

L'EUCARISTIA ORIGINE E META
DELL'UNITÀ DELLA CHIESA
Una questione ecumenica

SOMMARIO: I. IL MOMENTO ATTUALE DELLA TEOLOGIA ECUMENICA: *1. Difficoltà; 2. Opportunità* – II. LA PROSPETTIVA TEOLOGICA ED IN PARTICOLARE L'EUCARISTIA NEL DIALOGO ECUMENICO ATTUALE: *1. La prospettiva teologica è irrinunciabile; 2. Dialogo con le Chiese orientali; 3. Dialogo con le Comunità ecclesiali nate dalla Riforma* – III. L'EUCARISTIA ORIGINE E META DELL'UNITÀ DELLA CHIESA: *1. Il problema teologico; 2. Un principio dell'ecclesiologia cattolica di Lumen gentium: polarità tra mistero e istituzione; 3. Articolazione del principio nella sacramentaria cattolica: reciprocità e asimmetria tra l'Eucaristia e la Chiesa; 4. Articolazione del principio nell'ecumenismo: tensione eucaristica del Battesimo e importanza di un'espressa e storica celebrazione eucaristica*

I. IL MOMENTO ATTUALE DELLA TEOLOGIA ECUMENICA

Non è certo un mistero che la stagione attuale non rappresenti il momento di maggiore entusiasmo e vivacità dal punto di vista del cammino ecumenico. Emblematiche, ad esempio, le considerazioni svolte dai rappresentanti delle confessioni cristiane nella Terza Assemblea Ecumenica Europea svoltasi a Sibiu (Romania) il 5-7 settembre 2007. Così, ad esempio, il cardinale Walter Kasper ha osservato che «il metodo delle convergenze usato fino a ora si è dimostrato proficuo [...] ma nel frattempo questo metodo si è palesemente esaurito»¹; per parte sua Cirillo di Smolensk e Kaliningrad, responsabile del Dipartimento per le relazioni ecclesiastiche esterne del Patriarcato di Mosca, ha affermato che «per i valori cristiani nell'Europa

¹ W. KASPER, «La luce di Cristo e della Chiesa», *Il Regno documenti* 17 (2007) 573-575.

di oggi [...] il vecchio termine “ecumenismo” è poco adatto², e Wolfgang Huber, presidente del Consiglio della Chiesa evangelica in Germania, ha chiaramente constatato che «non è più ovvio che la carovana ecumenica prosegua»³.

1. Difficoltà

Ci si potrebbe lungamente interrogare sulle ragioni sottostanti a tale difficoltà e le risposte potrebbero essere molteplici. Senza pretesa di esaustività vorrei fissare l'attenzione su due fenomeni che segnano il contesto odierno e che rendono difficoltoso il cammino ecumenico: il pluralismo esasperato della cultura postmoderna e le reazioni identitarie di segno opposto.

Da una parte la società di oggi vive una «modernità liquida», secondo la nota espressione di Z. Bauman, nella quale sembra essersi smarrito ogni quadro comune di riferimento: non è più il tempo delle ideologie o di sistemi concettuali forti e coesi. Al contrario l'individuo resta libero di costruirsi la propria identità, attingendo con eclettismo da ciò che più lo ispira nel singolo istante emozionale e libero di cambiare quando il vento della moda soffierà in un'altra direzione. È del tutto evidente che un tale atteggiamento si riverbera negativamente sull'ecumenismo: se infatti oggi la verità risiede in un mosaico di istantanee senza relazione, lasciando all'individuo il compito di costruirsi il proprio orizzonte di significato, diventa impossibile la ricerca di un percorso comune tra confessioni cristiane. L'unità diventerebbe un'inutile utopia e un miraggio del passato, in controtempo rispetto alla contemporaneità che va riscoprendo il valore della differenza e della multiculturalità.

D'altro canto vediamo oggi emergere spinte di direzione opposta, che sono il contrappeso degli eccessi della postmodernità: si riscopre il bisogno di appartenenza alle proprie radici e tradizioni, si sente la necessità di aggrapparsi al proprio gruppo per non soccombere alla globalizzazione che sembra inghiottire tutto, si ha paura dello straniero. Anche (e forse soprattutto) nell'orizzonte religioso tali spinte si fanno più visibili: si sente la necessità di riscoprire il passato, di non tradire i propri principi e di serrare le fila di fronte al calo

² CIRILLO DI SMOLENSK, «Difensori delle norme etiche comuni», *Il Regno documenti* 17 (2007) 576-578.

³ W. HUBER, «Unità, spiritualità e testimonianza», *Il Regno documenti* 17 (2007) 579-581.

dei fedeli e all'incontro con popoli di razze e religioni differenti. Tutto ciò, evidentemente, rende difficoltoso il dialogo ecumenico, perché la propria identità e storia, anche nelle sue pagine meno luminose, diventano irrinunciabili.

2. Opportunità

L'attuale contesto, tuttavia, non rappresenta solo una difficoltà per l'ecumenismo, ma, al contrario, potrebbe rivelarsi una inattesa opportunità.

Per un verso, infatti, proprio la sensibilità postmoderna che ha riscoperto il valore della differenza e del particolare, potrebbe aiutare a lasciare cadere antichi pregiudizi. In altri termini, forse mai come oggi siamo in grado di interpretare la diversità come un qualcosa di positivo, e di trovare perciò nel dialogo con le altre confessioni cristiane un'occasione di arricchimento e di crescita reciproca.

Ma, sorprendentemente, anche la rinnovata tendenza a non lasciare cadere i principi che presiedono alla propria identità potrebbe portare ad impostare il dialogo ecumenico in una direzione promettente, cioè il confronto teologico. L'ecumenismo, infatti, non si gioca soltanto in una accomodante convergenza di buone intenzioni (che tuttavia resta reticente e timorosa di sottolineare le differenze dottrinali), ma anche nel coraggio di affrontare proprio i nodi teologici sui quali si sono consumate le divisioni. In altre parole, l'ecumenismo non è un gioco al ribasso, alla ricerca del minimo comune denominatore, ma la ricerca comune del punto più alto (che in ultima analisi è il Signore Gesù e il mistero trinitario che in lui si dischiude), senza sconti e senza timori.

II. LA PROSPETTIVA TEOLOGICA ED IN PARTICOLARE L'EUCARISTIA NEL DIALOGO ECUMENICO ATTUALE

1. La prospettiva teologica è irrinunciabile

In ogni caso occorre affermare con chiarezza che una prospettiva schiettamente teologica è irrinunciabile. Parlando di prospettiva teologica intendiamo riferirci alla necessità di svolgere un dialogo che abbia come punto prospettico il riferimento continuo al Dio di Gesù Cristo e alla comprensione che di Lui le Chiese e Comunità ecclesiali sono andate maturando. Oppure, al contrario, si potrebbe dire che

non è sufficiente uno sforzo di comprensione reciproca che si giochi esclusivamente in dinamiche “orizzontali”, nel mero sforzo di comprensione e accoglienza reciproca.

In area cattolica tale prospettiva teologica o “dall’alto” è stata solennemente perseguita dallo stesso Concilio Vaticano II. Come è noto, l’intero Concilio non ha mai inteso separare prospettiva teologica e pastorale, ed in nessun caso ha inteso sacrificare l’una a favore dell’altra. In modo particolare riguardo al decreto sull’ecumenismo, è da ricordare come venne respinta la proposta di alcuni padri di espungere dal testo ogni riferimento teologico, al fine di favorire il dialogo. Al contrario, il documento finale – pur nelle comprensibili difficoltà in un campo che non offriva un linguaggio teologico consolidato – ha inteso coniugare le due prospettive. Ad esempio, la stessa scansione dei capitoli è sintomatica: precede anzitutto il capitolo dedicato ai “principi cattolici dell’ecumenismo” (cap. I) e, quindi, i capitoli dedicati all’“esercizio dell’ecumenismo” (cap. II) e alle “Chiese e Comunità ecclesiali separate” (cap. III), come a dire che lo svolgimento concreto del dialogo e del cammino ecumenico può avvenire solo alla luce di quanto precisato nel cap. I, quello più marcatamente teologico. Andrebbe inoltre ricordato come l’articolazione dello stesso primo capitolo sia significativa: esordisce con il n. 2 (dedicato alla “unità e unicità della Chiesa”) nel quale si parla della Trinità e della Eucaristia come fondamento dell’unità della Chiesa, per poi dedicarsi alle “relazioni dei fratelli separati con la Chiesa cattolica” solamente nel n. 3 (un numero, lo si ricordi, di grande spessore teologico, nel quale si afferma espressamente il valore salvifico delle Chiese e Comunità ecclesiali separate). Il n. 4 di *Unitatis Redintegratio*, inoltre, invita

«i fedeli cattolici [...] con sincerità e diligenza [a] considerare ciò che deve essere rinnovato e fatto nella stessa famiglia cattolica, affinché la sua vita renda una testimonianza più fedele e più chiara della dottrina e delle istituzioni tramandate da Cristo per mezzo degli apostoli».

L’istanza è ripresa più volte dal magistero successivo e soprattutto da Giovanni Paolo II che nella enciclica *Ut unum sint* ha espressamente parlato della conversione come via per l’ecumenismo (vedi nn. 15-16). Si noti che in questo contesto “conversione” non sta tanto a significare l’atteggiamento conciliante della Chiesa cattolica verso le altre confessioni, quanto più radicalmente la consapevolezza teologica del primato di Dio⁴, nei cui confronti la Chiesa si scopre di-

⁴ Non a caso i paragrafi dedicati alla conversione (15-16) si trovano nella prima parte dell’enciclica, quella più marcatamente teologica.

stante e dunque bisognosa di perdono e di conversione: in questo senso essa ha un profondo valore teologico.

La forte impronta teologale del discorso ecumenico caratterizza, inoltre, il magistero di papa Benedetto XVI come un tratto distintivo, mentre al contrario «non bastano le manifestazioni di buoni sentimenti», come egli ebbe ad affermare il giorno stesso della sua elezione al Pontificato⁵.

In ogni caso la stessa preoccupazione accomuna anche le altre confessioni cristiane. In fondo la stessa origine del movimento ecumenico, dall'Assemblea di Edimburgo del 1910 in poi, è stata segnata dalla consapevolezza che non fosse più sufficiente un confronto meramente organizzativo (nella specie il coordinamento tra le varie società missionarie sponsorizzate dalle diverse confessioni cristiane) ma fosse necessario e imprescindibile mettere a tema l'identità stessa delle diverse Chiese e, quindi, il rimando teologico di cui esse erano portatrici⁶.

Un caso emblematico delle difficoltà e delle grandi opportunità del dialogo ecumenico è sicuramente il sacramento dell'Eucaristia.

2. *Dialogo con le Chiese orientali*

Anzitutto è da riconoscere che il tema eucaristico è stato al centro dell'attenzione del dialogo tra la Chiesa cattolica e Chiese orientali. Un esempio recente ed interessante è costituito dal cosiddetto “documento di Ravenna” discusso ed approvato all'unanimità dai membri della Commissione mista internazionale per il dialogo teologico tra la Chiesa cattolica romana e le Chiese ortodosse di tradizione bizantina durante la decima sessione plenaria della Commissione a Ravenna (8-14 ottobre 2007). Anche se come precisa il Pontificio Consiglio per l'Unità dei Cristiani «il documento è pertanto emanazione di una Commissione e non deve intendersi come una dichiarazione magisteriale»⁷, ciononostante il coinvolgimento di rappresentanti ufficiali a cura dello stesso Pontificio Consiglio e il riferimento ad esso

⁵ BENEDETTO XVI, «Primo messaggio al termine della concelebrazione eucaristica con i Cardinali elettori nella Cappella Sistina il 20 aprile 2005», in *Insegnamenti di Benedetto XVI*, Libreria Editrice Vaticana, Roma 2006, vol. I, 1-13: 11.

⁶ G. PATTARO, *Corso di teologia dell'ecumenismo*, Queriniana, Brescia 1985, 28-33.

⁷ Cf COMMISSIONE MISTA INTERNAZIONALE PER IL DIALOGO TEOLOGICO TRA LA CHIESA CATTOLICA ROMANA E LA CHIESA ORTODOSSA, «Il Documento di Ravenna», *Il Regno documenti* 21 (2007) 708.

operato in sedi autorevoli (ad esempio da parte del card. Kasper alla presenza del papa e del collegio cardinalizio il 23 novembre 2007 in occasione del concistoro) ne fanno un riferimento importante⁸.

In esso, al numero 3 si afferma che «l'Eucaristia, alla luce del mistero trinitario, costituisce il criterio della vita ecclesiale nella sua interezza»⁹. L'assunto non è nuovo ed è la sintesi di un lungo cammino del tutto condiviso¹⁰. La convergenza sul tema eucaristico tra Chiesa cattolica e Chiese ortodosse sta così ponendo le premesse per una rivisitazione della annosa questione dell'autorità nella Chiesa: facendo seguito alla disponibilità manifestata da Giovanni Paolo II secondo cui è «significativo ed incoraggiante che la questione del primato del Vescovo di Roma sia attualmente diventata oggetto di studio»¹¹, il documento di Ravenna afferma che

«resta da studiare in modo più approfondito la questione del ruolo del vescovo di Roma nella comunione di tutte le Chiese. Quale è la funzione specifica del vescovo della "prima sede" in un'ecclesiologia di *koinonia*, alla luce di quanto abbiamo affermato nel presente testo circa la conciliarità e l'autorità?» (n. 45).

Si può forse affermare che quanto più si è sottolineato che l'autorità della Chiesa è il riflesso e al servizio della comunione che trova nell'Eucaristia la sua origine e il suo paradigma, tanto più per parte cattolica è diventato possibile aprire il dialogo sulle forme concrete di esercizio del primato petrino, e per le Chiese ortodosse è diventata nuovamente comprensibile l'affermazione tradizionale che vede «il vescovo di Roma come *protos* tra i patriarchi»¹². Il cardinale Kasper, in occasione del già citato incontro del papa con il collegio cardinalizio del 23 novembre 2007, ha commentato che

«questo è soltanto un primo passo e che il cammino verso la piena comunione ecclesiale sarà ancora lungo e difficile; tuttavia, con questo documento abbiamo

⁸ Cf http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/card-kasper-docs/rc_pc_chrstuni_doc_20071123_dialogo-ecumenico_it.html

⁹ COMMISSIONE MISTA INTERNAZIONALE PER IL DIALOGO TEOLOGICO TRA LA CHIESA CATTOLICA ROMANA E LA CHIESA ORTODOSSA, «Il Documento di Ravenna», 708.

¹⁰ Già a partire dal primo incontro di Rodi nel 1980, la Commissione Mista aveva iniziato a trattare il mistero della *koinônia* ecclesiale alla luce del mistero della Santa Trinità e dell'Eucaristia. Il tema sacramentale è ripreso soprattutto nel cosiddetto «Documento di Bari» del 1987: la Commissione mista aveva messo a fuoco la relazione esistente tra fede, sacramenti – con speciale riguardo ai tre sacramenti dell'iniziazione cristiana – e l'unità della Chiesa.

¹¹ GIOVANNI PAOLO II, *Lettera enciclica Ut unum sint*, n. 89.

¹² COMMISSIONE MISTA INTERNAZIONALE PER IL DIALOGO TEOLOGICO TRA LA CHIESA CATTOLICA ROMANA E LA CHIESA ORTODOSSA, «Il Documento di Ravenna», 710, n. 44.

posto una base per il dialogo futuro. Il tema che verrà affrontato nella prossima sessione plenaria sarà: "Il ruolo del Vescovo di Roma nella comunione della Chiesa nel primo millennio"¹³.

3. Dialogo con le Comunità ecclesiali nate dalla Riforma

Con riferimento alle Comunità ecclesiali scaturite dalla Riforma protestante, il nesso che lega Eucaristia e Chiesa è stato negli ultimi anni oggetto di precisazioni da parte della Congregazione per la Dottrina della Fede nella dichiarazione *Dominus Iesus* del 6 agosto 2000¹⁴ e nelle *Risposte a quesiti riguardanti alcuni aspetti circa la dottrina sulla Chiesa* del 29 giugno 2007¹⁵. Tali precisazioni hanno ingenerato malumori e dissensi nelle Comunità ecclesiali protestanti ed anche in ambito cattolico. A ciascuno di questi documenti deve essere accordato, per quanto ora possibile, un cenno espresso.

3.1. Il rapporto Eucaristia-Chiesa nella dichiarazione *Dominus Iesus* (6 agosto 2000) e nelle *Risposte a quesiti riguardanti alcuni aspetti circa la dottrina sulla Chiesa* (29 giugno 2007) della Congregazione per la Dottrina della Fede

Abbiamo già accennato sopra come la preoccupazione teologica sia particolarmente sottolineata nella presente stagione ecumenica e come la circostanza sia da guardare con sguardo positivo perché permette di fondare ogni dialogo su basi solide e non solo volontaristiche e perché più radicalmente manifesta che la Chiesa è al servizio del Vangelo che cerca di custodire e trasmettere.

Tale ricalibratura "dall'alto" si è tradotta, correlativamente, in una riscoperta del primato dell'Eucaristia, e dunque in una rinnovata sintonia con le Chiese orientali, ma corrispettivamente in alcune frizioni con le Comunità ecclesiali nate dalla Riforma. Il luogo in cui maggiormente sono state precisate le differenze (e, correlativamente, contro cui maggiormente si sono dirette le critiche e i malumori) è rappresentato dal IV capitolo della Dichiarazione *Dominus Iesus* del-

¹³ W. KASPER, «Tutti siano una cosa sola», *Il Regno documenti* 1 (2008) 1-5.

¹⁴ CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, «Dichiarazione *Dominus Iesus*», in *Enchiridion Vaticanum*, EDB, Bologna 2004, vol. XIX, nn. 1142-1199.

¹⁵ CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, «Risposte a quesiti circa la dottrina sulla Chiesa», *Il Regno documenti* 15 (2007) 468-470.

la Congregazione per la Dottrina della Fede del 6 agosto del 2000, dedicato alla “unità e unicità della Chiesa”.

L'intenzione globale della dichiarazione è nota: affermare l'unicità della mediazione salvifica di Cristo. Riflesso immediato della unicità della mediazione cristologica è l'affermazione della unicità della mediazione ecclesiale, per chiarire la quale ci si imbatte inevitabilmente da una parte nel problema di definire anzitutto cosa è “Chiesa” e nella questione di interpretare la pluralità delle confessioni cristiane che pretendono per sé il titolo di Chiesa.

Prima ancora di entrare nei contenuti, anche solo dal punto di vista formale e descrittivo si può dire che la dichiarazione è per larga parte intessuta di citazioni del magistero precedente tra cui spicca – anche solo per quantità numerica¹⁶ – il Concilio Vaticano II.

Non è ovviamente ora possibile ricostruire l'insieme ed il contesto delle affermazioni della dichiarazione circa la Chiesa, mentre ci si può soffermare subito sul punto che maggiormente sarà oggetto di discussioni e di fraintendimenti. Ci riferiamo in particolare al n. 17.

«Esiste quindi un'unica Chiesa di Cristo, che sussiste nella Chiesa Cattolica, governata dal Successore di Pietro e dai Vescovi in comunione con lui. Le Chiese che, pur non essendo in perfetta comunione con la Chiesa Cattolica, restano unite ad essa per mezzo di strettissimi vincoli, quali la successione apostolica e la valida Eucaristia, sono vere Chiese particolari. Perciò anche in queste Chiese è presente e operante la Chiesa di Cristo, sebbene manchi la piena comunione con la Chiesa cattolica, in quanto non accettano la dottrina cattolica del Primato che, secondo il volere di Dio, il Vescovo di Roma oggettivamente ha ed esercita su tutta la Chiesa.

Invece le Comunità ecclesiali che non hanno conservato l'Episcopato valido e la genuina e integra sostanza del mistero eucaristico, non sono Chiese in senso proprio; tuttavia i battezzati in queste comunità sono dal Battesimo incorporati a Cristo e, perciò, sono in una certa comunione, sebbene imperfetta, con la Chiesa. Il Battesimo infatti di per sé tende al completo sviluppo della vita in Cristo mediante l'integra professione di fede, l'Eucaristia e la piena comunione nella Chiesa» (*Dominus Iesus*, 17).

Il punto che maggiormente sarà oggetto di discussioni è la precisazione secondo cui le Comunità ecclesiali nate dalla Riforma non sarebbero «Chiese in senso proprio». L'affermazione, tuttavia, deve anzitutto essere contestualizzata. Per questo specifico profilo, si deve avvertire che la dichiarazione prende le mosse da una distinzione lessicale già presente nei testi conciliari, ed in particolare nel decreto sull'ecumenismo *Unitatis redintegratio* che, a proposito delle di-

¹⁶ Anche una breve scorsa alle note del testo, nelle quali sono appunto identificate le citazioni, offrirebbe preziose indicazioni al riguardo.

verse confessioni cristiane, opera una divisione principale tra «Chiese orientali separate» e «Comunità ecclesiali» protestanti. La distinzione, dunque, almeno nella lettera, è risalente al Concilio stesso, il quale tuttavia non indugia a precisarne la valenza ed il senso, lasciando semplicemente intuire una diversa gradazione di comunione e di differenze, a motivo appunto del diverso rapporto delle due realtà con l'Eucaristia (si confrontino, emblematicamente, i nn. 15 e 22 di *Unitatis Redintegratio*).

La dichiarazione, preso atto del diverso tenore conciliare, procede ad indagare e a precisare tale differenza, esattamente con riferimento all'Eucaristia. Si può, infatti, dire che l'argomentazione della Congregazione per la Dottrina della Fede muove da una importante premessa implicita, del tutto condivisibile e pacificamente ritenuta nella tradizione cattolica: che è proprio l'Eucaristia (e correlativamente il sacramento dell'ordine ad essa finalizzato) a costituire la Chiesa come tale. Da tale premessa, sulla scia delle distinzioni conciliari, sono tratte due conseguenze: le Chiese che hanno conservato sacerdozio ed Eucaristia sono veramente tali, mentre le Comunità ecclesiali nate dalla Riforma che non l'hanno fatto «non sono Chiese in senso proprio». Quest'ultima precisazione, almeno nel suo tenore letterale, rappresenta una specificazione nuova e ulteriore rispetto al testo conciliare.

L'argomentazione della *Dominus Iesus* è pressoché identicamente ripresa dalla stessa Congregazione per la Dottrina della Fede nelle *Risposte a quesiti riguardanti alcuni aspetti circa la dottrina sulla Chiesa*, del 29 giugno 2007.

«Quinto quesito: Perché i testi del Concilio e del Magistero successivo non attribuiscono il titolo di “Chiesa” alle Comunità cristiane nate dalla Riforma del 16° secolo?

Risposta: Perché, secondo la dottrina cattolica, queste Comunità non hanno la successione apostolica nel sacramento dell'Ordine, e perciò sono prive di un elemento costitutivo essenziale dell'essere Chiesa. Le suddette Comunità ecclesiali, che, specialmente a causa della mancanza del sacerdozio ministeriale, non hanno conservato la genuina e integra sostanza del Mistero eucaristico¹⁷, non possono, secondo la dottrina cattolica, essere chiamate “Chiese” in senso proprio¹⁸.

¹⁷ CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, «Decreto sull'Ecumenismo *Unitatis Redintegratio*», n. 22, in *Enchiridion Vaticanum*, EDB, Bologna 1996, vol. I, n. 567.

¹⁸ CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, «Dichiarazione *Dominus Iesus*», n. 17, nn. 1184.

Come si vede a colpo d'occhio, il testo non contiene nulla di nuovo, ripetendo sostanzialmente quanto affermato dalla dichiarazione *Dominus Iesus* o dal decreto conciliare *Unitatis Redintegratio*, entrambi espressamente e letteralmente citati. Se proprio si deve cercare qualche novità, essa potrebbe risiedere in una precisazione di contenuto e in una diversità di forma.

Quanto al contenuto, è posta maggiore enfasi sulla successione apostolica nel sacramento dell'Ordine, definita «elemento costitutivo essenziale dell'essere Chiesa». L'elemento, in ogni caso, era già stato sottolineato sia da *Unitatis Redintegratio* che da *Dominus Iesus*. Inoltre si deve considerare come sacerdozio ed Eucaristia sono a tal punto collegati nella dottrina cattolica che, ad esempio, il Concilio di Trento nel decreto sul sacramento dell'Ordine nel primo capitolo afferma che «*Apostolis eorumque successoribus in sacerdotio potestas traditam consecrandi, offerendi et ministrandi corpus et sanguinem eius*» (Dz 1764); correlativamente il primo canone stigmatizza chi affermasse «*non esse potestatem aliquam consecrandi et offerendi verum corpus et sanguinem Domini*» (Dz 1771).

Probabilmente la novità più consistente delle *Risposte a quesiti* è nella forma, cioè nel fatto che la questione terminologica della diversità di utilizzo dei termini «Chiesa» e «Comunità ecclesiali» (distinzione, ricordiamolo, risalente al Concilio stesso e ritenuta dal magistero successivo) assurge ora a questione autonoma, nella forma di un quesito distinto e autonomamente identificato.

È da notare, tuttavia, come sia la *Dominus Iesus* sia le *Risposte a quesiti* contengano elementi che contribuiscono a formare un quadro più ampio.

In ordine ad una più completa composizione di tutti gli elementi in gioco, non bisogna dimenticare come la stessa dichiarazione *Dominus Iesus*, subito dopo avere affermato che le Comunità ecclesiali protestanti «non sono Chiese in senso proprio» aggiunge che

«tuttavia i battezzati in queste comunità sono dal Battesimo incorporati a Cristo e, perciò, sono in una certa comunione, sebbene imperfetta, con la Chiesa. Il Battesimo infatti di per sé tende al completo sviluppo della vita in Cristo mediante l'intera professione di fede, l'Eucaristia e la piena comunione nella Chiesa» (n. 17).

L'affermazione deve essere intesa in senso complessivo rispetto alla precisazione precedente: se là era precisato ciò che le Comunità protestanti non sono, ora ci si sofferma su ciò che sono. Potrebbe a prima vista sembrare debole il riconoscimento di una comunione im-

perfetta con la Chiesa, tuttavia la motivazione che segue è del tutto forte, nel segno del comune radicamento nell'unico Battesimo.

Per quanto riguarda le *Risposte a quesiti*, anzitutto devono essere lette come un tutt'uno e dunque i cinque quesiti devono essere letti unitariamente, l'uno alla luce dell'altro. Se, infatti, è vero che la questione della differenza lessicale tra «Chiese» e «Comunità ecclesiali» solo qui e per la prima volta è espressamente e isolatamente messa a tema (quesito n. 5), è altrettanto vero che, ad esempio, il quesito n. 4 riprende l'insegnamento di *Lumen Gentium* 8 che ricorda come «al di fuori della compagine [della Chiesa cattolica] si trovino “numerosi elementi di santificazione e di verità”, “che in quanto doni propri della Chiesa di Cristo spingono all'unità cattolica”». Le *Risposte a quesiti*, inoltre, sono state accompagnate da un *Commento* ufficiale, a cura della medesima Congregazione, volto a precisarne l'intenzione e il senso; e riguardo all'interpretazione di *Lumen Gentium* 8 offerta dalle *Risposte* viene precisato che «non è da intendersi come se al di fuori della Chiesa cattolica ci fosse un “vuoto ecclesiale”»¹⁹.

Non bisogna inoltre dimenticare che il quesito n. 3 richiama con ampia e letterale citazione l'insegnamento di *Unitatis Redintegratio* 3 circa il valore salvifico di questi elementi ecclesiali presenti al di fuori della compagine cattolica:

«perciò le stesse Chiese e Comunità separate, quantunque crediamo che hanno delle carenze, nel mistero della salvezza non sono affatto spoglie di significato e di peso. Infatti lo Spirito di Cristo non ricusa di servirsi di esse come di strumenti di salvezza, il cui valore deriva dalla stessa pienezza della grazia e della verità, che è stata affidata alla Chiesa cattolica».

Il già citato *Commento* ufficiale precisa a questo proposito che

«occorre, comunque, ricordare che dette Comunità, *come tali*, per i diversi elementi di santificazione e di verità in esse realmente presenti, hanno *indubbiamente* un carattere ecclesiale e un conseguente valore salvifico»²⁰.

L'affermazione, se da un verso è solo un'esplicitazione del testo conciliare, d'altra parte è netta e coraggiosa nel tono: anche le Comunità ecclesiali, «come tali» (e non solo, dunque, i singoli battezzati che in esse occasionalmente si trovino) e «indubbiamente» sono veri mezzi di salvezza e posseggono carattere ecclesiale.

¹⁹ CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, «Articolo di commento a Risposte a quesiti circa la dottrina sulla Chiesa», *Il Regno documenti* 15 (2007) 471-473: 473.

²⁰ CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, «Articolo di commento a Risposte a quesiti circa la dottrina sulla Chiesa», 473.

3.2. Le reazioni in ambito protestante

Le precisazioni della Congregazione per la Dottrina della Fede circa la negazione del titolo di «Chiesa in senso proprio» alle Comunità protestanti hanno da subito incontrato reazioni sfavorevoli in tali comunità fin dalla pubblicazione della *Dominus Iesus*. Tali perplessità e disagi si sono ulteriormente ripresentati in occasione della riproposizione della stessa espressione nelle *Risposte a quesiti*. E così, ad esempio, W. Huber, vescovo della Chiesa evangelica di Berlino-Brandeburgo, nel contesto della già citata assemblea di Sibiu ha dichiarato, con espresso riferimento alla dichiarazione della Congregazione per la Dottrina della Fede che

«solo con umiltà possiamo porre la domanda sulla “Chiesa in senso proprio”. [...] Per questo motivo ritengo sia sempre dannoso, da un punto di vista ecumenico, che il concetto di “Chiesa in senso proprio” diventi il pomo della discordia tra le Chiese. [...] Ora abbiamo molto più bisogno di un nuovo inizio comune».

Il problema, per parte cattolica, ha cercato di essere circoscritto precisando che negando la qualità di «Chiesa in senso proprio» alle Comunità protestanti si è voluto solamente precisare che l'idea di Chiesa che protestanti e cattolici ritengono è diversa, e che mai i protestanti vorrebbero applicare a sé l'ecclesiologia cattolica. L'argomentazione è ripresa dal *Commento alle Risposte a quesiti*.

«Nonostante queste chiare affermazioni abbiano creato disagio nelle Comunità interessate e anche in campo cattolico, non si vede, d'altra parte, come a tali Comunità possa essere attribuito il titolo di “Chiesa”, dal momento che non accettano il concetto teologico di Chiesa in senso cattolico e mancano di elementi considerati essenziali dalla Chiesa cattolica».

III. L'EUCARISTIA ORIGINE E META DELL'UNITÀ DELLA CHIESA

Il rinnovato interesse per l'Eucaristia in campo ecumenico – nel senso di un ravvicinamento tra le rispettive posizioni delle Chiese ortodosse e cattolica ed apparentemente come punto di distanza riguardo le Comunità ecclesiali protestanti – appare oggi un dato di fatto e dopo aver evidenziato i punti fermi che l'insegnamento autorevole e ufficiale chiede a fedeli e teologi di ritenere, resta in ogni caso utile e necessaria una teologia²¹ che, proprio mettendo al centro l'Eucaristia, si ritrovi di necessità ad essere ecumenica.

²¹ La stessa istanza è fatta valere nell'esordio della dichiarazione *Dominus Iesus* che esplicitamente afferma: «Il linguaggio espositivo della Dichiarazione risponde alla

1. Il problema teologico

Dalla rapida (e non esaustiva) rassegna che abbiamo potuto fare, è comunque emerso che sia l'insegnamento conciliare sia le precisazioni magisteriali successive hanno portato ad importanti affermazioni in ambito ecumenico.

Non tutte le affermazioni si collocano però nel medesimo ambito: alcune hanno un tratto più marcatamente ecclesiologico (ad esempio la questione del *subsistit in*), altre hanno tono sacramentale (la questione dell'Eucaristia e della successione apostolica), altre ancora hanno una prospettiva escatologica (le Chiese come strumento di salvezza). Inoltre, mentre alcune affermazioni sembrano rappresentare un'importante apertura in ambito ecumenico (ad esempio il riconoscimento esplicito della qualità di «Chiesa» alle Chiese orientali, o la chiara e netta affermazione che anche le Chiese separate orientali e le Comunità ecclesiali nate dalla Riforma rappresentano indubbiamente strumenti di salvezza in quanto tali), altre precisazioni sembrano (almeno di primo acchito) essere invece una sorta di marcatura dei confini della Chiesa cattolica e, in ogni caso, hanno suscitato resistenze e frizioni, come riconosce la stessa Congregazione per la Dottrina della Fede²², sia in ambito protestante, sia in ambito cattolico.

È subito chiaro che non si tratta e non si può scegliere qualche affermazione che fa comodo alle proprie tesi, per lasciare nell'ombra le altre. Sotto questo profilo deve anzitutto essere apprezzato il fatto che i pronunciamenti della stessa Congregazione, anche quando avevano di mira questioni molto circoscritte (vedi il caso delle *Risposte ai quesiti*) non hanno mai rinunciato ad affrontare tutte e due i corni del dilemma (significativo che gli stessi quesiti abbiano inteso precisare tutti e due gli estremi della questione e soprattutto è sintomatico che il testo di commento cerchi di aprire orizzonti più am-

sua finalità, che non è quella di trattare in modo organico la problematica relativa all'unicità e universalità salvifica del mistero di Gesù Cristo e della Chiesa, né quella di proporre soluzioni alle questioni teologiche liberamente disputate, ma di riesporre la dottrina della fede cattolica al riguardo, indicando nello stesso tempo alcuni problemi fondamentali che rimangono aperti a ulteriori approfondimenti, e di confutare determinate posizioni erronee o ambigue» (n. 3).

²² «Nonostante queste chiare affermazioni abbiano creato disagio nelle Comunità interessate e anche in campo cattolico»: CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, «Articolo di commento a Risposte a quesiti circa la dottrina sulla Chiesa», 471-473: 472.

pi) ed in ogni caso ha sempre fatto salve le eventuali ulteriori sottolineature, senza alcuna pretesa di esaustività²³.

Già qui risiede una importante indicazione di metodo per chi intenda accostarsi al delicato ed importante capitolo dell'ecumenismo: ogni questione di dettaglio deve essere affrontata nell'orizzonte delle questioni fondamentali, facendo ad esse continuo ed esplicito riferimento. In caso contrario, si potrebbe facilmente correre il rischio di fare affermazioni parziali formalmente corrette, ma sostanzialmente incomplete e potenzialmente fuorvianti. Se ad, esempio, si dovesse isolare l'affermazione circa la negazione della qualifica di «Chiesa in senso proprio» riguardo alle Comunità protestanti, senza integrarla nell'orizzonte del riconoscimento del valore ecclesiale e del carattere salvifico, si farebbe un'affermazione corretta, ma soltanto di carattere negativo e con il rischio che l'interlocutore possa essere portato a negare loro *tout court* ogni valenza ecclesiale. Viceversa, qualora venisse presentato esclusivamente il carattere salvifico ed ecclesiale delle stesse, l'interlocutore potrebbe essere indotto ad un fraintendimento del rapporto tra Chiesa cattolica e altre Chiese o Comunità ecclesiali, intendendolo scorrettamente in termini di equivalenza.

Tuttavia, anche qualora venissero presentati tutti gli aspetti che il Concilio e il magistero successivo hanno chiarito, resterebbe in ogni caso il problema teologico di tracciare un quadro unitario e complessivo, capace di tenere insieme tutti gli estremi del problema. È noto infatti che compito del magistero è quello di preservare la fede da possibili errori, ma non quello di offrire un modello interpretativo esauriente di ogni problematica.

Il compito di elaborare un quadro teologico si rivela in ogni caso urgente, dal momento che i singoli elementi, qualora venissero tra loro semplicemente giustapposti, potrebbero ingenerare incomprensioni. Ad esempio, qualora l'affermazione circa il valore salvifico delle Comunità ecclesiali venisse semplicemente giustapposta alla negazione della qualifica di «Chiesa in senso proprio» o alla constatazione dell'assenza di una valida Eucaristia, qualcuno potrebbe impropriamente dedurne che, al fine della salvezza, il carattere ecclesiale non è determinante, proprio perché possono essere strumenti

²³ «Il linguaggio espositivo della Dichiarazione risponde alla sua finalità, che non è quella di trattare in modo organico la problematica relativa all'unicità e universalità salvifica del mistero di Gesù Cristo e della Chiesa, né quella di proporre soluzioni alle questioni teologiche liberamente disputate» (*Dominus Iesus*, 3).

di salvezza anche comunità che non sono Chiese in senso proprio. O, ancora, qualcuno potrebbe malauguratamente dedurne che la salvezza potrebbe non essere legata al mistero eucaristico, cioè alla Passione del Signore. È dunque necessario ed urgente presentare non solo tutte le sfaccettature del problema, ma offrire anche un quadro armonico che mostri i legami reciproci ed offra un modello plausibile di comprensione.

Alla ricerca di un modello teologico che possa unire in una sintesi coerente tutte le affermazioni (apparentemente di prospettive molto differenti) che il Concilio e il magistero recente hanno offerto, si potrebbe azzardare un'ipotesi: perché non utilizzare su scala più generale lo stesso modello che il Concilio ha utilizzato nella Costituzione *Lumen Gentium* con riferimento alla Chiesa? In altre parole: piuttosto che cercare altrove altri modelli unificanti, perché non estendere l'opzione fatta dal Concilio con riferimento alla Chiesa anche alla prospettiva sacramentaria e a quella ecumenica?²⁴

2. Un principio dell'ecclesiologia cattolica di Lumen gentium: polarità tra mistero e istituzione

Una volta delineato come punto di non ritorno il principio teologico (cioè il riferimento a Gesù Cristo e al mistero trinitario che in Lui si dischiude) e dopo aver constatato che su questo principio c'è un diffuso consenso ecumenico, rimane il problema di offrirne poi una declinazione e un'applicazione adeguata in campo ecclesiologico, ed è questo il punto sul quale le diverse confessioni cristiane maggiormente divergono. Di seguito vorremmo fissare l'attenzione sulla teologia cattolica, con particolare riferimento al Concilio Vaticano II e in particolare alla Costituzione dogmatica *Lumen gentium*.

Il primato dell'intenzione e dell'opera di Gesù Cristo sulla Chiesa è un aspetto pacifico e fondamentale che, in ultima istanza, coincide con il dato dogmatico stesso della istituzione della Chiesa da parte di Cristo. Tale aspetto, tuttavia, viene sempre e inscindibilmente collegato con un secondo enunciato: che la Chiesa offre con verità e pienezza l'accesso alla persona e all'opera di Cristo, e, in Lui, alla salvezza. In altri termini, da una parte la Chiesa è soggetta al primato di Cristo e, in quanto tale, normata dall'intenzione divina (dimensione teologico-misterica) nei confronti della quale si trova in perenne ne-

²⁴ Cf G. PATTARO, *Corso di teologia dell'ecumenismo*, 158.

cessità di conversione, ma d'altra parte la Chiesa, anche e proprio come società visibile (cioè nell'aspetto storico-istituzionale), è la vera porta d'accesso al mistero di Cristo che essa salvaguarda e, dunque, custodisce la pienezza dei mezzi di salvezza.

Un testo emblematico e autorevole (ma anche particolarmente complesso e discusso) è al riguardo nel n. 8 della Costituzione dogmatica *Lumen gentium*. La prima parte del n. 8, in particolare, è qualche volta dimenticata a favore della seconda parte, a motivo della nota questione del rapporto tra «Chiesa di Cristo» e «Chiesa cattolica», espresso con il famoso «*subsistit in*»; tuttavia proprio la prima parte del n. 8 offre la chiave di lettura per l'interpretazione anche del seguito ed insieme un importante principio di carattere generale. In essa si menzionano tre coppie indissolubili, e cioè da una parte «la società gerarchicamente organizzata», «l'aggregazione visibile» e «la Chiesa della terra», dall'altra «il corpo mistico», «la comunità spirituale» e «la Chiesa oramai in possesso dei beni celesti». Questi duplici aspetti «non si devono considerare come due realtà, costituiscono al contrario un'unica realtà complessa». Di seguito il Concilio precisa che «per una non debole analogia essa è paragonata al mistero del Verbo incarnato». L'analogia cristologica, nel contesto, depone a favore della inseparabilità e inopponibilità tra i due aspetti della Chiesa (teologico-misterico e storico-istituzionale), proprio come non è possibile disgiungere e opporre le due nature di Cristo, definitivamente unite nella persona del Verbo. Tuttavia proprio lo stesso testo e la stessa analogia cristologica ricordano una seconda avvertenza, anch'essa di grande importanza: le due dimensioni non possono nemmeno essere confuse ed è necessario distinguerle: facendo eco alla definizione di Calcedonia, si potrebbe dire che anche per la Chiesa valgono sia l'*indivise*, sia l'*inconfuse*.

Entrambi gli aspetti sono carichi di ricadute di grande importanza sulla comprensione della Chiesa. Parlare di *distinzione* tra storia e mistero significa riconoscere che la Chiesa storica è soggetta all'intenzione e al giudizio del suo Signore, nei confronti del quale è ricettiva, normata, sempre bisognosa di conversione e purificazione. In tale distinzione tra storia e mistero si apre uno spazio non solo per una perfettibilità interna alla Chiesa, ma anche per così dire verso un modello ecclesiologico non esclusivo ma inclusivo e aperto nei confronti dell'azione di Dio anche al di fuori dei suoi confini visibili²⁵.

²⁵ «Ancorché al di fuori del suo organismo si trovino parecchi elementi di santificazione e di verità, che, appartenendo propriamente per dono di Dio alla Chiesa di

Parlare di *inseparabilità* tra storia e mistero significa ricordare che la Chiesa cattolica vivente nella storia rappresenta la vera porta di accesso al mistero salvifico, la pienezza dei mezzi di salvezza e l'unica sussistenza della Chiesa di Cristo: il legame tra i due aspetti (storico e misterico) è forte e indissolubile, e indebolendolo non si renderebbe un buon servizio né alla causa ecumenica né alla comprensione ecclesiologicala. In tal senso il Concilio, dopo avere ammesso la possibilità che numerosi elementi di salvezza siano presenti anche al di fuori dei confini visibili della Chiesa cattolica²⁶ e dopo avere riconosciuto che le Chiese e Comunità ecclesiali separate rappresentano veri mezzi di salvezza proprio in quanto Chiese e Comunità ecclesiali²⁷ – dunque come soggetti e non solo come semplici “occasioni” di salvezza per i singoli battezzati che in esse si trovino –, si premura di precisare che tali elementi di salvezza «spingono verso l'unità cattolica»²⁸, che dunque rappresenta non sono il fine escatologico, ma anche un preciso compito storico per i credenti; sulla stessa linea interpretativa i nn. 1 e 3 del decreto conciliare sull'ecumenismo *Unitatis Redintegratio* precisano che la divisione storica tra le Chiese è da interpretarsi come contraddicente alla volontà del Signore, di scandalo per i fedeli e non rappresenta affatto la legittima espressione di una incoercibile pluralità del mistero rispetto alla concretizzazioni storiche, ma, al contrario, è da intendersi come causata dal peccato e dalle incomprensioni.

3. Articolazione del principio nella sacramentaria cattolica: reciprocità e asimmetria tra l'Eucaristia e la Chiesa

Una questione analoga e connessa può essere rinvenuta in ambito sacramentario e precisamente eucaristico. Da una parte infatti abbiamo il primato dell'Eucaristia sulla Chiesa, ma dall'altra parte oc-

Cristo, spingono verso l'unità cattolica»: CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, «Costituzione dogmatica sulla Chiesa *Lumen Gentium*», n. 8, in *Enchiridion Vaticanum*, EDB, Bologna 1996, vol. I, n. 305.

²⁶ CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, «Costituzione dogmatica sulla Chiesa *Lumen Gentium*», n. 8.

²⁷ «Lo Spirito di Cristo non ricusa di servirsi di esse come di strumenti di salvezza» CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, «Decreto sull'Ecumenismo *Unitatis Redintegratio*», n. 4.

²⁸ CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, «Costituzione dogmatica sulla Chiesa *Lumen Gentium*», n. 8.

corre considerare che è proprio l'atto celebrativo e storico compiuto nel seno della Chiesa a dare luogo oggi all'Eucaristia. Ancora una volta i due aspetti sono ambedue irrinunciabili ed indivisibili.

Ricordare il primato dell'Eucaristia sulla Chiesa significa riconoscere che la Chiesa nasce ed è costituita dall'opera del Signore, in particolare dal sacrificio della croce di cui il sacramento eucaristico è la presenza reale. La Chiesa nasce perché radunata nell'ultima cena da Gesù Cristo: qui trova la sua origine e la sua indefettibile unità.

D'altro canto sottolineare che proprio la celebrazione sacramentale ripetuta lungo la storia e custodita dalla Chiesa (in particolare grazie al sacramento dell'ordine e la successione apostolica, principalmente orientati a non fare mancare mai alla Chiesa il dono eucaristico che la fa essere tale) ricorda che la Chiesa è la depositaria e amministratrice dell'opera del Signore, ben più dunque che passiva e inerte recettrice.

Ancora una volta, è evidente, i due aspetti non possono essere separati: la Chiesa trae la legittimazione alla sua azione proprio perché ad essa presiede l'intenzione del Signore, e d'altra parte l'opera compiuta una volta per sempre da Gesù Cristo è oggi accessibile in pienezza solo attraverso le azioni sacramentali celebrate della Chiesa. In altri termini l'Eucaristia costituisce la Chiesa (aspetto teologico) e, per questo, la Chiesa celebra l'Eucaristia (aspetto storico).

È tuttavia possibile porre una domanda ulteriore: quale rapporto esiste tra questa circolarità tra storia e mistero, celebrazione e opera del Signore? Con un insegnamento cristallino e ripetuto, Giuseppe Colombo, per lunghi anni insegnante del Seminario milanese, ha costantemente insegnato e scritto²⁹ che le due causalità (dell'Eucaristia sulla Chiesa e viceversa) non sono perfettamente assimilabili e reciproche, ma che, al contrario, deve essere identificata una chiara asimmetria a favore dell'intenzione e dell'opera del Signore, per cui primariamente si deve affermare che è l'Eucaristia a fare la Chiesa e solo secondariamente che è la Chiesa a "fare" l'Eucaristia. In particolare egli insegnava che le due causalità sono differenti: formale (e perciò decisiva sul piano dell'essere) quella della Eucaristia sulla Chiesa, solo strumentale (e perciò incidente solo sul piano del divenire storico) quella della Chiesa sull'Eucaristia.

L'affermazione andrebbe oggi probabilmente sfumata in considerazione di una rinnovata attenzione liturgico-storica a non sottovalu-

²⁹ Ad esempio G. COLOMBO, «Eucaristia e Chiesa nella riflessione sistematica», in *Teologia sacramentaria*, Glossa, Milano 1997, 197-216.

tare le forme celebrative, che non rappresenterebbero la mera occasione per ripresentare il mistero, ma contribuirebbero nella stessa forma celebrativa a connotare il mistero ripresentato. In ogni caso l'osservazione di Colombo rimane nella sua sostanza, dal momento che ogni celebrazione, pur con tutta la ricchezza che l'atto stesso celebrativo dischiude, ricava in ogni caso la propria origine nell'opera del Signore che l'ha generata, evidenziando, in ogni caso, il primato dell'aspetto teologico-misterico.

4. Articolazione del principio nell'ecumenismo: tensione eucaristica del Battesimo e importanza di un'espressa e storica celebrazione eucaristica

Se, come abbiamo detto, primariamente l'Eucaristia costituisce la Chiesa e derivatamente la Chiesa celebra l'Eucaristia, la constatazione che storicamente in una comunità cristiana fondata sul Battesimo e sulla Parola di Dio manchi la integra sostanza del mistero eucaristico perché, a partire dal difetto del sacerdozio fondato sulla successione apostolica, manca una valida celebrazione eucaristica, rappresenta una affermazione corretta e importante. Tale affermazione, tuttavia, si colloca sul piano storico e celebrativo. La vera e radicale domanda (non al posto della precedente, ma a complemento di essa) che deve essere posta è se tali comunità siano o meno costituite dalla grazia dell'Eucaristia che sola rende tale la Chiesa. In altri termini significa che l'eventuale assenza di una valida celebrazione eucaristica sul piano storico-celebrativo deve in ogni caso spingere ad interrogarsi anche sul piano più propriamente originario e teologico.

L'indicazione, tuttavia, potrebbe sembrare presuntuosa: se infatti deve essere riconosciuto il primato del piano teologico che regge, governa e misura il piano storico, non sembra possibile, in forza dello stesso primato teologico, sindacare *ex parte viatoris* il piano propriamente teologico, e dunque, la stessa indicazione sembrerebbe condurre ad un vicolo cieco.

A ben guardare, però, pur con tutto il rispetto e la *semper maior dissimilitudo* dei tentativi di trasposizione dal piano storico a quello teologico, la tradizione più pacifica della Chiesa offre in ogni caso spunti interessanti.

Anzitutto è significativo che la sacramentaria cattolica abbia fin dai suoi esordi teologici distinto tra un aspetto celebrativo ed uno

teologico-misterico, o, usando l'espressione tecnica tra *sacramentum tantum* (cioè l'atto celebrativo e di ricezione del sacramento) e *res sacramenti* (cioè la grazia del sacramento veicolata dal sacramento stesso). Ovviamente la distinzione non va nel segno della separazione, dal momento che in via ordinaria la *res sacramenti* è ricevuta proprio attraverso la celebrazione e la ricezione del *sacramentum*. Tuttavia esistono casi rilevanti in cui l'atto celebrativo e la grazia del sacramento possono non coincidere temporalmente, come ad esempio nel caso del *votum sacramenti*. In tali casi, lungi dall'operarsi una scissione sostanziale dei due aspetti, è come se avvenisse solamente una anticipazione temporale degli effetti dello stesso sacramento che verrà poi (se possibile) effettivamente celebrato. In ogni caso è chiaro che non si tratta di due grazie differenti, ma, sempre, della grazia dello stesso e medesimo sacramento.

Inoltre è pacifica acquisizione della tradizione della Chiesa e della teologia cattolica l'unità dei sacramenti della iniziazione cristiana, e, perciò, l'oggettiva ed intrinseca ordinazione del Battesimo alla Eucaristia. Il rapporto tra Battesimo ed Eucaristia è così stretto che, anche a prescindere dalla consapevolezza o dalla fede del ricevente, nel caso di un Battesimo valido ci sarebbe comunque ed in ogni caso un'ordinazione alla ricezione dell'Eucaristia (e, dunque, una sorta di anticipazione *in voto* della grazia eucaristica) nello stesso sacramento del Battesimo. La circostanza è, sotto altro profilo, confermata dal fatto che tradizionalmente la grazia del sacramento del Battesimo e dell'Eucaristia coincidono nell'incorporazione alla Chiesa, differenziandosi solamente per grado (iniziale nel Battesimo, completo nell'Eucaristia). Sempre sulla stessa lunghezza d'onda deve essere considerata l'affermazione tradizionale della necessità e sufficienza del Battesimo in ordine alla salvezza. Tale necessità e sufficienza, lungi dal predicare una superfluità o accessorietà del sacramento dell'Eucaristia, veniva giustificata esattamente con riferimento all'Eucaristia, dal momento che indefettibilmente – sia pure in forma iniziale – la grazia dell'Eucaristia che è la conformazione alla Pasqua del Signore opera già nel battezzato, il quale è strutturalmente e oggettivamente in attesa di “completarla” nella effettiva celebrazione eucaristica.

A tale riguardo è del tutto chiara la posizione di un autore tradizionalmente affidabile come Tommaso:

«In questo sacramento [cioè nell'Eucaristia] bisogna considerare due realtà, cioè lo stesso sacramento e la grazia del sacramento (*res sacramenti*). È stato detto che la *res sacramenti* è l'unità del corpo mistico, al di fuori del quale nessuno

può essere salvato: infatti non c'è nessun accesso alla salvezza al di fuori della Chiesa. [...] È stato detto sopra che la *res sacramenti* si può avere prima della ricezione del sacramento stesso, per mezzo del voto di ricevere il sacramento stesso. Per cui prima della ricezione di questo sacramento l'uomo può ottenere la salvezza dal voto di ricevere questo sacramento, come anche capita per il Battesimo prima della ricezione del Battesimo stesso.

Tuttavia ci sono differenze tra i due [cioè tra Battesimo ed Eucaristia].

Anzitutto dal momento che il Battesimo è il principio della vita spirituale e porta dei sacramenti. L'Eucaristia, invece, è come la perfezione della vita spirituale e il fine di tutti i sacramenti, come sopra è stato spiegato: attraverso la santificazione ottenuta negli altri sacramenti ci si prepara a ricevere o celebrare l'Eucaristia. E perciò la ricezione del Battesimo è necessaria per iniziare la vita spirituale, mentre la ricezione dell'Eucaristia è necessaria per perfezionarla: non però dovendola necessariamente ricevere, dal momento che è sufficiente riceverla *in voto*, come il fine è già posseduto nel desiderio e nell'intenzione. [...] Attraverso il Battesimo l'uomo è ordinato all'Eucaristia, e perciò per il fatto stesso che i bambini vengono battezzati, sono per ciò stesso ordinati all'Eucaristia. E così come credono nella fede della Chiesa, così anche sono ordinati all'Eucaristia per mezzo della Chiesa, e di conseguenza ricevono la *res sacramenti* (Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae* III, 73, 3, *respondeo*)³⁰.

Se dunque è comune e tradizionale la distinzione tra *sacramentum* e *res sacramenti*, perché non utilizzare tale distinzione (che cer-

³⁰ «Respondeo dicendum quod in hoc sacramento duo est considerare, scilicet ipsum sacramentum, et rem sacramenti. Dictum est autem quod *res sacramenti* est unitas corporis mystici, sine qua non potest esse salus, nulli enim patet aditus salutis extra Ecclesiam, sicut nec in diluvio absque arca Noe, quae significat Ecclesiam, ut habetur I Petr. III. Dictum est autem supra quod *res alicuius sacramenti* haberi potest ante perceptionem sacramenti, ex ipso voto sacramenti percipiendi. Unde ante perceptionem huius sacramenti, potest homo habere salutem ex voto percipiendi hoc sacramentum, sicut et ante Baptismum ex voto Baptismi, ut supra dictum est. Tamen est differentia quantum ad duo. Primo quidem, quia Baptismus est principium spiritualis vitae, et ianua sacramentorum. Eucharistia vero est quasi consummatio spiritualis vitae, et omnium sacramentorum finis, ut supra dictum est, per sanctificationes enim omnium sacramentorum fit praeparatio ad suscipiendam vel consecrandam Eucharistiam. Et ideo perceptio Baptismi est necessaria ad inchoandam spiritualem vitam, perceptio autem Eucharistiae est necessaria ad consummandam ipsam, non ad hoc quod simpliciter habeatur, sed sufficit eam habere in voto, sicut et finis habetur in desiderio et intentione. Alia differentia est, quia per Baptismum ordinatur homo ad Eucharistiam. Et ideo ex hoc ipso quod pueri baptizantur, ordinantur per Ecclesiam ad Eucharistiam. Et sic, sicut ex fide Ecclesiae credunt, sic ex intentione Ecclesiae desiderant Eucharistiam, et per consequens recipiunt rem ipsius. Sed ad Baptismum non ordinantur per aliud praecedens sacramentum. Et ideo, ante susceptionem Baptismi, non habent pueri aliquo modo Baptismum in voto, sed soli adulti. Unde rem sacramenti percipere non possunt sine perceptione sacramenti. Et ideo hoc sacramentum non hoc modo est de necessitate salutis sicut Baptismus».

to non è una separazione, ma una oggettiva ordinazione reciproca) anche con riguardo al capitolo ecumenico?

Inoltre, se il legame del Battesimo all'Eucaristia è a tal punto costitutivo che i due sacramenti coincidono nella *res sacramenti* (cioè nella incorporazione alla Chiesa e nell'accesso alla salvezza sotto forma della partecipazione alla Pasqua di Cristo), sia pure differenziandosi per grado (iniziale e perfettivo), è lecito considerare come aneucaristiche Comunità ecclesiali che, fondate sul Battesimo e sulla Parola di Dio, portano in ogni caso, anche al di là della loro consapevolezza, un'oggettiva e incancellabile ordinazione all'Eucaristia? O, al contrario, non deve forse essere riconosciuto che la grazia dell'Eucaristia (che altro non è che la reale e presente partecipazione al mistero pasquale) è presente e operante anche in dette Comunità ecclesiali, sia pure nella forma incoativa del Battesimo³¹? La risposta sembra dover essere positiva.

Le conseguenze di una tale prospettiva sono di grande importanza: anzitutto il valore ecclesiale e salvifico «indubbiamente» da riconoscere alle Comunità ecclesiali protestanti radicate nel Battesimo si rivela essere non altro e dunque lo stesso veicolato dalla passione del Signore e dunque dall'Eucaristia. In fondo, questa era proprio la preoccupazione più grande che aveva mosso la dichiarazione *Dominus Iesus* nel suo complesso, quella cioè di evitare che siano pensate molteplici vie di salvezza, mentre al contrario deve essere ritenuta sia l'unicità della mediazione di Gesù Cristo, sia quella da Lui derivata della Chiesa. Sotto questo profilo il valore salvifico che *Unitatis Redintegratio* riconosce anche alle Comunità ecclesiali non può non essere oggettivamente eucaristico e dunque ecclesiale, e perciò, non può avere altra natura che quella della stessa Chiesa cattolica.

Una indiretta conferma della bontà di questa prospettiva deriva dal fatto che la stessa dichiarazione *Dominus Iesus*, con riferimento alle Comunità ecclesiali riformate cui non è riconosciuta la qualità di Chiesa in senso proprio, sulla scorta di *Unitatis Redintegratio* riconosce la valenza salvifica facendo esattamente leva sul Battesimo e sulla sua intrinseca tensione all'Eucaristia:

«tuttavia i battezzati in queste comunità sono dal Battesimo incorporati a Cristo e, perciò, sono in una certa comunione, sebbene imperfetta, con la Chiesa. Il Battesimo infatti di per sé tende al completo sviluppo della vita in Cristo me-

³¹ Cf J.R. TILLARD, «Le "votum Eucharistiae": l'Eucharistie dans le rencontre des chrétiens», in *Miscellanea liturgica in onore di Sua Eminenza il Cardinale Giacomo Lercaro*, Desclée & Co., Roma 1967, vol. II, 143-194.

dian­te l'integra professione di fede, l'Eucaristia e la piena comunione nella Chiesa» (*Dominus Iesus*, 17).

Un'ultima precisazione si rende però necessaria: così come la distinzione tra *sacramentum* e *res sacramenti* non ha mai inteso rendere superflua la celebrazione effettiva e storica del sacramento, così anche la distinzione sopra accennata e la riconosciuta natura eucaristica della salvezza accessibile anche nelle Chiese separate e Comunità ecclesiali non deve essere intesa come finalizzata ad un passivo compiacimento nella situazione di fatto e nemmeno come tendente solamente ad una unità escatologica. Al contrario, proprio perché l'Eucaristia celebrata rappresenta il culmine verso cui tende l'intera vita ecclesiale e ogni sacramento, proprio la forma piena, storica e celebrata dell'Eucaristia rappresenta la meta storica di ogni cammino ecumenico. Sotto questo profilo la constatazione operata da *Dominus Iesus* e dalle *Risposte a quesiti* secondo cui la mancanza di una valida celebrazione eucaristica impedisce di dare il nome di «Chiesa in senso proprio» rappresenta una affermazione corretta che altro non è che l'espressione negativa di una verità positiva e indiscutibile per parte cattolica: che l'Eucaristia celebrata rappresenta la forma più alta di partecipazione all'opera del Signore e per ciò stesso il *princeps analogatum* dell'essere Chiesa. Ciò che non arriva a tale punto, manca per così dire della pienezza.

Ciò tuttavia non toglie che un vero carattere ecclesiale – e dunque «indubbiamente» salvifico, ma si potrebbe aggiungere anche eucaristico – sia oggettivamente presente nelle Chiese e Comunità ecclesiali radicate nel Battesimo.

La riscoperta centralità dell'Eucaristia nel discorso ecumenico che a prima vista sembrava rappresentare un ostacolo, si rivela essere, con verità, origine e meta dell'unità della Chiesa, e non potrebbe essere altrimenti, se si considera non solo che la Chiesa è istituita attorno al pane e al vino dell'ultima cena, ma proprio qui trova la sua indefettibile unità.

ALFONSO VALSECCHI

Seminario Arcivescovile di Milano

Via Pio XI, 32

I-21040 Venegono Inferiore (VA)

20 maggio 2008

SUMMARY

This study, after a short description of ecumenical theology, takes into consideration some recent statements of the Congregation for the Doctrine of Faith (*Dominus Iesus* and *Risposte a quesiti riguardanti alcuni aspetti circa la dottrina sulla Chiesa*), trying to integrate them in a wider theological contest which finds in Eucharist not an obstacle but the key of every ecumenical dialogue.