unificazione del corpo e del sangue, che corrisponde alla risurrezione⁶⁰; di conseguenza,

ai fedeli è dato il corpo di Cristo, non quello morto nella tomba, e il sangue di Cristo, non quello che è sgorgato dopo la sua morte, ma corpo e sangue che, sebbene siano passati attraverso questa separazione sacrificale della morte, tuttavia sono risorti, glorificati, spirituali⁶¹.

La comunione sotto le due specie, quindi, ha soprattutto lo scopo di evocare l'unificazione del corpo e del sangue, che corrisponde alla risurrezione.

IV. EUCARISTIA E CHIESA

«L'eucaristia fonda l'istituzione ecclesiastica tutta intera» e ne rappresenta la norma teologica suprema⁶². La chiesa locale in cui si celebra l'eucaristia e che si costruisce sull'eucaristia non è semplicemente una parte di un organismo universale, ma è l'intero corpo di

⁵⁹ S. BULGAKOV, *Il santo Graal. L'eucaristia*, 80.

⁶⁰ L'unificazione del corpo e del sangue, che corrisponde alla risurrezione, è liturgicamente espressa sia dall'immersione di un frammento del pane nel calice, sia dall'immersione delle particole per la comunione, sia dal gesto di inumidire l'agnello o gli elementi di riserva con il sangue: cf S. BULGAKOV, *Il santo Graal. L'eucaristia*, 80.

⁶¹ S. BULGAKOV, *Il santo Graal. L'eucaristia*, 80.

⁶² O. CLÉMENT, *La Chiesa ortodossa*, 71.

Cristo – indivisibile, divino e glorioso – che si manifesta sacramentalmente. Queste prospettive di fondo si ritrovano nitidamente svolte in alcuni dei testi presi in esame.

1. *Nel Commento di Cabasilas*

Il linguaggio realistico, utilizzato da Cabasilas per delineare il rapporto tra gli alimenti eucaristici ed il corpo e sangue di Cristo, viene ripreso a proposito del rapporto tra i «santi misteri» e la chiesa: si parla in proposito di una «identità di realtà»⁶³. Partecipando al corpo e sangue eucaristici di Cristo, infatti, la chiesa è trasformata in questi stessi doni, cosicché «se si potesse vedere la chiesa di Cristo, in quanto a lui unita e compartecipe della sua divina carne, non si vedrebbe nient'altro che il corpo del Salvatore»⁶⁴. Di conseguenza, grazie ai santi misteri, i fedeli «vivono la vita in Cristo e [...] realmente dipendono da questo divino Capo e [...] sono rivestiti di questo santissimo Corpo»⁶⁵.

2. *Nel testo di Schmemmann*

Per i primi cristiani, esisteva un nesso inscindibile fra assemblea, eucaristia e chiesa: «riunirsi nella chiesa» significava per essi costituire un'assemblea con lo scopo di realizzare e manifestare la chiesa; e si trattava inequivocabilmente di assemblea eucaristica. La teologia accademica, invece, «semplicemente ignora il significato ecclesiologico dell'eucaristia, così come dimentica la dimensione eucaristica dell'ecclesiologia»⁶⁶. Anche nella coscienza ecclesiale la percezione dell'eucaristia come sacramento dell'assemblea si è progressivamente offuscata, mentre «la pietà liturgica è divenuta estremamente individualistica» e l'attuale prassi della comunione si rivela «interamente funzionale ai bisogni spirituali dei fedeli singolarmente presi»⁶⁷. Ciò

⁶³ «I santi misteri rappresentano la Chiesa non come simboli, ma come il cuore rappresenta le membra o come la radice di un albero i suoi rami, oppure, secondo l'espressione del Salvatore, come la vigna i tralci. Qui, a ben guardare, non vi è semplicemente una comunanza di nomi, o un'analogia di cose equivalenti, ma piuttosto un'identità di realtà»: N. CABASILAS, *Commento*, § 38, 205-206.

⁶⁴ N. CABASILAS, *Commento*, § 38, 206.

⁶⁵ N. CABASILAS, *Commento*, § 38, 207.

⁶⁶ A. SCHMEMMANN, *L'Eucaristia. Sacramento del Regno*, 10.

⁶⁷ A. SCHMEMMANN, *L'Eucaristia. Sacramento del Regno*, 11.

dipende dal fatto che la teologia di scuola parte da schemi intellettuali astratti, invece di fondarsi sulla preghiera stessa della chiesa, dalla quale emerge chiaramente che la sinassi – la riunione dei fedeli in assemblea – rappresenta l'atto liturgico primario, il fondamento di tutta la celebrazione⁶⁸. Nell'ambito dell'assemblea ecclesiale

tutti celebrano, ognuno al proprio posto, nell'unica *teurgía* ecclesiale. In altri termini, a offrire non è il clero, e neanche il clero con l'aggiunta dei laici, ma è la chiesa che queste due componenti concorrono a formare insieme e della quale manifestano la pienezza⁶⁹.

La delicata questione del rapporto tra clero e laici va letta alla luce della funzione complessiva della chiesa, la cui vita «non ha altra fonte e contenuto della vita divino-umana di Cristo stesso»⁷⁰. Alla chiesa tocca dunque semplicemente «acquisire incessantemente lo Spirito santo e crescere alla statura del Cristo che vive in essa»⁷¹, per essere effettivamente il suo corpo ed agire come Lui in questo mondo. In altri termini, la chiesa è un organismo sacerdotale, il cui scopo è «compiere il sacerdozio di Gesù Cristo»⁷², servire la sua opera nel mondo, anzitutto partecipando al suo sacrificio. In questa prospettiva si comprende la necessaria distinzione tra presbiteri e laici:

Se i presbiteri sono i ministri dei sacramenti, tramite loro tutta la chiesa viene santificata e consacrata al ministero di Cristo [...]. Quanto ai laici, il loro sacerdozio [...] consiste nel fatto che essendo fedeli, cioè membri della chiesa, essi sono consacrati al servizio del mondo e lo compiono prima di tutto partecipando all'offerta di Cristo per il mondo⁷³.

3. Nel testo di Zizioulas

Zizioulas introduce il tema del rapporto tra l'eucaristia e la chiesa, collegandolo alla prospettiva escatologica che caratterizza il suo contributo: in questa linea, dichiara che l'eucaristia, oltre ad essere

⁶⁸ «Ci rechiamo in chiesa non per pregare individualmente, ma per riunirci nell'assemblea ecclesiale», che non si riduce alla «somma delle persone peccatrici e indegne che la compongono, ma che è il corpo di Cristo»: A. SCHMEMANN, *L'Eucaristia. Sacramento del Regno*, 25.

⁶⁹ A. SCHMEMANN, *L'Eucaristia. Sacramento del Regno*, 118.

⁷⁰ A. SCHMEMANN, *L'Eucaristia. Sacramento del Regno*, 121.

⁷¹ A. SCHMEMANN, *L'Eucaristia. Sacramento del Regno*, 120.

⁷² A. SCHMEMANN, *L'Eucaristia. Sacramento del Regno*, 125.

⁷³ A. SCHMEMANN, *L'Eucaristia. Sacramento del Regno*, 124. Commentando quindi il dispiegamento dell'*antimínsion* sull'altare, Schmemann sottolinea il legame dell'assemblea ecclesiale col vescovo, di cui l'*antimínsion* è segno in tutta la chiesa orto-

icona del regno, è pure rivelazione della chiesa. Tra le due realtà – regno e chiesa – esiste un nesso profondo: in quanto legata alla volontà eterna di Dio sul corso dell'economia divina, la chiesa preesiste alla creazione e si estenderà per l'eternità come regno di Dio. Essa è dunque un mistero che non può essere adeguatamente racchiuso in una definizione, ma può essere visto: ed è nell'eucaristia che, come afferma Cabasilas, è possibile vedere la chiesa. Fra chiesa ed eucaristia, quindi, c'è non semplicemente un'analogia di somiglianza, bensì un'identità reale. L'eucaristia – scrive Florovskij – «fa, costituisce concretamente la chiesa», rivelandola come comunione e comunità degli ultimi tempi.

La chiesa non si riduce ad una realtà puramente spirituale ed invisibile, racchiusa nei cuori dei credenti, ma presenta una sua particolare struttura, che scaturisce dall'eucaristia ed è, pertanto, connessa al regno, cioè alla comunità escatologica di cui l'eucaristia è immagine. La struttura ecclesiale, dunque, va ricollegata non ad un'autorità imposta dall'esterno, bensì all'alterità delle relazioni, che esisterà nel regno e che si rispecchia oggi nella varietà e nella gerarchia dei ministeri. Tale struttura presenta alcuni elementi basilari: la sinassi del popolo, con la varietà e molteplicità di carismi; la sinassi con al centro la persona di Cristo; il Cristo circondato dai Dodici.

L'eucaristia come sinassi del popolo attorno al vescovo e ai presbiteri mantiene ed esprime nella storia l'immagine di un mondo che trascenderà la propria frammentazione e la propria corruzione grazie all'unione e all'incorporazione in colui che [...] ha unito mediante la sua croce e risurrezione ciò che era diviso [...]. Questa è l'immagine che la chiesa deve mostrare⁷⁴.

IV. LA QUESTIONE DELL'EPICLESI E LA CRITICA ALLA TRANSUSTANZIAZIONE

La questione dell'epiclesi è una di quelle a proposito delle quali la storia registra il conflitto tra la posizione latina e quella orientale; conflitto peraltro innescatosi solamente nel XIV secolo. Prima di allora, infatti, non ci si preoccupa troppo di individuare con precisione il momento in cui si compie la consacrazione, che viene generalmente attribuita alla preghiera eucaristica nel suo complesso. Su questo sfondo, sensibilità diverse caratterizzano l'Oriente e l'Occidente, senza che ciò costituisca motivo di contrasto. La tradizione

dossa, a partire da quando, a seguito dell'espansione delle comunità cristiane, la presidenza dell'eucaristia cominciò ad essere delegata ai presbiteri: cf *ivi*: 126-132.

⁷⁴ I. ZIZIOULAS, *Eucaristia e regno di Dio*, 70-71.

orientale dà forte rilievo all'epiclesi consacratoria, cioè alla sezione dell'anafora che invoca l'intervento dello Spirito santo, perché operi il mutamento del pane e del vino nel corpo e sangue di Cristo⁷⁵. A partire da Giovanni Damasceno (sec. VII), diventa comune tra i teologi ortodossi la posizione secondo cui le parole dell'istituzione non hanno efficacia consacratoria se non dopo l'epiclesi⁷⁶. In Occidente, invece, il canone romano – l'unico utilizzato ovunque a partire dal sec. XI – non contiene una sezione esplicitamente epicletica⁷⁷; e nel corso del XIII secolo prevale la tesi di Tommaso d'Aquino che identifica la forma dell'eucaristia nelle parole dell'istituzione: pronunciate *in persona Christi* dal sacerdote, esse hanno un'efficacia strumentale, da cui dipende la consacrazione del pane e del vino⁷⁸. Proprio in questo periodo, per una convergenza di circostanze storiche, comincia a delinearsi la controversia sull'epiclesi: da un lato, infatti, la presenza di missionari cattolici in Oriente porta a conoscenza dei Latini l'esistenza dell'epiclesi successiva al racconto dell'istituzione; dall'altro, la traduzione delle opere di Tommaso fa conoscere ai Bizantini la sua tesi sulla forma dell'eucaristia⁷⁹.

⁷⁵ Nelle anafore di san Giovanni Crisostomo e san Basilio, in uso nel rito bizantino, l'epiclesi consacratoria, collegata a quella «di comunione», si colloca dopo il racconto dell'istituzione e l'anamnesi.

⁷⁶ «Mediante l'invocazione e il sopravvenire dello Spirito Santo, il pane dell'offerta e il vino e l'acqua si trasformano soprannaturalmente nel corpo e nel sangue di Cristo»: GIOVANNI DAMASCENO, *La fede ortodossa*, Città Nuova Editrice, Roma 1988, 269.

⁷⁷ «Il canone romano non recita prima il racconto dell'istituzione, per poi formulare il suo significato in un'epiclesi. Piuttosto, include i *Verba Domini* in una serie di preghiere distinte per la santificazione e l'accettazione delle oblate. Ora, alcune di queste preghiere addirittura prima delle parole dell'istituzione parlano del pane e del vino in termini che si possono riferire solo al corpo e al sangue di Cristo; e, al contrario, dopo le parole dell'istituzione vi si riferiscono in un modo che sembrerebbe suggerire che i doni non sono ancora consacrati. Solo chi si attiene alla lettera in maniera ottusa, senza alcuna cognizione sulla natura prolettica e riflessiva del discorso liturgico, potrebbe trovare qualcosa di sorprendente in questo»: R.F. TAFT, «Liturgia ed eucarestia», in ID., *A partire dalla liturgia*, 97.

⁷⁸ Sulla comprensione teologica delle parole della consacrazione tra l'ultimo quarto del XII sec. e la prima metà del XIII, cf M. GY, «Prière eucharistique et paroles de la consécration selon les théologiens de Pierre Lombard à S. Thomas d'Aquin», in ID., *La Liturgie dans l'histoire*, Saint-Paul - Cerf, Paris 1990, 211-221. Neppure in questo quadro, però, viene meno del tutto la consapevolezza della concomitante *virtus* dello Spirito santo; ad essa – sia pure *en passant* – fa riferimento anche Tommaso d'Aquino: «Quando si dice che solo per virtù dello Spirito santo il pane si converte nel Corpo di Cristo, non si esclude la virtù strumentale che è nella forma di questo sacramento»: *Summa Theologiae* III, q. 78, a. 1, ad 4; a. 4, ad 1.

⁷⁹ Va rilevato che, attualmente, le prospettive si sono sensibilmente evolute: il *Catechismo della Chiesa cattolica*, ad esempio, parla di tutta l'anafora come «preghiera

1. Nel Commento di Cabasilas

È proprio Cabasilas a controbattere le critiche di «alcuni latini»⁸⁰, i quali affermano che, dopo la *narratio institutionis*, non c'è più bisogno di alcuna preghiera consacratoria, perché le offerte sono già state consacrate in virtù delle parole istitutive. A loro parere, introdurre l'epiclesi dopo tali parole significa considerarle inefficaci e far dipendere il sacramento da una realtà incerta qual è la preghiera umana. In realtà – precisa Cabasilas – «noi crediamo effettivamente che sia la stessa parola di Cristo che compie il sacrificio, ma ciò avviene solo per mezzo del sacerdote, della sua invocazione e della sua preghiera»⁸¹. Affidare la consacrazione alla preghiera epicletica del sacerdote non significa affatto contare sulle capacità umane, bensì riconoscere la propria radicale dipendenza dalla potenza di Dio, che esaudisce le preghiere dell'uomo e tiene fede alle sue promesse. D'altra parte, poiché l'invocazione dello Spirito è parte costitutiva di ogni sacramento, se la preghiera umana è incerta, allora incerta è pure l'effettiva esistenza di tutti i sacramenti. Cabasilas, dunque, non esclude il rilievo da riconoscere alle parole istitutive, ma contesta il fatto che esse – da sole – siano sufficienti in vista della consacrazione; verso la fine del paragrafo, però, forse lasciandosi prendere dalla polemica, afferma il valore solo narrativo delle parole di Cristo⁸².

di rendimento di grazie e di consacrazione», affermando che questa si compie per «l'efficacia delle parole e dell'azione di Cristo e la potenza dello Spirito Santo» (n. 1352). La tradizione comune della chiesa indivisa impedisce alla teologia cattolica di isolare le parole istituzionali dal loro contesto e a quella ortodossa di limitare la consacrazione alla sola epiclesi. La visione più fedele alla tradizione è quella che riconosce quale preghiera di consacrazione l'anafora nella sua interezza: cf R.F. TART, «La liturgia nella vita della Chiesa», 75.

⁸⁰ N. CABASILAS, *Commento*, § 29, 164. Con questa espressione, Cabasilas lascia intendere che queste critiche non provengono dalla Chiesa latina nel suo complesso; nel paragrafo successivo, poi, afferma esplicitamente che il disprezzo nei confronti dell'epiclesi «non è un fatto di tutta la Chiesa latina, ma solo di pochi innovatori»: N. CABASILAS, *Commento*, § 30, 179.

⁸¹ N. CABASILAS, *Commento*, § 29, 166-167. Ambrogio, a suo tempo, aveva affermato che «per produrre il venerabile sacramento, il sacerdote non usa le sue parole, ma le parole di Cristo. Così è la parola di Cristo a produrre questo sacramento»: AMBROGIO, *De sacramentis* IV, 4,14-17.

⁸² «Quanto alle parole del Salvatore sui santi misteri, esse sono state pronunciate con uno stile narrativo, e che ciò fosse sufficiente per la consacrazione delle offerte, nessuno degli apostoli o dei dottori della Chiesa l'ha mai affermato»: N. CABASILAS, *Commento*, § 29, 173. Annota il commentatore dell'edizione italiana: «Il segno sensibile del sacramento è *soltanto* l'epiclesi», N. CABASILAS, *Commento*, 175, n. 27; un'interpretazione del genere sembra però andare oltre ciò che Cabasilas afferma.

Cabasilas osserva quindi come anche il canone romano, dopo le parole della consacrazione, preveda una preghiera che, per quanto non sia formulata subito dopo il racconto istitutivo né chieda con chiarezza la consacrazione, di fatto ha un significato analogo all'epiclesi greca⁸³: supplicando che le offerte vengano portate sul «sublime altare» del cielo, il sacerdote chiede per esse «un'elevazione di dignità, una trasformazione dal più umile stato ad uno più eminente»⁸⁴. In fondo, tale richiesta domanda la trasformazione delle oblate nel corpo e sangue di Cristo: ciò significa che «i latini sanno perfettamente che [dopo il racconto dell'istituzione] il pane e il vino non hanno ancora ricevuto la loro consacrazione»⁸⁵.

2. Nei testi di Zizioulas e Schmemmann

L'affermazione secondo cui la ripetizione delle parole del Signore avviene in forma narrativa è ripresa da Zizioulas laddove si riferisce alla disputa che ha opposto ortodossi e latini. Da parte sua, il metropolita di Pergamo si limita ad aggiungere che «l'opera di trasformazione dei doni nel corpo e nel sangue di Cristo appartiene allo Spirito santo [...] e lo Spirito nella sua venuta porta i "giorni ultimi" nella storia»⁸⁶. Schmemmann, invece, mentre riconosce che i testi liturgici istituiscono un rapporto tra l'epiclesi e la trasmutazione delle offerte, rileva nella posizione orientale che identifica nell'epiclesi la causa della trasmutazione lo stesso procedimento della posizione latina cui pure essa si oppone; un procedimento che riduce la comprensione del mistero eucaristico alla soluzione di un duplice quesito: in quale momento pane e vino diventano corpo e sangue di Cristo e in forza di cosa ciò si verifica. Richiamando l'organico legame tra le diverse parti della Liturgia, Schmemmann osserva che da cima a fondo la Liturgia è epiclesi, invocazione dello Spirito che trasfigura tutto quello che in essa si compie: ciascuna delle sue parti, ogni atto sacramentale, ogni rito sono trasfigurati dallo Spirito in ciò di cui sono simboli reali. Que-

⁸³ Si tratta della sezione denominata *Supplices*: «Supplices te rogamus, omnipotens Deus: iube haec perferri per manus sancti Angeli tui in sublime altare tuum, in conspectu divinae maiestatis tuae».

⁸⁴ N. CABASILAS, *Commento*, § 30, 175.

⁸⁵ N. CABASILAS, *Commento*, § 30, 176. Da rilevare che l'interpretazione in senso epicletico del *supplices* del canone romano si trova anche in diversi commenti liturgici del Medioevo latino, al di fuori di qualsiasi intento polemico.

⁸⁶ I. ZIZIOULAS, *Eucaristia e regno di Dio*, 73.

sta trasformazione non è percepibile coi sensi ed è attestata solo dalla fede. In questo quadro va compresa anche la trasformazione eucaristica, nella quale «non si verifica nulla di sensibile, il pane resta pane e il vino resta vino»⁸⁷; almeno a livello sensibile, par di capire.

3. *La critica alla dottrina della transustanziazione*

A questa affermazione si collega il giudizio di inutilità ed incomprendibilità, che Schmemmann pronuncia nei confronti della dottrina della transustanziazione, evocata peraltro in termini piuttosto approssimativi⁸⁸. La critica a tale dottrina – non ulteriormente sviluppata da Schmemmann – è invece ampiamente svolta nel contributo di Bulgakov, il cui titolo originale suona «il dogma eucaristico». Con un'impostazione del tutto singolare rispetto a quella degli altri testi presi in esame, lo studio di Bulgakov si interroga sulle categorie più adatte per esprimere la natura del cambiamento del pane e del vino in corpo e sangue di Cristo. In apertura Bulgakov riconosce che la fede nella tramutazione degli elementi eucaristici è patrimonio della chiesa fin dai primi secoli del cristianesimo:

La Chiesa ortodossa crede che nella divina eucaristia il pane e il vino sono *tramutati*⁸⁹ nel corpo e nel sangue di Cristo, in cui il Signore stesso è presente. Il pane e il vino cessano di essere loro stessi e diventano il corpo e il sangue di Cristo [...]. La forza di questa tramutazione misteriosa penetra la sostanza del pane e del vino e la cambia [...]. Tuttavia il pane e il vino non perdono la loro realtà nei limiti di questo mondo; rimane immutato il fatto del loro essere pane e vino: l'odore, il gusto, il peso, il colore, le proprietà fisiche e chimiche... Il cambiamento di sostanza che si è verificato non si riflette nel loro essere fisico. Il miracolo della tramutazione degli elementi eucaristici non è perciò fisico, ma metafisico⁹⁰.

⁸⁷ A. SCHMEMMANN, *L'Eucaristia. Sacramento del Regno*, 305.

⁸⁸ «Secondo queste spiegazioni la sostanza del corpo di Cristo interverrebbe a sostituire quella del pane, mentre gli accidenti di questo si sostituirebbero a quelli del corpo. Per la fede, che confessa ogni domenica [...]: «Questo è il tuo corpo purissimo... Questo è il tuo sangue prezioso», una spiegazione del genere non serve a nulla; in ogni caso, da un punto di vista razionale, essa non rappresenta altro che un'incomprensibile forzatura imposta a quelle stesse leggi sulle quali ha la pretesa di fondarsi»: A. SCHMEMMANN, *L'Eucaristia. Sacramento del Regno*, 219-220. Il termine «transustanziazione» si ritrova anche in Autori ortodossi, prevalentemente in funzione antiprotestante: cf K.C. FELMY, *La teologia ortodossa contemporanea*, 300-314.

⁸⁹ Nella traduzione si è scelto di rendere il russo *pregat'sja* e *prelozenie* con «tramutare» e «tramutazione», anziché con «trasformazione», termine riservato per tradurre il russo *prevrasenie*, con cui Bulgakov indica un cambiamento che avviene nelle cose appartenenti al mondo naturale, quando, ad esempio, un pezzo di legno diventa cenere.

⁹⁰ S. BULGAKOV, *Il santo Graal. L'eucaristia*, 45. In questa prospettiva, i miracoli eu-

Su questa base, Bulgakov prende nettamente le distanze dalla dottrina della transustanziazione che, a suo giudizio, ha canonizzato le tesi di Tommaso d'Aquino e nella quale egli vede fundamentalmente una variante dell'impanazione protestante. L'impressione è che la transustanziazione sia erroneamente identificata con una «conversione fisica»⁹¹, mentre i concetti di sostanza ed accidenti cui si riferisce Tommaso vengono radicalmente fraintesi⁹²; c'è chi ha parlato, a ragione, di una «caricatura» del punto di vista scolastico⁹³.

Per raggiungere un'autentica comprensione della realtà della tramutazione dei doni, occorre assumere come guida la teologia dei Padri, recuperando anzitutto la comunione come finalità primaria, in vista della quale l'eucaristia è stata istituita⁹⁴. A partire da qui, il fondamento del dogma eucaristico è ritrovato attraverso una riflessione impennata sulla condizione che il corpo di Cristo ha assunto in seguito all'ascensione⁹⁵. Con l'ascensione, il corpo del Signore ha ac-

caristici che implicano precisamente una trasformazione fisica degli elementi eucaristici in carne e sangue sono una testimonianza della verità dell'eucaristia, ma non rappresentano in alcun modo «un compimento o uno svelamento della genuina realtà del miracolo eucaristico [del mistero eucaristico], che non consiste in una tale trasformazione»: S. BULGAKOV, *Il santo Graal. L'eucaristia*, 47, n. 3.

⁹¹ S. BULGAKOV, *Il santo Graal. L'eucaristia*, 90. Nella teologia cattolica, il contenuto del problema eucaristico «consiste in come si compie fisicamente il cambiamento del pane e del vino nel corpo e sangue di Cristo»: *ivi*, 59. «Nei santi Padri non solo non esiste una teoria fisica della tramutazione del pane e del vino (tranne analogie isolate), ma manca il problema stesso»: *ivi*.

⁹² «La sostanza è l'astratto di una cosa, il suo fondamento senza qualità, che ha un essere indipendente»: S. BULGAKOV, *Il santo Graal. L'eucaristia*, 50. Più avanti, la sostanza è ancora una volta identificata con «la materia senza qualità e astratta di questo mondo (la "terra")», che non esiste affatto»: *ivi*, 78. A proposito degli accidenti, invece, si afferma: «La qualità del pane e del vino, il non sostanziale, ma peculiare e immutabile essere degli elementi eucaristici rimane presente»: *ivi*, 53; su questa base, si spiega come sia possibile stabilire l'equivalenza fra la dottrina della transustanziazione e quella dell'impanazione: «La dichiarazione che il pane e il vino conservano solo i loro accidenti in sostanza è equivalente all'asserzione generale dei protestanti che il pane e il vino rimangono loro stessi ma, quando li si consuma, con essi è unita la comunione al corpo e al sangue di Cristo. Il protestantesimo limita questa unione solo alla comunione, mentre il cattolicesimo la estende oltre tale momento. La differenza sta solo in questo»: *ivi*.

⁹³ C.L. ROSSETTI, «Corpo d'obbedienza, sangue di misericordia: il Cristo pasquale nell'eucaristia. Conversione sacramentale e comunione sotto le due specie. In dialogo con Bulgakov, Durrwell e Ratzinger», *Rassegna di Teologia* 47 (2006) 241-271: 242.

⁹⁴ «Il corpo e il sangue di Cristo sono dati a noi, anzitutto come *nutrimento* divino all'ultima cena [...] e tutta la dottrina dell'eucaristia deve derivare da questo suo scopo, istituito dal Signore»: S. BULGAKOV, *Il santo Graal. L'eucaristia*, 60.

⁹⁵ In proposito Bulgakov precisa: «Il suo [del Signore] corpo risorto e asceso, dimo-

quistato una perfetta spiritualità, al punto da poter essere presente nei cieli, alla destra del Padre: in effetti, il termine «cielo» designa non tanto un luogo, quanto piuttosto la condizione della corporeità spiritualizzata. Questa completa spiritualizzazione del corpo non equivale ad una sua disincarnazione: «Sebbene sia completamente spirituale, e perciò assolutamente estraneo alla materialità del mondo o carnalità, il corpo del Signore conserva tutta la forza del corpo, è corpo, sebbene solo dinamico»⁹⁶. L'ascensione, quindi, non interrompe ogni legame col mondo; al contrario, «il fatto che il Signore ascenda con il corpo significa proprio che il suo legame con il mondo non solo non è distrutto, ma riceve una definitiva indistruttibilità per tutti i tempi»⁹⁷. In effetti, il corpo ascenso del Signore, in sé libero dalla materia, tuttavia «conserva il potere di manifestare se stesso attraverso la materia di questo mondo»⁹⁸; e poiché, per gli uomini, la comunione non può che essere con la materia di questo mondo, il Signore, pur allontanandosi dal mondo, istituisce il sacramento «nella materia del mondo», come sono appunto pane e vino⁹⁹. Ciò non comporta la *trasformazione* di una materia in un'altra, dato che la trasformazione può avvenire solo tra «cose diverse di un unico e medesimo mondo naturale»¹⁰⁰. Tra due realtà appartenenti a due diversi campi dell'essere (come sono, da un lato, pane e vino, che appartengono a questo mondo, e, dall'altro, corpo e sangue, che appartengono alla corporeità sovramondana), può avvenire solo una *tramutazione* dell'una nell'altra, in modo tale che ciascuna conservi il «proprio modo di essere nel *proprio* campo»¹⁰¹. Di conseguenza, il pane e il vino, diventando corpo e sangue di Cristo non perdono il loro essere in questo mondo. La loro tramutazione è metafisica e, co-

rante alla destra del Padre, è il suo corpo personale, che Egli aveva nei giorni della sua esistenza terrena, e questo corpo porta le tracce della sua passione salvifica sulla croce»: S. BULGAKOV, *Il santo Graal. L'eucaristia*, 78, n. 28.

⁹⁶ S. BULGAKOV, *Il santo Graal. L'eucaristia*, 70. Bulgakov chiarisce che la sua visione del corpo spirituale non ha nulla a che fare «con l'*ubiquitas* protestante, secondo la quale il corpo di Cristo, non essendo limitato ad un luogo particolare, è presente dappertutto, *ubique*, come l'etere cosmico o l'elettricità, sebbene questa presenza divenga chiara e percettibile solo nella comunione. Il Signore con il suo corpo spirituale non è presente in nessun luogo speciale, perché, nella sua sovrappazialità, Egli è superiore a tutti i luoghi, ma per il suo volere può entrare nello spazio e allora manifestarsi in un luogo preciso»: *ivi*, 76.

⁹⁷ S. BULGAKOV, *Il santo Graal. L'eucaristia*, 76.

⁹⁸ S. BULGAKOV, *Il santo Graal. L'eucaristia*, 78.

⁹⁹ S. BULGAKOV, *Il santo Graal. L'eucaristia*, 77.

¹⁰⁰ S. BULGAKOV, *Il santo Graal. L'eucaristia*, 79.

¹⁰¹ S. BULGAKOV, *Il santo Graal. L'eucaristia*, 79.

me tale, non implica una trasformazione fisica del pane e del vino attraverso un processo fisico-chimico¹⁰².

In sintesi, il pane e il vino dell'eucaristia sono realmente trasmutati nel corpo e sangue di Cristo, attraverso la loro unione con il corpo spirituale e glorificato del Signore, il quale, per loro tramite, si manifesta sulla terra. Come materia terrestre, pane e vino rimangono pane e vino, ma, in quanto trasmutati, sono elevati all'essere meta-cosmico del corpo di Cristo; comunicarsi ad essi significa pertanto comunicare «all'unica e indivisibile corporeità del Signore, unendosi con Lui corporalmente e attraverso questo anche spiritualmente»¹⁰³.

Siamo effettivamente di fronte ad un'impostazione sensibilmente diversa rispetto a quella in gioco nella dottrina della transustanziazione, nella quale il mutamento metafisico della sostanza avviene – per così dire – nell'ambito di «questo mondo». Bulgakov, invece, sulla scia di un'ispirazione più vicina al platonismo, vede nella tramutazione del pane e del vino una sorta di elevazione di questi elementi in un ambito sovramondano; in questo senso egli spiega il carattere metafisico della tramutazione stessa¹⁰⁴. Senza indulgere a concordismi semplificanti, è legittimo chiedersi se questa impostazione non sia comunque in grado di custodire ciò che la dottrina della transustanziazione intende far valere: il fatto cioè che il pane e il vino dell'eucaristia siano il corpo e il sangue di Cristo, e ciò in forza di un mutamento ontologico che, lasciandoli immutati dal punto di vista fisico, li tocca nella loro realtà più intima e profonda.

¹⁰² «Il Signore, che nel suo corpo spirituale e glorificato dimora alla destra di Dio Padre, nella tramutazione crea per sé un corpo dal pane, materia di questo mondo, e lo anima con il suo sangue. Perciò la tramutazione non solo non richiede la “transustanziazione” della cosa stessa (pane e vino), ma addirittura la esclude, perché non esiste nel mondo una *cosa* tale in cui essi possano essere trasformati: il corpo glorificato del Signore dimora *fuori* di questo mondo [...]. Perciò la tramutazione degli elementi eucaristici va compresa non come la “transustanziazione” di una materia in un'altra, ma come il nesso del corpo spirituale del Signore con la materia eucaristica di questo mondo. L'istituzione di questo nesso è la tramutazione, atto non fisico, ma metafisico»: S. BULGAKOV, *Il santo Graal. L'eucaristia*, 83.

¹⁰³ S. BULGAKOV, *Il santo Graal. L'eucaristia*, 79.

¹⁰⁴ «Il miracolo della tramutazione dei santi doni non è fisico, ma metafisico. Il *μετά* di *μεταβολή* significa non la trasformazione di uno stato di materia in un altro nei limiti del mondo fisico, ma l'unione di due mondi separati, di due campi separati dell'essere, un *trascensus* metafisico»: S. BULGAKOV, *Il santo Graal. L'eucaristia*, 47.

VI. CONCLUSIONE

Il carattere già di per sé sintetico di queste note, frutto di un più disteso lavoro analitico, ci induce a non proporre sintesi ulteriori. Ci limitiamo ad osservare che le linee emerse dai contributi analizzati delineano un modo di percepire il mistero eucaristico, a tratti profondamente diverso rispetto alla comprensione diffusa nella sensibilità occidentale; una diversità che resta irriducibile e non si presta troppo agevolmente ad essere ricondotta ad un'unica modalità espressiva. D'altra parte, le innegabili diversità non sembrano configurarsi come espressioni di visioni antitetiche dell'eucaristia, ma possono legittimamente essere assunte come modulazioni diverse di un'unica «sinfonia eucaristica».

PIERPAOLO CASPANI - NORBERTO VALLI
Seminario Arcivescovile di Milano
Via Pio XI, 32
21040 Venegono Inferiore (VA)

14 febbraio 2007
Festa dei SS. Cirillo e Metodio

SUMMARY

This paper is grown on the works of a seminary of studies focused on presenting the basic settings of orthodox theological reflections on Eucharist, starting from the comparison with some particularly meaningful texts, introduced by bringing near the liturgies of Basil and John Chrisostome. The analysis drafts a deeply different perception of the eucharistic mystery from occidental sensibility. Nevertheless these undeniable differences do not seem to configure as antithetical visions of Eucharist, but can be assumed as various modulations of one single «eucharistic symphony».