

## **“FATE QUESTO IN MEMORIA DI ME” CONDIVIDERE IL PANE NELL’EUCARISTIA E NELLA VITA**

*(Contributo al Sinodo dei vescovi del 2005)*

### **I/ IL CUORE PROFONDO DELL’EUCARISTIA**

#### **A – Il “sacrificio di Cristo”, un concetto da interpretare**

1/ La comprensione teologica dell’Eucaristia, con la sua celebrazione concreta, deve misurarsi con molteplici aspetti teorici e pratici. Soprattutto, bisogna tenere fermi due capisaldi, diversi ma strettissimamente collegati: l’Eucaristia e la Parola. Afferma infatti la *Dei verbum*, la Costituzione dogmatica sulla divina rivelazione approvata dal Vaticano II: “La Chiesa ha sempre venerato le divine Scritture come ha fatto per il corpo di Cristo stesso, non mancando mai, soprattutto nella sacra Liturgia, di nutrirsi del pane della vita dalla mensa sia della parola di Dio che del corpo di Cristo” (EV, I, 904). Non è però facile raggiungere una tale alta e feconda sintesi; e giustamente il § 25 dei *Lineamenta* sottolinea che è necessario “recuperare l’unità complessiva del mistero eucaristico”. Tuttavia a noi pare che, nell’insieme, le “bozze” vaticane esasperino alcuni aspetti minimizzandone o ignorandone invece altri.

2/ Il termine *sacrificio* (o analogo: banchetto sacrificale, immolazione, vittima sacrificale...) compare nei *Lineamenta* ben 66 volte. Sappiamo bene che il Concilio di Trento (1545-63) ha lanciato l’anatema a chi negasse che nella Messa si offre a Dio “un vero e proprio sacrificio” (Denz.-Hüner., 37<sup>a</sup>, 1750). Ma la categoria del *sacrificio* può davvero descrivere l’essenza della Messa? E, in caso, in che senso? Ed è tale categoria che emerge primariamente dal Nuovo Testamento? Tali domande, come le molte altre di queste nostre riflessioni, non sono sorte, per noi, a tavolino, o da discussioni accademiche che non ci sono proprie: ci sono venute dal parlare con la gente; dal conoscere gruppi e comunità che, non solo in Italia, hanno riflettuto su tali temi; dal riflettere insieme, domenica dopo domenica e nel nostro gruppo biblico, sull’Eucaristia; dal tentativo di leggere le Scritture con le categorie (inevitabili, seppur sempre da assumere criticamente) del nostro tempo. E, dunque, tali domande evidenziano degli interrogativi che noi, in queste pagine, esprimiamo a voce alta, naturalmente non presumendo di avere tutto chiaro e risposta per tutto, né desiderando contrapporre una teologia dogmatica ad un’altra teologia dogmatica, ma, anzi, sperando che il dialogo con altri ci aiuti a capire di più e meglio. E, soprattutto, ci aiuti a vivere con maggior coerenza gli imperativi evangelici.

3/ Nella mentalità di molti cristiani, il concetto di *sacrificio* rinvia – magari inconsapevolmente – ad un Dio irato che, per perdonare i peccati dell’umanità e salvarla, ha bisogno del sangue di suo Figlio: Gesù dunque sarebbe la vittima che si immola per placare il Padre, e controbilanciare, con la sua passione e morte, le iniquità del mondo. Infatti, nulla meno del sangue del Figlio – secondo tale mentalità – poteva offrire a Dio riparazione adeguata e sufficiente per i peccati di tutta l’umanità contro il Creatore.

4/ È vero che, per certi aspetti, anche dal Nuovo Testamento (in particolare dalla Lettera agli Ebrei) emerge un tale concetto di *sacrificio*, rilanciato poi con particolare insistenza, nove secoli fa, da Anselmo di Aosta (+1109) e da molti altri dopo di lui. Ma, in proposito, oggi gli esegeti ci

ricordano la necessità di tenere conto, nella lettura e interpretazione delle Scritture, della mentalità degli “agiografi” (scrittori) che, anche per descrivere la vita e la missione di Cristo, usarono categorie culturalmente gravate dalla mentalità del loro tempo. E, ancora, dobbiamo essere consapevoli dei problemi complessi legati al rapporto Rivelazione-Parola di Dio-Scritture-Responsabilità degli “agiografi”, e alla varietà di interpretazioni che lungo la storia, e anche oggi, nelle Chiese e, in particolare, nel mondo teologico, sono state date e si danno a questo intreccio. Del resto, anche nella nostra comunità vi è, in proposito, un pluralismo di posizioni.

5/ Se, tanto in ambiente ebraico che in ambiente greco-romano, pur con le irriducibili differenze e le invalicabili significazioni dei due casi, la gente poteva capire che cosa fosse *sacrificio* (sacrificio di animali nel Tempio di Gerusalemme, sacrificio agli dèi nei templi pagani) oggi, ammaestrati dalle scienze moderne e da una più raffinata sensibilità, noi diffidiamo di questa parola. E, comunque, ci riesce difficile credere in un Dio che, per placarsi, aveva bisogno del sangue di Gesù. Questo Dio tremendo ci appare del tutto estraneo, e non credibile.

6/ Gesù è Gesù non perché è morto sul patibolo, e Dio non ha fatto la pace con l’umanità semplicemente perché Gesù è morto sulla croce straziato dai dolori. Gesù è Gesù perché è stato fedele fino alla fine alla sua missione, e anche di fronte alla morte violenta – da lui non ricercata, ma subita per la prepotenza del potere politico e religioso – non è indietreggiato ma, con coraggio esemplare, ha amato fino alla fine l’umanità. L’apostolo Paolo, del resto, contrastando audacemente l’idea, allora comune, del *sacrificio* come offerta riparatrice a Dio, scrive che Gesù “è morto *per noi*” (cf. Rm 5, 6-8); ed è esattamente questo atto di fedeltà alla missione affidatagli e di amore *per noi*, di solidarietà con noi, che il Padre ha gradito immensamente. D’altra parte, si deve ben rilevare che, nell’ultima Sua cena, spezzando il pane, Gesù disse: “Questo è il mio corpo che è *dato* per voi” (Lc 22, 19). Invece, la formula della consacrazione usata in Italia dal clero, pur dopo la riforma della Messa voluta dal Vaticano II, dice: “Questo è il mio corpo *offerto in sacrificio* per voi”. Quell’aggiunta, *in sacrificio*, assente dal testo biblico, potrebbe essere intesa bene dalla gente, come esplicativa del *per noi* nel senso appena spiegato; ma anche, più probabilmente, potrebbe essere compresa come *sacrificio compiuto per Dio*, confermando così i fedeli nel loro equivoco.

7/ Ribadiamolo: il Padre non ha inviato il “Figlio prediletto” nel mondo perché finisse sulla croce: lo ha inviato per nostro amore. E Gesù non è finito sulla croce per volontà del Padre, che non vuole mai la violenza, ma è morto sul supplizio a causa della prepotenza umana. In tale situazione, in cui è stato vittima innocente, Gesù non si è tirato indietro di fronte al tradimento subito e alla morte atroce incombente; ma, come dice l’evangelo di Giovanni, “sapendo che era giunta la sua ora di passare da questo mondo al Padre, Gesù, dopo aver amato i suoi che erano nel mondo, li amò sino alla fine” (13, 1). E le imploranti parole del rabbi di Nazareth nell’orto degli ulivi – “Padre, se vuoi, allontana da me questo calice. Tuttavia non sia fatta la mia, ma la tua volontà” (Lc 22, 42) – non vanno intese, riteniamo, come se Gesù chiedesse al Padre di non mandarlo alla morte ma, piuttosto, come l’interrogativo che Egli si pone di fronte all’Altissimo che tace di fronte al prevalere momentaneo, nella storia, delle ragioni della forza e della violenza contro di Lui. Certo, questo “silenzio di Dio” è del tutto misterioso e incomprensibile per la mente umana, come del resto ci è incomprensibile il Suo silenzio di fronte alle tragedie incombenti sull’umanità e al grido delle vittime, ieri e oggi. Gesù ci è di esempio supremo perché accettò questo silenzio sconvolgente, e perché non perse la fede di fronte a questo Dio apparentemente privo della proclamata onnipotenza.

8/ Se queste osservazioni sono fondate, a noi sembra che occorra dunque usare con cautela la categoria del *sacrificio*, altrimenti si inducono nei fedeli immagini di Dio assolutamente incoerenti. Andrebbe perciò abbandonata l’idea del “sacrificio propiziatorio” di Cristo, immolantesi a Dio per salvarci dalla Sua ira; si dovrebbe invece assumere, semmai, l’idea del “sacrificio solidale”, cioè del darsi di Gesù, per amore, per noi e accanto a noi; andrebbe poi dismessa la categoria del Cristo “vittima” del Padre, per sostituirla, piuttosto, con quella di Cristo “vittima” di una congiura dei suoi

nemici, mandato alla morte non da Dio ma dagli uomini. Tale correzione di angolazione teologica rispetto anche ad una pur lunga tradizione ecclesiastica non dovrebbe turbare. Infatti, se ormai comunemente si usa il metodo storico-critico per interpretare le Scritture (sul problema del sacrificio di Cristo, e su ogni altro), a molta maggior ragione, ci sembra, un tale metodo potrebbe e dovrebbe essere usato per “storicizzare” il Concilio di Trento e ogni altro documento papale e conciliare.

**9/** Abbandonando un certo armamentario teologico per tener conto – come deve essere fatto – della mentalità e della cultura degli uomini e delle donne dei nostri giorni (e, del resto, la Chiesa dei primi secoli non ha forse tenuto in gran conto la cultura greco-romana, restandone assai fortemente influenzata?) si perdono le scorze che racchiudono la fede, ma non certo la sua linfa vitale. Fondamentale e perennemente valido per la fede cristiana è che Dio ama gli uomini e li salva in Cristo. E il Verbo, come dice il *Credo*, “a causa di noi uomini, e a causa della nostra salvezza è disceso dal cielo e si è incarnato nel seno della Vergine Maria. Patì sotto Ponzio Pilato, fu crocifisso, e poi resuscitò il terzo giorno”. Le “spiegazioni” teologiche di tale mistero sono, appunto, fragili tentativi di attingere il mistero, ma non la sua essenza. E, a riguardo del *sacrificio*, non va mai dimenticato che il *Credo* non afferma solo che Gesù “patì e fu crocifisso” ma, anche, che esso “resuscitò” (o, come spesso precisa il Nuovo Testamento, “fu resuscitato dal Padre”). Dunque, la passione/morte di Gesù non può mai essere disgiunta dalla Sua risurrezione. La croce, ormai, è vuota, perché Cristo, il Vivente, è nella gloria immortale presso il Padre. Ecco perché la celebrazione eucaristica va compresa sottolineando che essa, insieme al “convivio”, è “memoriale”, “benedizione”, pegno della “vittoria sulla morte”, “annuncio del glorioso ritorno del Signore”, “sorgente di vita eterna”.

## **B – “Mangiare il corpo del Signore”, salvezza o condanna**

**10/** La domanda decisiva che Gesù ci rivolge con l’Eucaristia è, ci sembra, quel “Fate questo in memoria di me” che Lui lasciò, come testamento, in quell’ultima Sua cena. Ove il *questo* non è semplicemente il mangiare il pane e il bere il vino del calice, cioè un rito: il che è facilissimo da farsi. In effetti, lungo i secoli, tiranni pur nominalmente cristiani non hanno sentito alcuna contraddizione tra l’ac-costarsi alla comunione eucaristica e il mandare a morte migliaia di persone; e, oggi, ricchi oppressori dei poveri fanno tranquillamente la comunione, e facitori e sostenitori di guerre si accostano senza rimorsi all’Eucaristia. Con il *questo*, insomma, Gesù ci rivolge una domanda radicale, e ci chiede una risposta altrettanto radicale: di vivere, come ha vissuto Lui, una vita spesa per gli altri con amore, condivisione, com-passione. In questa prospettiva, ci sembra, anche il concetto di *sacrificio* potrebbe sì, allora, essere usato, purché inteso appunto come un invito a noi a “fare altrettanto” come fece Gesù.

**11/** Il problema del rapporto tra il “sacrificio” di qualcosa a Dio e la coerenza della propria vita con il cuore del messaggio rivelato percorre, come un filo rosso, le Scritture ebraiche e cristiane che, ciascuna a suo modo e nel suo proprio contesto storico e teologico, ribadiscono la insensatezza di pensare di cavarsela offrendo al Signore un sacrificio che non comporti anche il mettere in conto il proprio ravvedimento e il proprio impegno per condividere la sorte dei prediletti dell’Altissimo: i poveri, gli oppressi, i derelitti.

**12/** “Che m’importa dei vostri sacrifici [nel Tempio di Gerusalemme] senza numero?”, dice il Signore. “Sono sazio degli olocausti di montoni e del grasso dei giovenchi; il sangue di tori e di agnelli e di capri io non lo gradisco... Smettete di presentare offerte inutili, l’incenso è un abominio per me; noviluni, sabati, assemblee sacre, non posso sopportare delitto e solennità... Anche se moltiplicate le preghiere, io non ascolto. Le vostre mani grondano sangue. Lavatevi, purificatevi, togliete il male delle vostre azioni dalla mia vista. Cessate di fare il male, imparate a fare il bene,

ricercate la giustizia, soccorrete l'oppresso, rendete giustizia all'orfano, difendete la causa della vedova". Così, otto secoli prima di Gesù, proclama Isaia (I, 10-17). Con queste parole taglienti il profeta disvela e respinge sdegnato, come trucco miserabile, la pretesa di chi, scrupolosamente legato a tutti i precetti formali della sua religione, pensa di essere giusto di fronte all'Eterno recitando le preghiere, frequentando le sacre liturgie, facendo nel Tempio i prescritti sacrifici di animali ma, nel contempo, ignorando "gli orfani e le vedove" (i più esposti alla sopraffazione, ai tempi del profeta).

**13/** Paolo di Tarso – che ben conosceva le Scritture del Primo Testamento – aveva forse in mente proprio il capitolo primo di Isaia (e altri passi analoghi dei profeti d'Israele) quando, nella prima lettera ai cristiani della città greca di Corinto, descrisse quello che è, e quello che non è, "vera" Eucaristia. Ovviamente con tutte le differenze storiche e teologiche del caso, il centro del discorso dell'apostolo sull'Eucaristia non è infatti il *sacrificio* ma la *condivisione*, non idea vaga e romantica, ma concretissima scelta vitale. Scrive l'apostolo: "Quando vi radunate insieme, il vostro non è più un mangiare la cena del Signore. Ciascuno, infatti, quando partecipa alla cena, prende prima il proprio pasto e così uno ha fame, e l'altro è ubriaco. Non avete forse le vostre case per mangiare e per bere? O volete gettare il disprezzo sulla Chiesa di Dio e far vergognare chi non ha niente? Che devo dirvi? Lodarvi? In questo non vi lodo. Io, infatti, ho ricevuto dal Signore quello che a mia volta vi ho trasmesso: il Signore Gesù, nella notte in cui veniva tradito, prese del pane e, dopo aver reso grazie, lo spezzò e disse: 'Questo è il mio corpo, che è per voi; fate questo in memoria di me'. Allo stesso modo, dopo aver cenato, prese anche il calice dicendo: 'Questo calice è la nuova alleanza del mio sangue; fate questo, ogni volta che ne bevete, in memoria di me'. Ogni volta infatti che mangiate di questo pane e bevete di questo calice, voi annunziate la morte del Signore finché egli venga. Perciò chiunque in modo indegno mangia il pane o beve il calice del Signore, sarà reo del corpo e del sangue del Signore. Ciascuno, pertanto, esamini se stesso e poi mangi di questo pane e beva di questo calice; perché chi mangia e beve senza riconoscere il corpo del Signore, mangia e beve la propria condanna. È per questo che tra voi ci sono molti ammalati e infermi, e un buon numero sono morti" (11, 20-30).

### **C – Ogni celebrazione eucaristica è un "giudizio" di Dio**

**14/** Da tale testo, straordinario per la sua incisività, risulta lampante che l'Eucaristia come semplice rito, non accompagnata dalla propria convinta adesione alla persona e al messaggio di Gesù, e dalla decisione di condividere il proprio pane (la vita) con l'affamato, è pura profanazione e beffa. Chi fa una tale scissione "mangia e beve la propria condanna": cioè – traducendo la frase nel linguaggio attuale della nostra cultura – spiritualmente è "un morto che cammina". Queste parole sono una scure che pende su ogni celebrazione eucaristica: da quelle solenni in san Pietro presiedute dal papa a quelle di una parrocchia sperduta nella savana; da quelle al Fanar di Costantinopoli a quelle nella cattedrale dell'Assunzione al Cremlino; da quelle a Wittenberg a quelle a Canterbury; da quelle a Gerusalemme a quelle a Ginevra; da quelle dei movimenti carismatici a quelle in una piccola comunità di base in Amazzonia o a Roma.

**15/** Nel solco del discorso paolino si situa l'Evangelo di Giovanni, scritto una cinquantina d'anni dopo la prima lettera ai Corinti. Infatti, pur dilungandosi sull'ultima notte di Gesù molto più di Matteo, Marco e Luca, il quarto evangelista non racconta affatto la "istituzione" dell'Eucaristia (già presupposta nel discorso teologico del capitolo VI sul "pane della vita"), ma la esplicita, narrando un episodio ignorato dai "sinottici": la lavanda dei piedi. Spiegandone il senso a un Pietro riottoso, Gesù parla così: "Se dunque io, il Signore e il Maestro, ho lavato i vostri piedi, anche voi dovete lavarvi i piedi gli uni degli altri. Vi ho dato infatti l'esempio, perché come ho fatto io, facciate anche voi" (13, 13-15). Il "fare come Gesù", per tenerne viva la memoria, è dunque, per Giovanni, il servirsi a vicenda. Comandamento solenne e supremo per tutti i cristiani, e per tutte le Chiese.

**16/** Guardando l'amara realtà attuale, potremmo perciò dire che il Nord del mondo abusivamente si autoproclama – come talora accade – “cristiano” se, mentre tale si dice, celebra le sue Eucaristie sedendo pingue alla mensa che schiaccia il Sud del mondo da lui impoverito. E, dunque, quando non abbia intenzione di cambiare rotta, le sue Eucaristie sono sì verissime ritualmente, ma falsissime spiritualmente. Quelle appunto di cui parlava Paolo, e che determinano la nostra condanna. Perché l'Eucaristia è quasi un'ordalia (se, con un ardita analogia, volessimo riportare all'oggi un'usanza del Medio Evo, quando l'esito di una dura prova fisica veniva interpretato come il giudizio di Dio, di assoluzione o di condanna, su di un accusato): l'Altissimo nell'Eucaristia giudica nel profondo la verità della nostra vita. Il ricco Epulone può celebrare in pompa magna tutte le Eucaristie che vuole; il Lazzaro che ha lasciato alla porta del suo palazzo è, di fronte a Dio, la contraddizione insanabile che rende l'Eucaristia sciagura per lui, il ricco che non vuole ravvedersi. O, per dirla con Gustavo Gutierrez: “Senza un impegno reale contro lo sfruttamento e l'alienazione e in favore di una società solidale e giusta, la celebrazione eucaristica è un atto vuoto, che non può dare nessun sostegno a chi vi partecipa... ‘Fare memoria’ di Cristo è più che realizzare un gesto culturale: è accettare di vivere sotto il segno della croce e nella speranza della risurrezione, accettare il senso di una vita che arrivò fino alla morte, per mano dei grandi di questo mondo, a dimostrazione di amore per gli altri” (*Teologia della liberazione*, Queriniana, Brescia 1973, pp. 263-264). O, ancora, notando con Giulio Girardi: “Lo scandalo delle divisioni sta veramente nel fatto che le Chiese non professano lo stesso Credo, o non invece nel fatto che gli sfruttatori professano lo stesso Credo degli sfruttati, senza sentirsene accusati? Che i ricchi condividono in chiesa l'Eucaristia con delle persone con cui nella vita non condividono nulla?” (*La tunica lacerata*, Borla, Roma 1986, p. 366).

**17/** Per questo l'Eucaristia è invito perenne, a ogni cristiano, al “ravvedimento”, alla *metànoia* (conversione), tutte le volte che egli osi fare come i ricchi della comunità di Corinto; e, alle Chiese, un monito incalzante alla continua riforma fattuale e istituzionale per cancellare da esse ogni scelta/tradizione/legge che, per quanto autorevole e amata, in realtà favorisca il proprio operare come i ricchi di Corinto; e, in positivo, il proprio porsi, ogni giorno ripensato e rinnovato, come Chiese, in stato di lavanda dei piedi del mondo.

**18/** Per gli apostoli e per le prime generazioni cristiane era impensabile domandarsi se segni eucaristici dovessero essere sempre pane di frumento e vino di vite, essendo questi, per le civiltà mediterranee e mediorientali, simbolo e realtà comuni e condivise di nutrimento e di festa (ma bizantini e latini litigarono a lungo se il pane dovesse, o no, essere fermentato). Né si posero la domanda, più tardi, i conquistatori europei e i missionari, quando “esportarono” il Cristianesimo. Il dubbio è germinato solo nei tempi più recenti, e nel Sud del mondo. Scrive Giovanni Franzoni in *Farete riposare la terra. Lettera aperta per un Giubileo possibile* (EduP, Roma 1996): “L'assolutezza di un segno legato ad una certa materia è davvero insita nella sostanza del comandamento di Gesù nell'ultima Cena? Il dubbio ha fatto capolino... soprattutto in Africa. Il pane di frumento e il vino – notava nel 1983 mons. Anselme Titianma Sanon, vescovo cattolico di Bobo-Dioulasso, in Burkina Faso – non sono prodotti del nostro paese; essi provengono dall'importazione e ‘sono il simbolo dei ricchi e dei colonizzatori. Dunque, non segno di Gesù, del suo amore per i poveri, della sua dedizione, ma segno dei potenti, dei volenti e dei conquistatori. Ed allora, violiamo noi la volontà di Cristo se per celebrare l'Eucaristia usiamo i segni che usa la nostra gente, povera, per mangiare insieme e per dare ospitalità? Tutti i pani, come la manioca, che non siano di frumento, sono indegni del pane eucaristico?’. E Sione Amanaki Havea, teologo di Suva (Isole Fiji), nel 1982 affermava: ‘Sono certo che se Gesù fosse nato sotto il cielo del Pacifico, Egli, per la Cena, avrebbe usato la noce di cocco invece del pane e del vino. Il frumento e la vite sono infatti sconosciuti ai nostri popoli, e non hanno senso per essi. Il cocco è un albero della vita per i popoli del Pacifico. Dal suo frutto vengono una polpa ed un succo, che significano per noi più che il pane e il vino’. Queste voci dall'Africa e dal Pacifico ci aiutano ad intuire che la *inculturazione* del messaggio di Gesù nelle varie culture, soprattutto in quelle che noi europei abbiamo cercato di

schacciare in nome di Dio, potrà approdare a creare sintesi fino ad oggi impensabili, e nuovi modi di esprimere non solo la liturgia, ma anche il complessivo porsi della Chiesa nell'organizzazione dei suoi ministeri" (pp. 83-84).

**19/** Anche sul *modo* di celebrare l'Eucaristia, e cioè sui riti fastosi con cui, nel tempo, le autorità ecclesiastiche hanno circondato, e ricoperto, fin quasi a renderla irriconoscibile, la Cena del Signore, ci si deve interrogare partendo dal punto di vista dei più umili. In proposito, citiamo da una "lettera aperta" all'arcivescovo ambrosiano card. Dionigi Tettamanzi, pubblicata nell'ottobre scorso da don Angelo Casati su *Come albero*, il bollettino della sua parrocchia milanese di San Giovanni in Laterano: "Non si può equivocare: il gesto del pane [spezzato da Gesù nell'ultima Sua cena] era umile, era silenzioso, era semplice. Ma parlava. Loro guardavano e capivano. Capivano l'amore di Dio. In un pezzo di pane. Oggi per farlo vedere l'abbiamo circondato, oserei dire assediato, di mille cose e la foresta non permette più di intravedere il pane, di intravedere la cena, di intravedere il cuore. Siamo ormai nella necessità di spiegare i segni, quando essi stessi di loro natura dovrebbero significare. Il pane, confessiamolo, non lo si vede più. Non si vede più la cena. Più volte – non so se capita anche a te nelle tue liturgie dentro e fuori il Duomo – mi capita mentre celebriamo di sorprendersi a pensare e mi prende, lo confesso, un brivido: che cosa è rimasto di quella cena, racconto dell'umiltà di Dio? Non ti è mai capitato di pensare che gli uomini e le donne di oggi, ritrovando quell'antico segno, sarebbero presi da emozione come quei discepoli nella notte del tradimento? Prendila per una stranezza. Da tempo mi vado chiedendo se, anziché aggiungere cose a cose nei riti, non sia l'ora, questa, di incominciare pazientemente ma fermamente a scrostare dagli ispessimenti, dai soffocamenti, dalle verniciature sovrapposte nel tempo, l'affresco. Perché di affresco si tratta. L'affresco dell'amore incondizionato di Dio. E ritorni a splendere il colore di questa incondizionatezza, l'incondizionatezza del pane. Dato a Giuda che lo vendeva, a Pietro che lo rinnegava, ai discepoli sul punto di fuggire. E lui a dire: 'Fate questo in memoria di me'. Ripulire l'affresco, proposta stravagante. E forse improponibile? Come ti guarderebbero i vescovi tuoi colleghi se tu ti azzardassi a parlarne nelle sale prudenti della Conferenza episcopale?"

## **D – La “presenza reale”: convergenze e divergenze**

**20/** Teologi e Concili molto hanno dibattuto, lungo la storia, su *come* Gesù sia presente nell'Eucaristia. Volendo inquadrare brevemente la questione, va ricordato che tale domanda non attirò molta attenzione nella Chiesa delle origini. Il problema, allora, non era tanto quello di sciogliere un tale interrogativo, ma quello di essere coerenti con il significato profondo dell'Eucaristia, nel senso spiegato da Paolo.

**21/** Poi, poco alla volta, l'argomento fu affrontato e, in proposito, si confrontarono due spiegazioni: "quella realistico-metabolica che parla di un vero cambiamento del pane e del vino nel corpo e nel sangue del Signore, e quella piuttosto dinamico-spiritualista. Tutte e due tendono a farsi valere nella controversia eucaristica del secolo nono ed anche più tardi" (Bihlmeyer - Tüchle, *Storia della chiesa*, Morcelliana, Brescia 1960, pag. 101). Ma la prima spiegazione prevalse dopo che la gerarchia cattolica inventò la festa del *Corpus Domini*. Tale festa fu organizzata per la prima volta nel 1246 a Liegi, in Belgio. Poi nel 1263 – così si narra – accadde quello che fu chiamato il "miracolo di Bolsena": nella cittadina laziale un prete tedesco, pellegrino verso Roma, celebrava messa dubitando, però della "transustanziazione". E allora – dice la tradizione – dall'ostia consacrata caddero delle gocce di sangue sul corporale [panno di lino bianco sul quale il sacerdote all'altare depone il calice e le ostie]. Papa Urbano IV, che allora si trovava nella vicina città di Orvieto, credette al racconto e, perciò, nel 1264 estese allora a tutta la Chiesa romana la festa del *Corpus Domini*. È in tale clima che, favorita ufficialmente, si rafforza, fino a diventare spesso prevaricante nella pietà popolare, l'adorazione dell'ostia, a prescindere da ogni collegamento con la celebrazione eucaristica. Un tipo di devozione che non ha mancato di suscitare perplessità in campo

teologico (perché la Scrittura non dice “prendete e adorare”, ma “prendete e mangiate”). Nei tempi più recenti, poi, il Vaticano II non ha incoraggiato tale devozione, perché mai la nomina espressamente, limitandosi, nella Costituzione sulla liturgia, *Sacrosanctum Concilium*, a “raccomandare i pii esercizi del popolo cristiano, purché siano conformi alle leggi e alle norme della Chiesa” (EV, I, 20).

22/ Rafforzando la spiegazione realistico-metabolica il Concilio di Trento (Denz-Hüner. 37<sup>a</sup>, 1642, 1651) confermò come dogma la “transustanziazione”: dichiarò, cioè, che con la consacrazione del pane e del vino si opera la conversione di tutta la sostanza del pane nella sostanza del corpo di Cristo, nostro Signore, e di tutta la sostanza del vino nella sostanza del suo sangue; e lanciò l’anatema contro chi lo negasse. E, quindi, proclamò che “nel sacramento dell’Eucaristia è contenuto veramente, realmente e sostanzialmente il corpo e il sangue di Cristo”. Pochi anni prima, nel 1530, nella *Confessione di Augusta*, che raccoglie la fede dei luterani, questi avevano riconosciuto che nella Cena del Signore “il corpo e il sangue di Cristo sono realmente presenti”, e disapprovato “quanti insegnano diversamente” (*Confessioni di fede delle Chiese cristiane*, EDB, Bologna 1996, 39). Proclamazione giudicata però insufficiente dal Tridentino che, incapsulato nello schema filosofico aristotelico-tomista di “sostanza” e “accidente” (le “specie eucaristiche”), trasformava una spiegazione teologica, la “transustanziazione”, in dogma di fede; aprendo così, senza volerlo, un altro problema: perché “pane” e “vino” non sono composti da un’unica “sostanza”, ma da molte; dunque non hanno una “individualità”. E di fatto innescando – almeno a livello di catechesi – una mentalità quasi magica o, per altro verso, materialista e giuridicista, che vedeva Gesù discendere sull’altare nel momento esatto in cui il sacerdote pronunciava le parole *Questo è il mio corpo...*, *Questo è il calice del mio sangue...* Una tale mentalità ignorava (e ignora) totalmente quella che i teologi orientali chiamano *epiclesi*, cioè l’invo-cazione allo Spirito santo perché con la sua potenza renda l’Eucaristia, e cioè l’intera celebrazione, veramente tale.

23/ Anche un altro grande riformatore, Giovanni Calvino, affrontò ripetutamente e dettagliatamente il problema dell’Eucaristia. Basti, in proposito, citare la *Confessione di Ginevra*, da lui approvata nel 1536: “La Cena di nostro Signore è un segno mediante il quale, sotto il pane e il vino, Egli ci rappresenta la vera comunione spirituale che noi abbiamo nel suo corpo e nel suo sangue”. Il testo definiva poi la Messa cattolica “come un’idolatria condannata da Dio, sia in quanto è considerata un sacrificio per la redenzione delle anime, sia perché in essa il pane è considerato e adorato come Dio” (ibid., 1247).

24/ Per quasi mezzo millennio l’interpretazione biblica e teologica dell’Eucaristia sarà motivo di aspra contesa tra Riforma e Controriforma. Ma, abbandonando il tono polemico del Tridentino, il Concilio Vaticano II affrontò di nuovo il tema, senza ribattere alle tesi dei “protestanti” ma, piuttosto, esponendo in positivo, e molto sinteticamente, il suo pensiero. La *Sacrosanctum Concilium* non usa la parola “transustanziazione” ma, al n. 7, afferma che Cristo è *presente* “soprattutto sotto le specie eucaristiche” (EV, I, 9). Tuttavia, aggiunge, Egli “è presente con la sua virtù nei sacramenti, al punto che quando uno battezza è Cristo stesso che battezza. È presente nella sua parola, giacché è lui che parla quando nella Chiesa si legge la sacra Scrittura. È presente infine quando la Chiesa prega e loda, Lui che ha promesso: ‘Dove sono due o tre riuniti nel mio nome, là sono io, in mezzo a loro’ (Mt 18, 20)”. Aggiungiamo che, nello stesso paragrafo, il Concilio parla proprio di “sacrificio della Messa”.

25/ La “dimenticanza” (non era ovviamente tale, ma una precisa scelta teologica), al Vaticano II, del termine tecnico di “transustanziazione”, provocò crescente risentimento nei settori cattolici tradizionalisti, tanto più che negli stessi anni diversi teologi, mitteleuropei soprattutto, spiegavano il mistero dell’Eucaristia come “transignificazione” o “transfinalizzazione” del pane e del vino. Perciò il 3 settembre 1965 Paolo VI intervenne con l’enciclica *Mysterium fidei* ribadendo vigorosamente “il dogma della transustanziazione” (Denz.-Hüner. 4410-4411).

26/ La posizione di papa Montini, ripresa da papa Wojtyla, non ha però potuto chiudere il dibattito teologico. Le opinioni differenti da quelle ufficiali sono così riassunte, in parole semplici, da Franco Barbero, della Comunità di base di Pinerolo: “Mangiare il corpo e bere il sangue di Gesù è un linguaggio simbolico davvero espressivo. Non significa una nutrizione fisica e biologica, ma la possibilità di entrare in profonda comunione di pensieri e di vita con Gesù, di sperimentare la sua presenza nel nostro cammino in modo intimo e profondo. *Corpo* e *sangue* esprimono simbolicamente questo nutrire i nostri cuori del messaggio di Gesù, il nostro essere uniti a lui come il tralcio e la vite. Quel pezzo di pane rimane pane; così pure il vino. ‘Il problema – scrive il teologo cattolico Armido Rizzi (*Attuale ricerca teologica sull’Eucaristia in campo cattolico*, in Comunità cristiane di base, *Eucaristia: alienazione o liberazione?*, Com-Nuovi Tempi ed., Roma 1982, p. 31) – è quello di vedere che significato ha, nel disegno di Dio, questo pezzo di pane, anche se continua a restare un pezzo di pane’. Infatti ‘i problemi attinenti al cambio di sostanza vengono a perdere di valore, di rilevanza, e lasciano posto ai problemi attinenti al cambio di significato e di finalità’ (Ibid.), e noi siamo rimandati alla prassi di Gesù che, dopo aver ringraziato Dio, nella sua quotidianità spezzava il pane con i vicini e i lontani, con i perduti, con pagani e prostitute. Dio, attraverso l’opera e il messaggio di Gesù, non ha interesse a cambiare la *sostanza* del pane e del vino. Quello che deve cambiare è la *sostanza* della nostra vita. In questa prospettiva – conclude Barbero – non esiste nessuna parola sacerdotale che trasformi un pezzo di pane, ma ci si affida, come Gesù, all’amore e alla Parola di Dio che può lentamente cambiare le nostre vite” (*Adista*, 7 giugno 2003, p. 15). Insomma, riassumendo queste idee, l’Eucarestia può essere proficuamente intesa come segno efficace, tale cioè da produrre effetti reali, nel senso che crea in noi misteriosamente, nel momento in cui l’accolgiamo, un “valore aggiunto” che ci sollecita a condividere la nostra vita con gli altri. E questo è il vero “cambiamento di sostanza”!

## **E – Il consenso ecumenico di “Fede e Costituzione”**

27/ Nel Consiglio Ecumenico delle Chiese, che raccoglie tutta l’Ortodossia e moltissime Chiese anglicane, luterane, riformate e “libere” (oggi, in totale, 342), vi è un organismo, “Fede e Costituzione”, che studia appunto i problemi dottrinali che dividono le Chiese, offrendo a queste le sue riflessioni per aiutarle a sciogliere problemi difficili. La Chiesa cattolica romana, pur non essendo membro a pieno diritto del Cec, ha dodici suoi teologi tra i 120 complessivi di “Fede e Costituzione”, con i quali lavorano in piena parità.

28/ Ebbene, dopo anni di lavoro, nel gennaio 1982 “Fede e Costituzione” ha approvato, a Lima, un importante documento su “Battesimo, Eucaristia, Ministero”, detto BEM dalle iniziali dei tre temi. Sul controverso problema del *sacrificio* il BEM afferma: “L’Eucaristia è il memoriale di Cristo crocifisso e risorto, cioè il segno vivo ed efficace del suo sacrificio, compiuto una volta per tutte sulla croce e ancora operante in favore di tutta l’umanità... L’Eucaristia è anche l’anticipazione della sua *parousia* [il glorioso ritorno alla fine dei tempi] e del regno finale... L’Eucaristia è il memoriale di tutto ciò che Dio ha fatto per la salvezza del mondo”. Un memoriale [*anamnesis*] possibile “attraverso l’invio dello Spirito santo” (*Enchiridion oecumenicum*, I, EDB, Bologna 1986, 3076-79). E quindi commenta: “È alla luce del significato dell’Eucaristia come intercessione che si possono comprendere i riferimenti all’Eucaristia come *sacrificio propiziatorio* fatti nell’ambito della teologia cattolica. Il senso è che c’è una sola espiazione, quello dell’unico sacrificio della croce, reso operante nell’Eucaristia e presentato al Padre nell’intercessione di Cristo e della Chiesa a favore di tutta l’umanità. Alla luce della concezione biblica del memoriale, tutte le Chiese potrebbero rivedere le vecchie controversie a proposito della nozione di *sacrificio* e approfondire la loro comprensione delle ragioni per le quali tradizioni diverse hanno utilizzato oppure rigettato questo termine” (Ibid., 3080).



29/ Preciso che “una corretta celebrazione dell’Eucaristia comprende la celebrazione della Parola”, il BEM prosegue: “Il banchetto eucaristico è il sacramento del corpo e del sangue di Cristo, il sacramento della *presenza reale*. Cristo realizza in molteplici modi la sua promessa di essere sempre con i suoi, sino alla fine del mondo. Ma il modo della presenza di Cristo nell’Eucaristia è unico. Sul pane e sul vino dell’Eucaristia Gesù ha detto: ‘Questo è il mio corpo... questo è il mio sangue’. Ciò che Cristo ha detto è vero, e questa verità si compie ogni volta che l’Eucaristia viene celebrata. La Chiesa confessa la *presenza reale*, vivente e attiva di Cristo nell’Eucaristia”. Quindi, il commento: “Molte Chiese credono che, per le parole stesse di Gesù e per la potenza dello Spirito santo, il pane e il vino dell’Eucaristia diventano, in una maniera reale benché misteriosa, il corpo e il sangue del Cristo risorto, cioè del Cristo vivente, presente in tutta la sua pienezza. Sotto i segni del pane e del vino, la realtà più profonda è l’essere intero di Cristo, che viene a noi per nutrirci e trasformare tutto il nostro essere. Altre Chiese, pur affermando una presenza reale di Cristo nell’Eucaristia, non legano in modo così preciso questa presenza ai segni del pane e del vino. Le Chiese debbono decidere se questa differenza può coesistere con la convergenza formulata nel testo” (Ibid., 3084-86).

30/ Sintetizzando le convergenze/divergenze manifestate nel BEM, si potrebbe affermare: tutte le Chiese credono che Cristo sia *veramente presente* nell’Eucaristia. Per quanto riguarda invece le possibili spiegazioni teologiche, o fisiche, di *come* ciò avvenga, è lasciata libertà di opinione. La Bibbia, infatti, non spiega il *come*; dunque nessuna Chiesa potrebbe imporre come *dogma* un’interpretazione magari legittima, però niente affatto obbligatoria secondo le Scritture.

31/ Il modo con cui il BEM elabora la categoria di *sacrificio* risente, a nostro modesto parere, di uno sforzo di “mediazione teologica” forse non perfettamente riuscito. Riteniamo tuttavia consolante che, sul problema della *presenza reale*, le Chiese abbiano raggiunto un così alto consenso ecumenico, cercando di distinguere quanto appartiene al deposito della fede da quanto è parziale e limitata spiegazione di esso. D’altra parte ci rincresce però che, dall’accordo di Lima, non siano state tratte conseguenze per sanare le discordie tra le Chiese dovute anche ai loro diversi *modi* di spiegare la *presenza eucaristica*. O, comunque, non ha tratto conseguenze, ufficialmente, la Chiesa cattolica romana.

32/ Infatti, nella *Ecclesia de Eucharistia*, per spiegare il mistero eucaristico il papa ripropone di fatto la “transustanziazione” definita dal Tridentino, lasciando cadere il suggerimento del BEM. Sulla stessa scia si mettono i *Lineamenta* e anche la *Mane nobiscum Domine*, la lettera apostolica del 7 ottobre 2004 con la quale il pontefice ha indetto l’“Anno dell’Eucaristia” (ottobre 2004/ottobre 2005).

## II/ COMUNITÀ, SACERDOZIO, MINISTERI

### A – L’ultima Cena di Gesù: un convivio aperto

33/ Una lettura complessiva degli Evangelii mette in luce, ci sembra, soprattutto queste caratteristiche di Gesù: annunciatore dell’avvento del regno di un Padre misericordioso; operatore di segni, legati a quell’annuncio, di liberazione dal peccato e dalle malattie; testimone di un amore indiscriminato e gratuito; uomo che crede nella sua missione e che rimane fedele ad essa a costo di venire in conflitto col potere politico e sacerdotale del suo tempo e per questo risuscitato e glorificato dal Padre dopo la morte ignominiosa in croce. Gesù non appare un *sacrificatore* quanto, piuttosto, un *sacrificato*.

**34/** Quando, in quell'ultima Sua cena, Gesù infine disse ai convenuti "Fate questo in memoria di me", lo disse a tutti i presenti. Ora, in una cena pasquale ebraica – e Gesù era, e ci teneva ad essere, un ebreo osservante – partecipava l'intera famiglia e, magari, famiglie amiche: genitori, figli e figlie, nonni e nonne, zii e zie, cugini, conoscenti. Del resto, anche oggi al *Seder* pasquale le famiglie ebraiche si allargano, possibilmente, alla cerchia degli amici, e si sta tutti insieme, dai bambini agli anziani.

**35/** Vediamo più da vicino gli evangelisti, considerato che - ci avvertono molti esegeti - nel loro resoconto forse mescolano, come sembra fare Luca, la narrazione dell'ultima cena di Gesù con la Cena in Sua memoria celebrata dalle prime comunità cristiane. Matteo (26, 20) dice che Gesù fece l'ultima sua cena "con i Dodici"; Luca (22, 14) parla di "apostoli"; Giovanni (13, 5) di "discepoli". Già tale diversità induce a pensare che quella di Gesù non fu una cena "esclusiva" per e con i Dodici: e che, perciò, non solo ad essi lasciò come testamento il "Fate questo in memoria di me". Del resto, che un'interpretazione "estensiva" sia più che probabile lo dimostrano il capitolo 14 di Marco, e il 24 di Luca. Quello di Marco, il vangelo più antico per composizione, è particolarmente illuminante. Egli afferma che Gesù mandò due suoi "discepoli" a preparare la "grande sala" (il Cenacolo!) della Pasqua, nella casa di un innominato ma amico "padrone", e che là Egli giunse poi la sera "con i Dodici". Quando Gesù parla del traditore, a chi gli chiede, preoccupato, "Sono forse io?", Egli dà un segnale: "Uno dei Dodici, colui che intinge con me nel piatto". La precisazione di Gesù si comprenderebbe con difficoltà se nella sala non vi fossero state altre persone, oltre ai Dodici.

**36/** Luca, al capitolo 24, narra la vicenda dei due discepoli (uno si chiamava Cleopa, dunque non era uno dei Dodici) che, qualche giorno dopo la morte di Gesù, in cammino da Gerusalemme verso il villaggio di Emmaus incontrano il Signore risorto: essi però lo riconoscono solo dopo che Gesù "a tavola con loro, disse la benedizione, spezzò il pane e lo diede loro. Ed ecco si aprirono loro gli occhi". Ma se all'ultima cena di Gesù erano presenti solo i Dodici, come avrebbero potuto i due discepoli riconoscere Gesù quando ripeté un gesto che essi non avevano visto?

## **B – Le donne nel Cenacolo**

**37/** I Dodici, i "discepoli"... E le donne? Gli Evangelisti, è vero, non le nominano espressamente presenti all'ultima cena di Gesù. Ma, nell'ambiente ebraico di allora, chi preparava la cena pasquale (e i pasti in generale), se non le donne? È perciò praticamente certo che, quando Gesù disse "Fate questo", erano con lui anche donne; né è pensabile che, dopo che ebbero servito, nel momento solenne Egli abbia pregato le donne di uscire perché stava per "abilitare" solo uomini-maschi al "Fate questo" per il futuro.

**38/** D'altronde, noi leggiamo (Luca, cap. 2) che a dodici anni Gesù andò a Gerusalemme con i genitori. Ogni famiglia ebraica d'Israele era tenuta, infatti, a "salire" al tempio di Gerusalemme, ogni anno, per celebrare la Pasqua. Queste "salite" – con parenti e conoscenti, uomini e donne – saranno rimaste ben impresse nella mente di Gesù, e a lui care. Anche per questo è del tutto inverosimile che, volendo Egli, in un momento cruciale della sua missione, celebrare la Pasqua ebraica, abbia deliberatamente escluso da essa le donne.

**39/** La tesi – tradizionale nella Chiesa romana (ma anche nell'Ortodossia, seppure oggi, come tra i cattolici, con i dubbi di alcuni teologi e teologhe; è stata invece abbandonata da decenni da gran parte delle Chiese della Riforma) – che nel Cenacolo fossero presenti solo maschi è dunque storicamente improbabile. Naturalmente a noi moderni, e soprattutto alle nostre sorelle, spiace che gli Evangelisti abbiano omesso di citare espressamente la *presenza* delle donne all'ultima cena. Ma

trarre da questo silenzio le conclusioni apodittiche che ancor oggi ne trae il magistero della Chiesa romana ci sembra quanto meno discutibile.

### **C – Il Nuovo Testamento non parla di “sacerdoti”**

**40/** Se, secondo la dottrina cattolica tradizionale, all’Ultima Cena di Gesù erano presenti solo uomini, ciò significa di conseguenza che, con il “Fate questo in memoria di me”, Egli creò i primi *sacerdoti*? Qui si apre una problematica assai complessa, ardua storicamente e teologicamente. Non pretendiamo certo di risolverla partendo dalla nostra piccola vicenda; ma non possiamo nemmeno evitarla, anche perché essa è lo sfondo di tante esperienze di base, e di proposte teologiche che, come molte e molti di noi, anche altri hanno potuto constatare e ascoltare dall’Italia all’America Latina, dall’Africa al Nord America. Parlarne ci sembra importante e corretto, naturalmente consapevoli di non riuscire a sciogliere ogni nodo storico e teologico implicato, e del tutto aperti ad accogliere che cosa, in merito, oggi lo Spirito dica alle Chiese.

**41/** A prescindere da riferimenti a *sacerdoti* pagani (come in Atti 14, 13), il Nuovo Testamento lega la parola *sacerdote* solamente ed esclusivamente a Gesù; proclama Cristo *unico* e *sommo sacerdote*, Colui che compie e supera definitivamente il sacerdozio di Melchisedek e anche quello di Aronne, fratello di Mosè, e quello levitico del Tempio di Gerusalemme (ormai distrutto, comunque, quando viene redatta la maggior parte degli scritti del Nuovo Testamento). Gesù – sempre secondo i cristiani – è l’unico *mediatore* tra il mondo e il Padre. Non vi sono più, non vi saranno più *sacerdoti*, al di fuori di Lui. Potremmo anche dire: il sacerdozio di Cristo è “analogico” rispetto a quello esercitato nel tempio di Gerusalemme; e, rispetto a quello di Gesù, “analogico” è quello dei “sacerdoti” della Chiesa cattolica romana (e ortodossa). Comunque, le Scritture cristiane parlano di *discepoli*, *apostoli*, *profeti*, *ministri* (=servitori), *presbiteri* (=anziani), *diaconi* (=aiutanti); mai di *sacerdoti* (*preti*). Il *ministero* (=servizio alla comunità) è qualcosa di sostanzialmente diverso dal *sacerdozio* (=mediazione necessaria tra l’uomo e Dio).

**42/** Se il Nuovo Testamento vede Gesù come la “via” che porta al Padre, come il “ponte” che permette di raggiungere, nel Suo nome, l’Eterno e Ineffabile, e dunque in tale senso lo proclama “sacerdote” e “pontefice”, Gesù non appartenne però al sacerdozio legato al Tempio di Gerusalemme. Sotto tale aspetto Egli fu del tutto “laico”. E tale radicale “laicità”, che connotò la Sua vita terrena, Egli lasciò in eredità a coloro che avessero voluto ascoltare il suo Evangelo per testimoniare coerentemente.

**43/** Perché allora, malgrado la precisa testimonianza delle Scritture cristiane, nel secondo secolo, forse anche in riferimento – nominale – ad un ufficio del Primo Testamento ma cambiandogli significato, si cominciò a parlare di *sacerdozio-sacerdoti*? È possibile che le comunità cristiane siano state indotte a dare a chi presiedeva l’Eucaristia, o guidava la comunità, il titolo che anche la religione greco-romana dava a chi gestiva le cerimonie e i sacrifici nei templi: *sacerdos*. E, a chi aveva responsabilità più grandi, quello di *episkopos* (*vescovo*) – “sorvegliante”, nome preso dall’analogo delle strutture civili romane. E, quello che poteva essere agli inizi solo un tentativo di semplificazione lessicale, diventa poi un cambiamento davvero sostanziale quando, nel IV secolo, il Cristianesimo – con un processo articolato che va da Costantino a Teodosio – viene dapprima espressamente riconosciuto come religione “lecita” e poi religione “obbligatoria” dell’impero romano. Perciò, come logica conseguenza, chi non è cristiano (secondo la fede formulata nel 325 al primo Concilio ecumenico di Nicea) viene considerato nemico, al tempo stesso, della Chiesa e dell’impero.

**44/** Chiesa e impero – ambedue tentando di trarre il massimo vantaggio religioso e/o politico dalla “sinergia” – hanno di fronte a sé il compito difficile e urgente di far diventare cristiane le masse.

L'idea vincente è quella di trasferire nel e sul Cristianesimo tutte le forme istituzionali, civili e culturali possibili del tradizionale mondo civile e religioso greco-romano: la *basilica* (che di per sé era un palazzo deputato ad ospitare tribunali e mercati) diventa la *basilica-chiesa* cristiana; il *sacerdote* pagano diventa il *sacerdote* cristiano; il *pontifex* pagano diventa il *pontefice* cristiano; la *diocesi* civile romana (amministrazione e sorveglianza di un vasto territorio) ispira, in piccolo, la *diocesi* ecclesiastica. In alcuni casi, pur nell'analogia, la differenza tra il significato pagano e quello cristiano del termine, del compito o dell'istituzione era minima; in altri profondissima, ma tale assoluta differenza, chiara ai teologi, era spesso ben poco evidente agli abitanti dei *pagi* (i villaggi). Comunque, in tutti i modi si cercava di facilitare il passaggio in massa della gente, e il più dolcemente possibile, dalla religione avita a quella "nuova". Così, senza scosse eccessive, il mondo (dell'impero romano) da pagano diventava tutto cristiano.

45/ Il titolo, e la sostanza, di *sacerdos*, applicato poi nei secoli al prete, ebbe una radicale contestazione da parte di Martin Lutero che, sottolineando il *sacerdozio comune* (=regale) di tutti i battezzati, attestato dalle Scritture cristiane (I Pt 2, 9), di fatto demoliva l'idea del sacerdote "mediatore necessario" tra Dio e la singola persona, tra Dio e la comunità dei credenti; ma le obiezioni del Riformatore furono, allora, respinte dal Concilio di Trento. Solo nei tempi più recenti nella Chiesa cattolica romana, a livello ufficiale, si è cominciato a diradare l'uso della parola *sacerdos* riferita ai preti. Così il Vaticano II nel 1965 emanò un "Decreto sul ministero e la vita dei presbiteri", il *Presbyterorum ordinis*. Non parla dunque, il Concilio, di "ministero dei sacerdoti" e di *Sacerdotum ordinis*. È vero che poi, nel descrivere la sostanza del "ministero" presbiterale, il testo fa quasi una equivalenza tra i due titoli, e tra i due concetti. Tuttavia ci pare che la scelta fatta delle parole manifesti un qualche disagio a proposito del senso tradizionale di *sacerdozio*. Disagio comunque approfonditosi – anche in molti preti – nel post-Concilio, seppure non giunto, per lo più, ad attingere i nodi biblici di fondo della questione.

46/ Ovviamente, una disamina teologica su *sacerdozio/sacerdoti* non può ignorare quanto, nel passato e oggi, moltissimi preti cattolici (come pope russo-ortodossi o papas greci e sacerdoti di tutte le Chiese orientali) hanno fatto, e fanno, per testimoniare il vangelo nelle loro parrocchie, annunciare la Parola, invitare all'Eucaristia, confortare i sofferenti, sacrificarsi – è il caso di dirlo – per il bene della gente e soprattutto per le persone più escluse ed abbandonate. Episodi spiacevolissimi (avvenuti soprattutto negli Usa, ma anche in Europa e altrove) di violenze sessuali di preti contro minori non possono assolutamente indurre a generalizzazioni ingiuste, anche se ci si deve interrogare sul sistema della formazione seminaristica e sulle responsabilità di quei vescovi che hanno tollerato tale scandalo.

47/ Lo zelo e l'impegno pastorale di tantissimi preti (e pope e papas) è un tesoro prezioso per le Chiese. Riteniamo, tuttavia, che proprio partendo da questo "capitale" si possa e si debba valutare più accuratamente, dal punto di vista biblico, storico ed esegetico, e facendo tesoro dell'apporto della Riforma, che cosa significhi "ministro" e quale il suo ruolo nel contesto di una comunità cristiana ove tutti sono radicalmente eguali per il battesimo e per tutti vale il *sacerdozio regale*. È indubbio infatti che la crescente "clericalizzazione" della Chiesa latina, e il progressivo formarsi – al di là della buona volontà del singolo – di una "casta" sacerdotale, abbia creato una struttura oggettivamente invadente, portato spesso i fedeli alla dismissione delle loro responsabilità, depotenziato i carismi dei "laici", atrofizzato le comunità. Ci pare dunque che, in prospettiva, occorra un profondo ripensamento, teologico e pastorale, che metta al centro la comunità più che il suo ministro. Un tale ripensamento è già in atto, nella prassi, in molte esperienze di Chiesa, anche nel Nord, ma soprattutto nel Sud del mondo. E noi siamo convinti che questo "stile" ecclesiale sarà un dono importante per la intera *Ekklesia*. Perciò abbiamo fiducia che questa "ortoprassi" aiuterà anche le Chiese del Nord a vivificare i ministeri ecclesiali lasciando perdere scorze ormai rinsecchite del grande albero fiorito delle Chiese. Per ridare senso, ancora una volta, alla lapidaria affermazione di Paolo ai Galati: "Tutti voi siete figli di Dio per la fede in Cristo Gesù, poiché quanti

siete stati battezzati in Cristo, vi siete rivestiti di Cristo. Non c'è più giudeo né greco; non c'è più schiavo né libero; non c'è più uomo né donna; poiché tutti voi siete uno in Cristo Gesù" (3, 26-28). Se l'apostolo chiede di superare contrapposizioni e divisioni apparentemente – allora – insuperabili, come si potrebbe coerentemente introdurre poi nella Chiesa una insuperabile "differenza" tra *sacerdoti e laici*?

## **D – L'imposizione delle mani**

**48/** La citata prima lettera ai Corinti non parla di chi avesse la "presidenza" dell'Eucaristia, né di "come" fosse scelto il "presidente". Non solo ignora, ovviamente, il *sacerdote*, ma anche il *ministro* o l'*anziano*; il problema sembra non interessare minimamente Paolo: forse proprio perché non esisteva, *in sé*, nessun problema di "presidenza" o di "ordinazione"? Solo di una cosa l'apostolo appare preoccupato: che la celebrazione comunitaria dell'Eucaristia non sia un rito vuoto, ma diventi invece momento per decidersi, con e come Gesù, a *spezzare la propria vita* per gli altri.

**49/** In molti scritti del Nuovo Testamento si parla di "imposizione delle mani": che significa? Negli evangelii è il gesto che Gesù compie prima di guarire, o guarendo, un ammalato; non lo compie mai sugli apostoli. Negli Atti e nelle Lettere l'imposizione delle mani serve per implorare dal Cielo la guarigione degli ammalati, per invocare lo Spirito Santo su una persona, per coronare una preghiera, per manifestare il compito pubblico e specifico di qualcuno al servizio della comunità. Insomma, lo stesso gesto è compiuto in situazioni diverse, ma sottolinea un identico movimento: una trasmissione di energia spirituale, di speranza, di tensione, tra chi impone le mani e chi riceve tale imposizione. Il tutto come dono dall'Alto.

**50/** La prima lettera a Timoteo afferma: "Non trascurare il dono spirituale che è in te e che ti è stato conferito, per indicazioni di profeti, con l'imposizione delle mani da parte del collegio di presbiteri" (4, 14). E, anche: "Se uno aspira all'episcopato, desidera un nobile lavoro. Ma bisogna che il vescovo sia irreprensibile, non sposato che una sola volta, sobrio, prudente, dignitoso, ospitale, capace di insegnare, non dedito al vino, non violento ma benevolo, non litigioso, non attaccato al denaro. Sappia dirigere bene la propria famiglia e abbia figli sottomessi con ogni dignità, perché se uno non sa dirigere la propria famiglia, come potrà aver cura della Chiesa di Dio?" (3, 1-5).

**51/** Da decenni, però, molti esegeti escludono che sia proprio Paolo, anche se apparentemente sembra così, l'autore della I lettera a Timoteo – come della II allo stesso personaggio, e poi di quella a Tito e la II ai Tessalonicesi, e cioè le cosiddette "lettere pastorali"; come, assai probabilmente, non sono sue la lettera agli Efesini e quella ai Colossesi (cf. Giuseppe Barbaglio, *Paolo di Tarso e le origini cristiane*, Cittadella, Assisi 1985, pp. 183-184). A queste conclusioni, per la I lettera a Timoteo, gli studiosi arrivano analizzando lo stile, del tutto diverso da quello delle lettere sicuramente di Paolo: I Tessalonicesi, Corinti I e II, Galati, Filippesi, Filemone, Romani; e poi considerando alcuni riferimenti – come il "collegio dei presbiteri" – che denoterebbe un'organizzazione ecclesiastica inesistente al tempo di Paolo, e formatasi solo all'alba del secondo secolo. Chi sostiene questa tesi (da altri comunque contestata), pone perciò la datazione di Timoteo I al 100/110 d. C., quando Paolo era morto da una quarantina d'anni.

**52/** Molti libri delle Scritture ebraiche e cristiane, come è noto, non vengono più attribuite ai loro autori tradizionali: così, da tanto tempo ormai, è pacifica acquisizione, per gli studiosi, che il Pentateuco non sia stato scritto da Mosè, ma infine redatto sette-otto secoli dopo la sua morte: e, per il Nuovo Testamento, basti dire, per limitarsi a Paolo, che ancora nel IV secolo la Chiesa d'Occidente esitava ad attribuire all'apostolo la lettera agli Ebrei, anche se poi gliela attribuì (ma oggi quasi nessuno sostiene che autore di tale testo sia l'apostolo delle genti). Tali disconoscimenti di "paternità" non inficiano – per i credenti ebrei e cristiani – il fatto che i rispettivi libri sacri siano

da considerarsi “rivelati” (anche se variegata sono le spiegazioni sul senso e la portata di “rivelazione”); tuttavia attribuire un libro biblico ad un autore o ad un altro, vissuto in Palestina o altrove, in un secolo piuttosto che in un altro, cambia ovviamente il modo di interpretare e di capire, nel suo significato storico e teologico, un determinato libro delle Sacre Scritture.

53/ Ciò premesso, torniamo a... Timoteo. Intanto osserviamo che, nella lettera, una delle qualità richieste per l'*episcopato* è che il candidato sia sposato (“una sola volta”) e dimostri di saper ben guidare la sua famiglia prima di pretendere di “sovrintendere” a una intera comunità ecclesiale. Affermazioni così sensate e cristalline svuotano inesorabilmente, ci pare, tutte le argomentazioni con le quali, da un millennio, la gerarchia della Chiesa latina ribadisce come praticamente indissolubile il legame tra sacerdozio e celibato. Ma, accennata e chiusa tale questione minore, torniamo alla “imposizione delle mani”.

54/ Il gesto dell'imposizione delle mani, come abbiamo visto, nei Vangeli non è legato al “sacerdozio”. D'altronde, proprio il modo variegato con cui – dagli Atti, ai Corinti, a Timoteo – si organizzano le comunità cristiane sembra evidenziare un dato, sempre più sottolineato da molti esegeti: Gesù non aveva lasciato nessun comandamento, nessun “ordine” su come avrebbe dovuto organizzarsi la Sua comunità dopo la Sua morte, salvo l'invito a farsi servitori gli uni degli altri. Infatti, se un “modello” preciso di Chiesa fosse stato da lui delineato, perché mai le prime comunità cristiane, e gli stessi apostoli, scelsero prassi e modalità assai differenti per l'organizzazione della comunità? Non sarebbero stati, esse ed essi, fedelissimi nel realizzare la struttura decisa da Gesù? Dunque, affermano tali esegeti, fu, ed è, grande responsabilità e grande grazia, della Chiesa, di ogni Chiesa, trovare – a seconda dei tempi e dei luoghi – quelle strutture che meglio permettano di rimanere fedeli all'Evan-gelo e testimoniarlo.

55/ Queste ultime tesi possono apparire assai distanti, a prima vista, dalla dottrina ufficiale attuale della Chiesa cattolica romana, che fa risalire all'esplicita volontà di Cristo l'istituzione del sacramento dell'Ordine, poi storicamente sviluppatosi in episcopato, presbiterato, diaconato. Tuttavia, a ben guardare, forse il fossato tra le tesi ufficiali (che, del resto, hanno alle spalle una storia tribolata) e quelle dei teologi/teologhe di avanguardia non è così profondo, ambedue ritenendo un caposaldo per la Chiesa le parole di Gesù ai Dodici: “I capi delle nazioni, voi lo sapete, dominano su di esse, e i grandi esercitano su di esse il potere. Non così dovrà essere tra voi; ma colui che vorrà diventare grande tra voi si farà vostro servo, e colui che vorrà essere il primo tra voi, si farà vostro schiavo” (Mt 20, 25-27).

56/ A proposito di “modelli” è istruttivo riflettere sul caso del tutto atipico di Paolo. Egli non era presente all'ultima cena di Gesù, e dunque al “Fate questo...”; anzi, probabilmente non conobbe mai Gesù, nella sua vita. Non fu dunque scelto dal Nazareno come apostolo, o “ordinato” da qualcuno dei Dodici; tale divenne solo per un intervento mistico del Signore. L'*incipit* della lettera ai Galati è, in proposito, illuminante: “Paolo, apostolo non da parte di uomini, né per mezzo di uomini, ma per mezzo di Gesù Cristo e di Dio Padre che lo ha risuscitato dai morti...”. Egli precisa di essere l'apostolo dei “gentili” [i pagani] (Rom 11, 13) come Pietro lo è dei “circoncisi” [gli ebrei] (Gal 2, 8). Ed è interessante notare che a Gerusalemme “Giacomo, Cefa e Giovanni, ritenuti le colonne, riconoscendo la grazia conferitami, diedero a me [Paolo] e a Barnaba la loro destra in segno di comunione, perché noi andassimo verso i pagani ed essi verso i circoncisi” (Gal 2, 9): dunque nessuna imposizione delle mani, ma semplice stretta di mano – normale, seppur pregnante, gesto di amicizia – pur di fronte ad una missione così impegnativa.

## **E – La “successione apostolica” e il dibattito ecumenico**

**57/** La dottrina cattolica ufficiale sostiene che la “materia” sacramentale degli ordini sacri “maggiori” (episcopato, presbiterato, diaconato) è l’imposizione delle mani; e che attraverso tale imposizione si è formata una catena ininterrotta che dagli apostoli è giunta fino a noi. Perciò i vescovi sono chiamati “successori degli apostoli”. Se questa catena si spezza, non vi è più “successione” e, dunque, in radice, non vi è più una Chiesa autentica e piena. Di conseguenza, pur ammettendo che “nella Santa Cena fanno memoria della morte e della risurrezione del Signore”, lo stesso Vaticano II sottolinea che le Chiese e comunità ecclesiali nate dalla Riforma del secolo XVI “non hanno conservato, specialmente per la mancanza del sacramento dell’Ordine, la genuina e integra sostanza del mistero eucaristico” (*Unitatis redintegratio*, n. 22, EV I, 567). Al contrario, precisa il Concilio, le Chiese orientali (=ortodosse), “quantunque [da noi] separate, hanno veri sacramenti e soprattutto, in forza della successione apostolica, il Sacerdozio e l’Eucaristia” (Ibid., 549).

**58/** La questione, cruciale, dei ministeri non poteva essere evitata nel dialogo ecumenico. E, infatti, il BEM l’affronta di petto. A proposito di persone che “siano pubblicamente e in modo continuo responsabili di evidenziare la fondamentale dipendenza della Chiesa da Gesù Cristo”, il documento puntualizza: “Il ministero di tali persone, che da tempo assai antico sono state ordinate, è costitutivo della vita e della testimonianza della Chiesa” (*Enchiridion oecumenicum*, I, 3118). E commenta: “Peraltro, le forme concrete di ordinazione e ministero ordinato hanno subito un’evoluzione nel corso di un complesso sviluppo storico. Le Chiese devono dunque evitare di attribuire le loro forme particolari di ministero ordinato direttamente alla volontà e all’istituzione di Gesù Cristo” (Ibid., 3123).

**59/** Poi, mentre ribadisce l’importanza della “successione apostolica”, il testo nota: “In ragione delle particolari circostanze storiche della Chiesa in espansione nei primi secoli, la successione dei vescovi divenne uno dei modi, insieme con la trasmissione dell’Evangelo e la vita della comunità, in cui trovò espressione la tradizione apostolica della Chiesa. Tale successione fu compresa come servizio, simbolo e salvaguardia della continuità della fede e della comunione apostoliche” (Ibid., 3157). E, ancora: “Le Chiese che hanno una successione apostolica mediante l’episcopato riconoscono sempre di più che nelle Chiese che non hanno conservato la forma dell’episcopato storico è stata conservata una continuità nella fede apostolica, nel culto e nella missione”. Queste ultime, comunque, “non possono accettare nessuna ipotesi in base alla quale il ministero esercitato nella loro tradizione sarebbe invalido sino a quando non sia entrato in una linea [già] esistente di successione episcopale” (Ibid., 3159-60).

**60/** In controluce si intravede un aspro dibattito teologico tra le Chiese cattolica romana e ortodosse da una parte, e quelle nate dalla Riforma dall’altra. Secondo le prime, le Chiese protestanti (e anglicane e “libere”) non hanno la successione apostolica in quanto non avrebbero un episcopato valido; queste ultime, invece, rivendicano la pienezza della “successione apostolica”, legata alla “continuità nella fede apostolica, nel culto e nella missione”. Il contrasto tra le due interpretazioni è grande e, lasciato irrisolto, impedisce l’unità visibile delle Chiese. Per superarlo, molti non vedono altra strada se non quella di un reciproco riconoscimento delle Chiese tra di loro. Non già, ovviamente, per un compromesso al ribasso che distrugga il messaggio evangelico, ma nella consapevolezza che le une e le altre, in modi differenti e con un’organizzazione ecclesiastica differente, hanno conservato la fede degli apostoli. Ciò comporta che ogni Chiesa sappia distinguere, nella sua proclamazione e nella sua organizzazione, tra ciò che è volontà permanente di Gesù e quanto è un tentativo umano – legittimo, del tutto indispensabile, ma potenzialmente mutabile – di tradurre qui e ora il messaggio inesauribile dell’Evangelo.

**61/** Nella *Lumen gentium* (n. 8), il Vaticano II ha affermato che la Chiesa “una, santa, cattolica e apostolica” proclamata nel “Credo” “*sussiste nella [subsistit in] Chiesa cattolica, governata dal successore di Pietro e dai vescovi in comunione con lui*” (EV I, 305). Invece, fino a Pio XII la teologia romana ufficiale affermava che la Chiesa proclamata nel “Credo” è *[est]* la Chiesa cattolica romana, e non semplicemente che *sussiste* in questa. Si trattava ben più che di una sfumatura verbale: si proclamava la perfetta e piena equivalenza Chiesa di Cristo=Chiesa cattolica romana.

**62/** Intenso è stato, nel post-Concilio, il dibattito teologico sul senso che la *Lumen gentium* intendesse dare alla scelta del *subsistit* al posto di *est*. Secondo vari teologi e teologhe, *sussiste* potrebbe forse significare che la Chiesa romana ha l'autocoscienza di essere una *vera* Chiesa, ma non la presunzione di essere l'*unica* vera Chiesa (potrebbero esserlo, almeno, dal suo punto di vista, anche le Chiese ortodosse). In tale prospettiva, nessuna Chiesa dovrebbe *tornare* all'altra, ma tutte dovrebbero *convergere* verso Cristo. Ma a sbarrare questa strada il 6 agosto 2000 è intervenuto il cardinale Joseph Ratzinger, prefetto della Congregazione per la Dottrina della Fede – il dicastero vaticano che vigila sulla “ortodossia” dei cattolici – con la dichiarazione *Dominus Iesus* (testo integrale in *Adista* del 18 settembre 2000, n. 64). In questa si dice che, con il *sussiste*, il Concilio affermò che la Chiesa di Cristo “continua ad esistere solamente nella Chiesa cattolica”; inoltre, si puntualizza che le Chiese che non hanno conservato l'episcopato e la genuina sostanza del mistero eucaristico, “non sono Chiese in senso proprio”. Ovvero: possono legittimamente chiamarsi Chiese anche quelle ortodosse, seppure manchi loro qualcosa di sostanziale, non essendo in comunione con il successore di Pietro; ma non quelle protestanti. Affermazione che sollevò un'ondata di critiche da parte delle Chiese della Riforma.

**63/** Per fortuita coincidenza, nello stesso mese di agosto del 2000 anche il Concilio episcopale russo emanò un approfondito documento (integrale in *Regno-documenti*, 5/2001) che esprime l'autocomprensione teologica della Chiesa russa e anche delle Chiese “sorelle”. Esso afferma che l'insie-me dell'Ortodossia è la Chiesa “una, santa, cattolica e apostolica” proclamata nel “Credo”; e – conseguenza logica – che ad essersi purtroppo “separate” e “staccate” dalla “vera Chiesa di Cristo”, e cioè dalla Chiesa ortodossa, è stata la Chiesa romana – e, dietro ad essa, le altre Chiese occidentali (cf. *Confronti*, 10/2000).

**64/** La contesa teologica tra Roma e l'Ortodossia, come tra Roma e le Chiese della Riforma sembra, allo stato dei fatti, insuperabile. Per fortuna esiste – esisterebbe – il “luogo” teologico appropriato per comporla e, in generale, per sanare la divisione storica tra le Chiese: un *Concilio autenticamente universale*, da molti negli anni recenti auspicato, e negli anni Novanta sollecitato da Konrad Raiser, allora segretario generale del Consiglio ecumenico delle Chiese. La caduta dei muri che dividono le Chiese dovrebbe appunto essere coronata, in tale Concilio, dalla possibilità di celebrare, tutti insieme, l'Eucaristia, come segno della ritrovata, pacificata ed esplicita comunione tra le Chiese sorelle. Utopia? Certo, un tale evento profetico non appare, per ora, all'orizzonte. Perciò noi uniamo le nostre preghiere a quanti e quante implorano lo Spirito santo perché spazzi via le nubi che oggi oscurano il cielo delle Chiese appesantite da secolari inimicizie e, fecondando la buona volontà di tante e tanti cristiani, renda presto possibile ciò che al momento sembra irrealizzabile. E, nel frattempo, ci rallegriamo per quanti già ora sono impegnati per il “processo conciliare”: cioè quelle iniziative e quella tensione ecclesiale (ma che guardi al mondo, soprattutto all'impegno per la pace nella giustizia) che aprono dei “percorsi” i quali, intrecciandosi, possono almeno indirettamente preparare e avvicinare la grande meta. In tal senso, feconde sono state le Assemblee ecumeniche europee di Basilea (1989), e di Graz (1997), anche se queste non si sono poste, formalmente, nella prospettiva del futuro Concilio.



## F – “La Chiesa che presiede nell’amore”

65/ A rendere ardua la via verso l’auspicato *Concilio autenticamente universale* e, comunque, tra gli ostacoli gravi e complessi che impediscono la comunione eucaristica fra tutte le Chiese, primeggia il contrasto sul ministero di unità rivendicato dal vescovo di Roma: un ministero che, in dissonanza con le tesi degli ortodossi e dei protestanti, la dottrina cattolica ufficiale non fa derivare da contingenti circostanze storiche ma da una volontà esplicita e permanente di Cristo per la sua Chiesa. Dunque, un ministero che, nella sua radice e nella sua intima sostanza, è sottratto ad ogni “trattativa”.

66/ Citando il Vaticano II e l’enciclica *Ecclesia de Eucharistia*, i *Lineamenta* sottolineano che “la comunione cattolica si esprime nei ‘vincoli’ della professione di fede, della dottrina degli apostoli, dei sacramenti e dell’ordine gerarchico. Essa esige quindi un contesto d’integrità dei legami anche esterni di comunione, in special modo il Battesimo e l’Ordine. L’Eucaristia come sacramento è tra questi vincoli necessari, ma perché sia visibilmente *cattolica* deve essere celebrata *una cum papa et episcopo* [uniti al papa e al vescovo], principi di unità visibile universale e particolare” (n. 19). Il paragrafo tocca problemi difficili, importanti e assai discussi: tra questi vogliamo qui accennare, dal punto di vista del dibattito ecumenico, al rapporto Eucaristia/vescovo di Roma/co-munione cattolica.

67/ Le Chiese ortodosse, nel loro insieme, respingono fermamente la tesi che alla loro Eucaristia – celebrata in stato di “non comunione” con il vescovo di Roma – manchi qualcosa per essere pienamente il sacramento creduto. L’Ortodossia, oltre a ritenere che sia stata la Chiesa romana, e non essa, a staccarsi dalla “vera” Chiesa, rifiuta poi risolutamente i dogmi del primato pontificio e dell’infallibilità papale proclamati nel 1870 dal Concilio Vaticano I. Gli ortodossi, insomma, non ritengono che il ruolo di Pietro nel collegio apostolico si sia “trasmesso”, nel senso che lo intende Roma, ai papi; e sottolineano che lo stesso capitolo XVI di Matteo apre una dialettica sul ruolo di Pietro, proclamato “beato” per la sua fede, ma anche “Satana” per la sua incredulità. E, venendo alla storia successiva, respingono nettamente la tesi romana che il papa abbia di diritto una “potestà [giurisdizionale] piena, suprema e universale su tutta la Chiesa” (*Lumen gentium*, n. 22; *EV*, I, 337). Per l’Ortodossia solo il Concilio ecumenico è la massima autorità della Chiesa, cui tutti, vescovo di Roma compreso, debbono obbedire. Nell’*Ekumene*, per l’Ortodossia, il papa romano ha solo un “primato d’onore”.

68/ Analizzando le ragioni del contrasto Roma-Ortodossia, cinquant’anni fa il teologo russo Nicolas Afanassieff rilevò come, dal suo punto di vista, una difficoltà insormontabile fosse proprio il rapporto primato papale/Eucaristia. Insistendo sulla priorità ontologica della Chiesa “locale” rispetto all’astratta Chiesa “universale”, Afanassieff rileva che il primato papale, così come anche giuridicamente rivendicato da Roma, significherebbe la pretesa di una Chiesa di avere potere su un’altra Chiesa, e dunque sul Corpo eucaristico di Cristo che è invece identico – uno e unico – in ogni Chiesa “locale” celebrante la divina liturgia (cf. AA.VV., *Il primato di Pietro*, Il Mulino, Bologna 1965, pp. 487-555).

69/ È al di là delle nostre intenzioni (oltre che, ovviamente, delle nostre forze) addentrarci in tutta la problematica biblica, storica e teologica legata al “primato” di Pietro e a quello rivendicato dai suoi “successori”. In proposito, possiamo solo augurarci che i dibattiti intra-cattolici, ed ecumenici, arrivino ad una conclusione pacificamente condivisa. Notiamo, tuttavia, che gli stessi Paolo VI e Giovanni Paolo II hanno riconosciuto che il papato, così come storicamente si è configurato e potenziato, è uno dei massimi ostacoli alla riconciliazione tra le Chiese cristiane. Perciò, nell’enciclica *Ut unum sint* (1995) Karol Wojtyła ha arditamente osato dirsi disposto a rivedere i modi storici di esercizio del primato papale, purché rimanga integra la sostanza del primato del successore di Pietro. I dieci anni successivi a quest’enciclica hanno però dimostrato la difficoltà

concreta di cambiare il *modo di esercizio* del primato papale (si è infatti rafforzato il potere della Curia romana nei confronti delle Chiese cattoliche nazionali o continentali); e anche la difficoltà di Roma a rispondere alle obiezioni delle Chiese non cattoliche sul ministero rivendicato dal suo vescovo.

70/ Forse solo nel futuro *Concilio universale* le Chiese potranno, insieme, trovare un accordo su sostanza e modalità di esercizio del “ministero petrino” affidato al vescovo di Roma – a servizio, appunto, della loro unità (e, dunque, come dono prezioso per tutta l'*Ekklesia*). Ma sarà arduo raggiungere questo traguardo se, intanto, il papato non s'incamminerà sulla strada, dolorosissima ma inevitabile, della spoliazione evangelica. Il papa è tale, secondo la teologia cattolica ufficiale, *perché* è vescovo di Roma. Ma, di fatto, oggi in lui si assommano e si concentrano molti altri titoli. Oltre a quello di “successore di Pietro”, uno di essi – “sovrano della Città del Vaticano” – suscita particolare disagio. Tale sovranità mondana (non è una questione di persone, ma di strutture) dà al papa un potere e dei privilegi che nessun altro capo di Chiesa ha, o può avere. Così il papa romano visita Paesi nei quali è accolto come capo di Stato, con il cannone che spara a salve; ha una rete diplomatica di collegamento con i vari Paesi del mondo e, alle Nazioni Unite, la Santa Sede ha uno “status” non ammesso per nessun'altra Chiesa, Confessione o Religione. Non può essere sottovalutato il peso “simbolico”, e dunque il negativo contraccolpo ecumenico di una tale “sovranità”, inestricabilmente saldata al ruolo di vescovo di Roma. Nessuna Chiesa slegata dalla comunione con il pontefice romano accetta un tale groviglio storico-teologico che, del resto, turba anche molti cattolici.

71/ Teologicamente facilissimo, di fatto è difficilissimo per il papato abbandonare la sovranità quasi regale ereditata dalla storia. Forse, come umile avvio su una strada tutta in salita, sarebbe già qualcosa se, a partire dal prossimo papa, il vescovo di Roma facesse davvero, direttamente, come suo compito primario, il pastore della sua Chiesa locale, risiedendo di norma presso San Giovanni in Laterano, la basilica dove sta la sua cattedra episcopale, là celebrando la domenica l'Eucaristia per il popolo della sua diocesi, e annunciando la Parola. Il palazzo del Vaticano potrebbe allora essere riservato solo ad alcuni rari incontri. E il governo della Chiesa cattolica sarebbe affidato ad un vero Sinodo – con la partecipazione di vescovi, preti, monaci, monache, religiosi, suore, laici e laiche – guidato dal vescovo di Roma; un Sinodo non deputato (come fa oggi la Curia romana) a risolvere tutto, ma solo concentrato su alcuni pochi problemi, lasciando la gran maggioranza delle questioni e decisioni alla responsabilità delle Chiese locali sparse nel mondo e, anche, organizzate continentalmente. Un tale cambiamento nell'*esercizio* del ministero del vescovo di Roma non risolverebbe da solo, e d'incanto, i problemi biblici, teologici e storici ed che stanno a monte del “principio del primato” e che riguardano proprio la sua *sostanza*. Ma, forse, permetterebbe di vagliare la plausibilità, nell'*Ekumene* di oggi, di una “Chiesa che presiede nell'amore”: è questo il titolo che Ignazio di Antiochia (vescovo, scrittore e martire del II secolo) dà alla Chiesa di Roma. Ma su che cosa significasse, nella realtà, o nell'ipotesi, una tale “presidenza nell'*agape*”, e dunque il rapporto tra essa e la “inter-comunione” eucaristica tra le Chiese, contrastanti sono le opinioni di storici e teologi e, soprattutto, delle Chiese stesse. Tali opinioni divergono ancor più quando si tratti di immaginare per il terzo millennio una “presidenza nell'*agape*” a sostegno della comunione delle Chiese e a servizio della loro unità (non uniformità!) sinfonica e della loro “diversità riconciliata”.

72/ Ma, prima di diventare materia di dibattito ecumenico per la sua *sostanza* e, se ammessa questa, per la sua *forma*, e quindi, in prospettiva, tema capitale dell'auspicato *Concilio autenticamente universale*, il problema dell'esercizio del ministero del vescovo di Roma dovrebbe essere uno degli argomenti di quel nuovo e ravvicinato Concilio della Chiesa cattolica (Concilio *generale*, non certo *ecumenico*, essendo un'Assemblea interna ad una sola Chiesa) da molti sollecitato – non solo dalla base, ma anche dal mondo teologico e pure da diversi vescovi e da alcuni cardinali. Noi uniamo la nostra piccola voce a quanti e quante auspicano che la preparazione di tale evento sia impegno

prioritario del successore di Giovanni Paolo II. Tale Concilio sarebbe la sede ideale per confrontarsi responsabilmente, alla luce delle Scritture e attenti alle lezioni della storia passata e presente, e sensibili all'attenzione dell'intera *Ekumene*, su molti problemi: tra essi, il papato appunto; e l'Eucaristia ("inter-comunione"; "ospitalità eucaristica"; ministeri ecclesiali aperti a uomini e donne; traduzione concreta nella vita del "Fate questo in memoria di me", e dunque impegno per la pace nella giustizia nel mondo). Un tale Concilio, ovviamente, dovrebbe essere "nuovo" anche nella sua composizione, non potendosi immaginare che esso fosse composto solo da vescovi, senza preti e, soprattutto, senza laici (uomini e donne).

## **G – La "ospitalità" eucaristica**

**73/** Il futuro dirà se la prassi della Chiesa di Roma, e il dialogo ecumenico, faranno fiorire un "consenso" sul significato del "ministero petrino". Ma, intanto, a molti sembra feconda la strada suggerita da alcuni gruppi ecumenici: ogni comunità cristiana locale riconosca come tale l'altra comunità cristiana locale che vive accanto, anche se su di esse pesa una divisione storica. Insomma, una Chiesa riconosca l'altra Chiesa, e la reciproca Eucaristia. In tale prospettiva appaiono meno convincenti le ragioni addotte dagli ultimi documenti vaticani per proibire non solo la "inter-comunione" (concelebrazione di ministri di Chiese separate) ma anche la "ospitalità eucaristica" (invitarsi reciprocamente, ad esempio tra una comunità cattolica e una evangelica, a partecipare da una parte alla Messa, dall'altra alla santa Cena, gli uni e gli altri comunicandosi).

**74/** Una tale "ospitalità", affermano i documenti vaticani, sarebbe possibile solo il giorno in cui le due Parti, eredi della Riforma e della Controriforma, avessero del tutto superato gli ostacoli dottrinali che ancora le dividono. L'Eucaristia, dunque, come premio finale all'unità visibile delle Chiese. Ma agli ecumenisti più audaci – senza contare il fatto importantissimo che il 31 ottobre 1999 la Federazione luterana mondiale e la Chiesa cattolica hanno firmato un accordo su punti fondamentali della giustificazione, superamento quasi totale della contrapposizione insanabile avvenuta tra loro nel Cinquecento (cf. *Confronti*, 12/1999) – sembra che questa "ospitalità" debba essere invece attuata, come medicina corroborante per spingere finalmente le Chiese a riconoscersi e a incontrarsi. Eucaristia come viatico, dunque, per i pellegrini affamati ed assetati.

**75/** Ricalcando quanto abbiamo visto fare in altre parti del mondo, in condizioni analoghe, anche noi, come Comunità, alcune volte abbiamo praticato una tale "ospitalità" con comunità evangeliche romane: e ogni volta ne siamo usciti corroborati nella fede, consapevoli dello scandalo che offre al mondo la persistente scissura tra le nostre Chiese, e desiderosi di lavorare di più e meglio per la causa dell'Evan-gelo. Non abbiamo affatto nascosto i punti su cui le rispettive Chiese di appartenenza sono in disaccordo, ma abbiamo anche pensato che il muro delle nostre divisioni non arrivasse fino al cielo, e che fosse possibile, ogni tanto almeno, scavalcare questa barriera per ritrovarci insieme alla mensa del Signore, memori del "Fate questo" che Gesù ha lasciato come testamento.

**76/** Una tale "ospitalità", sottolineano le teologhe e i teologi orientati al "sì", è possibile perché non sono le Chiese che invitano all'Eucaristia, ma è Cristo che invita alla Sua mensa. Egli che è venuto per sanare gli ammalati e non i sani, e per invitare al banchetto storpi e zoppi; Egli invita i cristiani e le Chiese alla sua mensa, ad una sola condizione: la consapevolezza di essere peccatori, e la determinazione ad ascoltare il Suo invito al ravvedimento. Perché dunque le Chiese dovrebbero porre delle condizioni per e su l'Eucaristia che Gesù non ha posto? Perché accogliere alla mensa eucaristica solo i "nostri"? O perché escludere dall'Eucaristia quei cristiani che come noi *credono* che Cristo sia in essa presente, anche se non *spiegano* tale presenza con le nostre categorie filosofiche e teologiche?

77/ Sempre in favore della “ospitalità eucaristica”, diversi teologi e teologhe sottolineano poi che, dal Vaticano II ad oggi, sono passati quarant’anni, densi di dialoghi ecumenici bilaterali e multilaterali, per non parlare del BEM. Non si potrebbero dunque porre i problemi, le domande e le risposte, come se questi quattro decenni fossero rimasti, ecumenicamente, sterili. Al di là poi delle nuove “concordie” teologiche ecumeniche, è la prassi “alternativa” che è cresciuta. È davvero arduo sostenere – dicono ancora questi studiosi, e molti gruppi con loro – che cristiani di Chiese diverse insieme impegnati per la pace, la giustizia e la riconciliazione nel mondo debbano poi dividersi nel momento della Cena del Signore, costretti a celebrare Eucaristie parallele e incomunicanti.

78/ Le autorità delle Chiese (non solo della cattolica; ancor più rigida è la posizione nell’Ortodossia) si oppongono comunque alla “ospitalità eucaristica”. Si possono ben capire le ragioni teologiche e pastorali da loro addotte. Tuttavia, ci sembra, dovrebbero essere presi in attenta considerazione quanti ritengono giunto il momento di superare antichi steccati e compiere dei gesti concreti che mettano in discussione lo *status quo* delle Chiese. Come la “ospitalità eucaristica” che una parrocchia cattolica ed una evangelica hanno reciprocamente compiuto a Berlino, nel maggio del 2003, durante l’*Oekumenische Kirchentag*. La storia insegna, del resto, che l’ufficialità delle Chiese di solito è mossa ad interrogarsi, e a cambiare, solo quando la gente insiste in una prassi che, sulle prime, è malvista dalle autorità ecclesiastiche. Data la complessità geografica, sociale e culturale delle comunità che insieme compongono la Chiesa cattolica romana, questo rinserrarsi nella “ragion di Chiesa” – e cioè nella logica dell’istituzione che tende ad autoconservarsi imm modificata – può ben essere capito. Ma anche, e ciò non dovrebbe scandalizzare nessuno, va storicamente situato e criticamente valutato.

## H – Il “popolo di Dio” e l’Eucaristia

79/ Ovviamente, se la Messa è vista prima di tutto come *sacrificio*, non solo è impensabile ogni “ospitalità eucaristica” ma, anche, ogni Eucaristia che non sia presieduta da un ministro ordinato ad hoc. Il *sacrificio* esige che, a compierlo, vi sia un *sacerdote* a ciò deputato: solo lui può essere *pontifex, facitore di ponti* tra l’umanità e Dio. Se si parla invece di Eucaristia come dono di Cristo all’*assemblea*, come popolo di Dio convocato dalla parola di Gesù, la prospettiva cambia radicalmente. Una domanda sorge, allora: un gruppo di cristiani, desideroso di adempiere intensamente e fedelmente il “Fate questo in memoria di me”, ma privo di ministro ordinato, potrebbe celebrare un’autentica Cena del Signore? O una tale celebrazione dovrebbe essere considerata, sempre e comunque, solamente una del tutto non sacramentale “agape fraterna”, o preghiera comunitaria, ma non propriamente, in senso stretto, “Eucaristia”? Sfiando tale tema, Armido Rizzi, nel libro citato al n. 26, afferma: “Di fronte alla *domanda precisa*: è necessario che la celebrazione eucaristica abbia come soggetto forte e determinante il sacerdote, nell’accezione precisa, cattolica del termine, che è un individuo appositamente ordinato con un apposito sacramento; ecco, di fronte a questo, mi pare che c’è una certa riluttanza dei teologi a rispondere e a pronunciarsi. Credo che la ragione principale [di ciò] sia proprio nei residui di concezione dell’Eucaristia sul piano dell’efficacia, cioè del *potere*, potere di dire una parola che cambia la sostanza delle cose, per cui bisogna essere investito di uno specifico potere per dire quelle specifiche parole con quella loro specifica efficacia” (pp. 36-37). Analoga la tesi di Hans Küng che si domanda, e chiede a teologi e pastori di domandarsi: perché, in casi eccezionali, in assenza di un sacerdote ordinato, anche un semplice cristiano non potrebbe celebrare nella sua comunità una vera Eucaristia? (cf. *La Chiesa*, Queriniana, Brescia 1967, p. 514).

80/ Tocchiamo, qui, un punto molto delicato. Sappiamo quale sia, in proposito, la dottrina cattolica ufficiale, come anche le proposte di ricerca e la prassi “alternativa” di varie comunità in diverse parti del mondo (per le Comunità di base, cf. Martino Morganti, *Eucaristia raccontata. Prassi e riflessioni delle Cdb italiane*, Borla, Roma 1988, p. 278). Non pretendiamo di poter risolvere sotto

ogni aspetto le questioni teoriche e di fatto connesse ad un tale problema, sovente fonte di sofferenza per le persone implicate. Ci sembra però significativo che dal mondo teologico si levino delle voci per ipotizzare: se una comunità cristiana, per questioni di diritto canonico o di fatto, fosse priva di un sacerdote “ordinato”, essa avrebbe comunque la possibilità di celebrare l’Eucaristia. Infatti, senza Eucaristia, quella comunità morirebbe. Ma una comunità cristiana viene prima delle norme canoniche.

**81/** Alcuni recenti orientamenti della Curia romana sembrano tuttavia contrastare del tutto una tale evoluzione. Basti, in proposito, qualche spigolatura dalla *Redemptionis sacramentum*, un’istruzione (25 marzo 2004) della Congregazione per il culto divino e la disciplina dei sacramenti. Per prevenire scelte etichettate come “abusi”, tale dicastero curiale, guidato dal cardinale Francis Arinze, elenca divieti come questi: “È vietato usare canoni non approvati dalla Santa Sede” (51); “è vietato che i fedeli recitino, con il sacerdote, la preghiera eucaristica [il *canone*], riservata solo a lui” (n. 52); “è vietato ai laici predicare durante la Messa” (66); “non è consentito ai fedeli di prendere da sé e tanto meno di passarsi tra loro di mano in mano la sacra ostia o il sacro calice” (94).

**82/** È giusto, come fa il documento vaticano, sollecitare i fedeli ad evitare ogni sciatteria (difetto che incombe talora anche sulla nostra comunità, purtroppo), ma non ci sembra necessario, per questo, sgranare un puntiglioso ventaglio di proibizioni. Così, dell’insieme dei “no” vaticani appena elencati, particolarmente insostenibile ci appare la proibizione ai laici di “predicare” durante la Messa. Di solito, nella nostra comunità un gruppo a turno prepara un’introduzione alle letture bibliche della domenica; poi liberamente prende la parola ogni partecipante all’Assemblea eucaristica che lo desideri. La nostra esperienza trentennale ci ha insegnato che questo modo di commentare, e attualizzare, le Sacre Scritture, questa indifferibile “riappropriazione” della Parola confiscata da secoli ai laici e alla comunità intera, è di fondamentale importanza per una crescita della consapevolezza ecclesiale di ciascuna persona, per favorire una lettura personale della Bibbia e per rafforzare la comunità nel suo insieme. Non vogliamo dire, con questo, che tale prassi sia l’unica possibile, né criticare chi segue la normativa ufficiale (il sacerdote predica, i fedeli ascoltano senza poter intervenire); e nemmeno nascondere che la “libertà d’intervento” può indurre talora ad un certo spontaneismo o a riflessioni improvvisate. Ciononostante, ci sembra che una celebrazione “partecipativa” sia da preferirsi ad un’oggettiva riduzione al silenzio del “popolo di Dio” indotta dalle norme ufficiali.

**83/** La *Lumen gentium* (n. 10, EV I, 312) afferma: “Il sacerdozio comune dei fedeli e il sacerdozio ministeriale o gerarchico, quantunque differiscano di *essenza* e non soltanto di *grado*, sono tuttavia ordinati l’uno all’altro; ambedue infatti, ognuno nel proprio modo, partecipano dell’unico sacerdozio di Cristo”. A prescindere qui dalla questione del *sacerdozio gerarchico* (abbiamo già espresso, sopra, i problemi che essa solleva) non si vede ove l’affermazione conciliare sarebbe violata o smentita quando una comunità, nella celebrazione eucaristica, compisse quelle scelte, appena elencate, che la *Redemptionis sacramentum* considera “abusi”.

**84/** Sembra crescere, in certi settori della Curia romana e della gerarchia cattolica, la tendenza a minimizzare la portata del Vaticano II, sottacendo le novità conciliari che tentavano di alleggerire il “clericalismo”. Infatti, anche se i documenti della Santa Sede – di svariato genere – usciti in questi ultimi anni citano sempre l’ultimo Concilio, in realtà ne danno di solito un’interpretazione restrittiva, e finiscono per svuotarlo di ogni dinamismo. Semplificando, si potrebbe dire che si tenta di leggere il Vaticano II alla luce del Concilio di Trento, e non questo alla luce di quello.

**85/** In verità, descrivendo la Chiesa come *sacramento*, e cioè come “segno e strumento” dell’amore di Dio per l’umanità, la *Lumen gentium* (n. 1, EV, I, 284) ha cercato di superare la “ecclesiologia giuridica” (la Chiesa come “società perfetta”, ben divisa tra “docente” e “discente”, come trasluce

dal Tridentino o comunque dall'interpretazione che ne è stata fatta a Roma) inserendola nella "ecclesiologia di comunione" (sgorgante dalle Scritture e dalla Grande Tradizione dei primi secoli). Ma mentre il capitolo II della *Lumen gentium* ("Il popolo di Dio") ha il suo asse in questa seconda prospettiva, il capitolo III ("La costituzione gerarchica della Chiesa e in particolare l'episcopato") parte dalla prima e, pur con qualche apertura, in quella rimane impigliato. Per questa ragione – a livello ufficiale – si è tratta ogni possibile conseguenza dal capitolo III (ma, anche qui, rafforzando il papato e senza attuare veramente la pur proclamata collegialità episcopale), e nessuna dal capitolo II. E, infatti, non vi è alcun organismo che, a livello dell'intera Chiesa cattolica romana, rappresenti il popolo di Dio, clero e laici, nella varietà dei loro carismi e ministeri. I "semplici fedeli" non hanno voce in capitolo, nemmeno per la scelta del loro parroco e del vescovo della loro diocesi; e solo i maschi sono ritenuti degni del carisma di "governare".

**86/** Una delle radici inesprese, ma reali, di tale anomala situazione, che stride con le esperienze di vita ecclesiale che ci sembrano emergere dal Nuovo Testamento, è proprio l'interpretare la Messa come *sacrificio fatto a Dio*, e il *sacerdote* come l'unico *sacrificatore* autorizzato. Ben diverso, invece, è lo sfondo teorico, e la sua concretizzazione pratica, se al centro dell'Eucaristia si pone la comunità che, tutta insieme, accoglie dal Signore l'invito al "Fate questo". La comunità si dà certo, come anche volentieri accoglie, delle esili strutture, necessarie per vivere in modo sereno e arricchente e per essere in comunione con le altre comunità; ma, se e quando non previste dal Signore, tali strutture non sono assolute, ma di per sé sempre riformabili per venire meglio incontro alle esigenze e ai contesti che cambiano secondo i tempi e i luoghi. È ben vero che "lo Spirito spira dove vuole" (cf. Gv 3, 8), ma di solito Egli all'interno della comunità, di ogni comunità, fa nascere i Suoi doni – i diversi "carismi" – tutti convergenti verso il bene di tutti. È la comunità che fa il ministro, non il ministro che fa la comunità: dove "fare" non significa che la comunità crei o inventi i "carismi" per conto suo e con le sue sole forze, ma significa che per e nella comunità scende lo Spirito – come a Pentecoste – con una pioggia di doni per l'utilità della *Ekklesia*. La comunità, se è saggia, "riconosce" tali doni e ne fa tesoro ringraziando il Donatore.

## **I – La "primogenitura" di Maria di Magdala**

**87/** In tale prospettiva non si comprende perché le donne siano escluse, in linea di principio, dalla presidenza dell'Eucaristia. Con le molte e i molti che già lo hanno detto, anche noi esprimiamo le nostre perplessità sul "no" pronunciato, in merito, con Paolo VI, dalla Congregazione per la Dottrina della Fede (dichiarazione *Inter insigniores*, 15 ott. 1976), e poi il 22 maggio 1994 ribadito con più impegnativa solennità da Giovanni Paolo II nella lettera apostolica *Ordinatio sacerdotalis*: "Dichiaro che la Chiesa non ha in alcun modo la facoltà di conferire alle donne l'ordinazione sacerdotale e che questa sentenza deve essere tenuta in modo definitivo da tutti i fedeli della Chiesa" (EV 14, 1348).

**88/** Naturalmente, se ci fa problema il *sacerdozio di mediazione* degli uomini (maschi) – perché solo Cristo può averlo, secondo il Nuovo Testamento – non possiamo poi desiderare la *donna-sacerdote*. Del resto, un'accettazione della "donna-prete" che si basasse sulla dottrina cattolica ufficiale del sacerdozio, semplicemente aprendolo anche al femminile, non farebbe che clericalizzare ancor più la Chiesa romana. È ben vero che forse, nella prassi, una tale ammissione innescerebbe profondi cambiamenti nella simbologia sacramentaria, nell'organizzazione interna della Chiesa e nel modo con cui questa vede la sessualità; e perciò comprendiamo i gruppi che si battono per tale prospettiva. Ma, a nostro giudizio, non è l'ammissione della donna-prete (né, sull'altro fronte, l'abolizione della legge del celibato sacerdotale nella Chiesa latina, lasciando immutata la struttura clericale) che metterà in questione la radice del potere sacro: la strada maestra del rinnovamento – noi pensiamo – può passare solo per un profondo ripensamento, biblico e fattuale, dei *ministeri* ecclesiali, egualmente aperti a uomini e donne, senza preclusioni basate sul

Sesso o sullo stato civile. Perciò non siamo d'accordo con alcune tesi fondanti della *Lettera ai vescovi della Chiesa cattolica sulla collaborazione dell'uomo e della donna nella Chiesa e nel mondo*, firmata dal card. Ratzinger il 31 maggio 2004 e pubblicata il 31 luglio (testo integrale in *Adista*, n. 60 del 4 settembre). Infatti, pur dando talora la sensazione di accogliere le idee del femminismo "non" radicale, in realtà il testo appare intriso di pensiero universalistico maschile; ripropone saldamente l'impianto e la mentalità patriarcale della Chiesa romana; tace sulle cause storiche, teologiche, antropologiche e sociali che hanno determinato la subordinazione delle donne nella società e nella Chiesa e la loro esclusione dalla gestione del sacro.

**89/** Sappiamo bene che Paolo intima ai Corinti: "Come in tutte le comunità dei fedeli, le donne nelle assemblee tacciano, perché non è loro permesso parlare" (I, 14, 34). Però quasi unanimemente gli esegeti oggi dicono che tale affermazione non voleva essere normativa per tutti i secoli, ma solo un precetto disciplinare contingente, richiesta da una particolare situazione (ma vi sono perfino studiosi secondo i quali l'inciso restrittivo non sarebbe paolino, ma una "glossa" aggiunta da qualcuno per poter meglio fondare un atteggiamento misogino, o armonizzare la lettera di Paolo con quelle "pastorali" [cf. sopra n. 51] della fine del primo secolo). In ogni caso, è invece normativo per sempre quanto l'apostolo afferma nella lettera ai Galati: "Non c'è più uomo né donna, poiché tutti voi siete uno in Cristo" (3, 28).

**90/** Altri esegeti attirano anche l'attenzione sul fatto che, nella conclusione della lettera ai Romani, Paolo afferma: "Salutate Andronico e Giunia, miei parenti e compagni di prigionia; sono degli apostoli insigni che erano già in Cristo prima di me" (16, 7). Che significa quell'*apostolo* riferito anche ad una donna? È un modo di dire retorico, o contiene qualcosa di sostanziale? Per lungo tempo, appoggiandosi su alcuni codici, nelle Bibbie si leggeva Giunio (maschio), tralasciando i codici che parlavano di Giunia (femmina). Ma oggi quasi tutti gli studiosi ritengono che la parola originale, nel greco paolino, fosse proprio *Iounian*, Giunia – così anche la Bibbia tradotta a cura della Conferenza episcopale italiana.

**91/** Ancora: quale era esattamente il compito/carisma di quella Febe che, sempre nella lettera ai Romani (16, 1), Paolo qualifica come "*diaconessa* della Chiesa di Cenchrea (Corinto)"? Semplice "inserviente" come sostiene la teologia curiale, o qualcosa che dovrebbe far parte – usando le categorie della dottrina sacramentaria cattolica ufficiale – dell'"ordine" del diaconato? E quale funzione esercitavano le due cristiane che Plinio il Giovane, allora governatore delle province romane della Bitinia e del Ponto, nella sua famosa lettera scritta nell'anno 112 o 113 all'imperatore Traiano confessa di aver sottoposto a tortura, e che dagli stessi cristiani erano chiamate *ministrae*? (cf. Giuseppe Barbaglio, *Gesù ebreo di Galilea. Un'indagine storica*, EDB, Bologna 2002, pag. 44).

**92/** Un'interpretazione "aperta" del pensiero di Paolo può essere supportata anche dall'audacia con cui egli mise in discussione, rispetto ad un Pietro invece più timoroso, la necessità assoluta della circoncisione: un rito, si badi, ritenuto non inventato dagli uomini, ma stabilito dalla *Torah*, la legge di Dio stesso (capitolo 12 del Levitico), e perciò per gli apostoli, tutti ebrei, dapprima considerato intangibile. Eppure, dopo una serrata discussione, il cosiddetto "Concilio di Gerusalemme" (verso il 48 dell'era volgare) adottò il rivoluzionario punto di vista di Paolo che non chiedeva la circoncisione ai pagani che si facevano cristiani. Se Paolo di Tarso, e poi gli altri apostoli e discepoli, tanto osarono, analogamente ancor più potrebbero oggi fare le Chiese, mutando una lunga tradizione ecclesiastica contraria all'uguaglianza di responsabilità di uomini e donne nella comunità cristiana. E, per fortuna, ormai da alcuni decenni la gran parte delle Chiese della Riforma hanno cominciato risolutamente a concretizzare, con precisi cambiamenti istituzionali, tale uguaglianza.

**93/** Vi è, del resto, una singolare contraddizione nella Chiesa romana: essa – come le altre – alla base dell'appartenenza alla Chiesa pone, come "porta", il battesimo. Ora, dice la teologia ufficiale,

attraverso il battezzatore è Cristo stesso che battezza. Ma, secondo norme da sempre in vigore, questa persona non è obbligatoriamente un prete, anche se di solito lo è: in caso di necessità può essere un laico, uomo o donna. Dunque, quando battezza, anche la donna “agisce in persona di Cristo”. Perché mai la stessa donna può battezzare, ma non presiedere l’Eucaristia? Può agire “in persona di Cristo” nel primo caso, ma non nel secondo? La teologia “tradizionale” dovrebbe essere logica: o la donna *non può mai* battezzare, perché, come donna, non può mai “rappresentare” Gesù che era un maschio; oppure essa *può anche* celebrare e/o presiedere l’Eucaristia.

**94/** La questione donna/sacerdozio e donna/ministeri non poteva non essere toccata dal BEM. Che, in proposito, rileva: “Le Chiese che praticano l’ordinazione delle donne lo fanno a motivo della loro comprensione dell’Evangelo e del ministero. Essa si fonda, per loro, sulla convinzione teologica profondamente motivata che il ministero ordinato della Chiesa manca di pienezza quando è limitato a un sesso soltanto... Le Chiese che non praticano l’ordinazione delle donne ritengono che il peso di diciannove secoli di tradizione contro tale ordinazione non possa essere messo da parte. Credono che esistono problemi teologici riguardanti la natura umana e la cristologia che stanno al cuore delle loro convinzioni e della loro comprensione del ruolo delle donne nella Chiesa. La discussione di questi problemi pratici e teologici all’interno delle diverse Chiese e tradizioni cristiane dovrebbe essere completata da uno studio e da una riflessione comuni nell’ambito della comunione ecumenica di tutte le Chiese” (*Enchiridion oecumenicum*, op. cit., 3135).

**95/** Una riflessione problematica sul sacerdozio e sui ministeri lambisce, inevitabilmente, il nodo del potere nelle Chiese, e il modo di rappresentare e nominare Dio (o D\*o, una grafia usata da alcune teologhe per sottolineare che l’Ineffabile non è né maschio né femmina, e comunque per mettere in crisi l’automatismo Dio=Lui, al maschile). Scrive in un suo libro la teologa della liberazione brasiliana Ivone Gebara: “La questione del cambiamento del potere nelle Chiese non è solo concessione di spazi per una partecipazione più ampia delle donne. Si tratta di una *rivoluzione* nella comprensione delle relazioni umane di potere, di una riflessione sulla sua genesi e sulle sue conseguenze storiche per *ricominciare* finalmente un altro modo di essere donna e uomo di fronte al mistero insondabile che siamo, dinanzi alla Fonte della Vita che ci costituisce e che costituiamo” (*Noi figlie di Eva*, Cittadella ed., Assisi 1995, pp. 81-82). E al loro XIII Incontro nazionale (Frascati, 2002), le donne delle Comunità cristiane di base italiane hanno rilevato che “nella ricerca che esse stanno affrontando da alcuni anni sul *Divino*, per liberarlo dalla gabbia del patriarcato, per dirlo con modalità più consone alla sensibilità delle donne e degli uomini di oggi e per poterlo quindi condividere, le parole di Elisabeth Green, teologa battista, sono illuminanti. Ella dice: ‘Come noi tutte sappiamo, il discorso di colui che pretendeva di parlare in nome di tutti e di tutte a prescindere da genere, età, appartenenza etnica, orientamento sessuale, posizione socioeconomica e così via, si è rivelato non solo parziale, ma addirittura di parte’” (*Atti XIII Incontro*, Qualevita ed., Torre dei Nolfi-AQ 2003, p. 10).

**96/** In questo impegnativo cammino di ripensamento e di conversione, ci sembra che ogni Chiesa sarebbe aiutata a compiere grandi passi se riflettesse più profondamente sul capitolo XX del vangelo di Giovanni. Il quale racconta che non Pietro o l’altro discepolo, “quello che Gesù amava”, ebbero per primi l’apparizione del Resuscitato. La “primogenitura” nel testimoniare una verità così impensabile, costitutiva della “nuova era” e della ragion d’essere della Chiesa, messaggio folgorante al mondo, toccò invece a Maria di Magdala. Essa, una donna, viene mandata a dare il grande annuncio: “Va’ dai miei fratelli e dì loro: Io salgo al Padre mio e Padre vostro, Dio mio e Dio vostro”. Ed ella “andò subito ad annunziare ai discepoli: ho visto il Signore”. Perciò Tommaso d’Aquino chiamò questa donna *apostola apostolorum* (apostola degli apostoli). Oggi, con la nostra sensibilità, noi osiamo porre una domanda più esplicita: Maria di Magdala, che ebbe il compito singolare di scuotere i discepoli e gli apostoli testimoniando loro che Gesù, pur dopo la passione e morte, era il Vivente, potrà mai essere stata privata dal Signore della possibilità del “Fare questo” in memoria di Lui, e di spezzare il pane dell’Eucaristia?



### III/ “DACCI IL NOSTRO PANE DI OGNI GIORNO”

#### A – Per un'Eucaristia incarnata nella vita

**97/** La nostra “carrellata” di queste pagine non è solitaria: infatti, abbiamo espresso non solo idee o prassi della nostra Comunità, ma abbiamo raccolto, e guardato in filigrana, valutazioni e prospettive che salgono da molte parti, e modi di celebrare l'Eucaristia che si diffondono sempre di più nei cinque Continenti. Il prossimo Sinodo dei vescovi potrebbe misurarsi con queste realtà, o prendere da esse le distanze, o bollarle come “abusi”, o semplicemente ignorarle. Noi ci auguriamo che l'Assemblea di ottobre guardi ad esse con benignità.

**98/** Infatti, se si va alla sostanza dell'evangelo, non dovrebbe essere troppo difficile accettare prassi e prospettive teologiche che, per quanto diverse tra loro, sottolineano questo o quell'aspetto di una Realtà che comunque ci sorpassa tutti, perché attinge l'Ineffabile (D\*o, “non dicibile”); e che concordano sull'annuncio fondamentale: il Vangelo ci conferma che l'Eterno, nella sua misericordia e nell'amore per le sue creature, si è fatto *Emanuel*, Dio-con-noi. D'al-tronde, se diciamo che l'Eucaristia, per certi aspetti, tocca il mistero di Dio, non dovremmo poi avere la pretesa di poterla spiegare completamente in ogni suo singolo aspetto, o incapsularla dentro categorie filosofiche e teologiche presentate come degli occhiali indispensabili per penetrare oltre il visibile.

**99/** Partendo da quanto scrive Paolo ai Corinti (nel passaggio cruciale di I, 11 [cf. n. 13]), e dal fatto che il quarto evangelo ignora, nell'ultima cena di Gesù, la “istituzione” dell'Eucaristia, ma narra invece la lavanda dei piedi, la citata (al n. 32) lettera apostolica *Mane nobiscum Domine* elenca “le tante povertà del nostro mondo” che le comunità cattoliche, soprattutto durante l’“Anno dell'Eucaristia”, dovrebbero cercare di lenire: “il dramma della fame che tormenta centinaia di milioni di esseri umani, le malattie che flagellano i Paesi in via di sviluppo, la solitudine degli anziani, i disagi dei disoccupati, le traversie degli immigrati. Non possiamo illuderci: dall'amore vicendevole e, in particolare, dalla sollecitudine per chi è nel bisogno saremo riconosciuti come veri discepoli di Cristo (cf. Gv 13, 35; Mt 25, 31-46). È questo il criterio in base al quale sarà comprovata l'autenticità delle nostre celebrazioni eucaristiche” (n. 28).

**100/** Parole, queste, che bene illuminano come debba essere una “coerente” Cena del Signore. Nella stessa linea di pensiero, ci sembra che una più attenta consapevolezza nel proclamare il *Padre nostro* potrebbe aiutarci nel saldare ogni celebrazione eucaristica con il suo inveramento nella nostra vita. Nella preghiera che Gesù di Nazareth ci ha insegnato si fondono perfettamente il riconoscimento della Signoria di Dio – un Dio amoroso – e l'attenzione ai nostri problemi quotidiani, concreti, anche *economici*: “Sia santificato il Tuo nome, venga il Tuo regno, sia fatta la Tua volontà”; e, poi: “Dacci oggi il nostro pane quotidiano, rimetti a noi i nostri debiti, non ci indurre in tentazione, liberaci dal male”.

**101/** Quel pane è proprio il pane che – allora – faceva in casa ogni massaia d'Israele, il pane che faceva anche Maria di Nazareth nella sua famiglia: dunque è la richiesta di poter mangiare per vivere. Una richiesta “materialista”, niente affatto romantica o spiritualista. Il pane era allora – e in molte parti del mondo lo è ancor oggi – il cibo fondamentale dei poveri. Chi non aveva (ha) nemmeno il pane, almeno il pane, o il cibo che in una data cultura è ciò che nel bacino mediterraneo rappresenta il pane, era (è) destinato a morire di fame. Ma la preghiera non dice “il *mio* pane”; dice “il *nostro* pane”. Dunque, “Dacci il *nostro* pane di questo giorno” significa che ciascuno e ciascuna di noi deve essere bene attento a non badare solo alla sua fame; deve nel contempo essere vigile e aver cura perché anche l'altro, e soprattutto il povero, possa nutrirsi. Altrimenti diventa bestemmia e sacrilegio pregare il *Padre nostro* e celebrare la Cena del Signore. In altri termini: l'*Agape*

eucaristica che non sbocchi poi in *agape* concreta (=condivisione reale) è contraffazione di una Eucaristia autentica.

**102/** E perché quel “Dacci il pane” non suoni come attesa oziosa demandando a Dio di fare tutto, e di risolvere automaticamente i nostri problemi, Gesù subito aggiunge: “Rimetti i nostri debiti *come* noi li rimettiamo...”. Perché il Padre non riserva a Sé la misura del suo dare sovrano ma, in qualche modo, l’affida a noi: tanto quanto noi rimetteremo, Lui rimetterà; tanto quanto noi *non* rimetteremo, Lui *non* rimetterà. Ciò vale per i debiti personali e per i debiti collettivi, per ogni cristiano e per le Chiese come tali. L’onere della prova è rovesciato su di noi. Questo, forse, è il “potere delle chiavi” di cui parla Matteo (16, 19) e a cui lo stesso evangelista accenna in 18, 18. Infatti – come ci ricorda Dietrich Bonhoeffer, teologo luterano martirizzato dai nazisti – Dio non è un Tappabuchi. Ma è un Dio esigente: e dunque (Matteo 5, 23-24) Gesù ci ricorda che non saremmo credibili di fronte al Padre se chiedessimo a Lui quel perdono che però noi non riusciamo ad offrire a chi ci ha offeso. E perciò il Nazareno ci invita (il che vale per i singoli cristiani ma forse anche per le Chiese) ad interrompere “l’of-ferta sull’altare” – e cioè un rito, per quanto solenne – per andare, prima e subito, a riconciliarci con il fratello, al fine, allora sì, di poter poi proseguire pacificati nell’offerta del nostro dono sull’altare.

**103/** Ancora: “Dacci il pane *quotidiano*”. Non mucchi di pane che si possono accumulare per giorni, ma il pane di *questo* giorno; *ogni* giorno noi dobbiamo pregare per il dono del pane (o per il cibo equivalente), e dunque per il nostro singolo ed ecclesiale impegno per fare, spezzare, condividere questo pane. Domani... si ricomincerà di nuovo a fare il pane, a dividerlo in solidarietà. Analogamente a quanto accadeva per la manna: il Signore – nel racconto, ovviamente simbolico, di Esodo c. 16 e Numeri c. 11 – faceva scendere dal cielo questo cibo, ogni giorno (Sabato escluso), per la quantità sufficiente per quel giorno; se qualcuno, diffidente della provvidenza del Signore, ne faceva avanzare una parte per l’indomani, questa generava vermi e imputridiva. La preghiera insegnataci da Gesù non accenna a non “accumulare” il pane, ma va in quel senso: un senso alto e profondo di affidamento alla Provvidenza e, nel contempo, di responsabilizzazione personale ed ecclesiale. Ci spinge insomma – per usare ancora un’espressione di Bonhoeffer – a “stare dinanzi a Dio come se Dio non ci fosse”. I cristiani, allora, dovrebbero immergersi pienamente e laicamente nella storia per contribuire a dare ad essa senso, però non presumendo di avere in tasca tutte le soluzioni degli enormi, e spesso inediti, problemi etici, sociali e geopolitici che incombono sul mondo, ma ricercandole umilmente insieme a tutti gli uomini e a tutte le donne di buona volontà.

**104/** “Dacci il *nostro* pane...”. Con questo *nostro* decisivo – sbarramento invalicabile che denuda nella sua contraddittorietà ogni celebrazione eucaristica solo rituale e vuota o, peggio, convocante come nulla fosse i carnefici non pentiti accanto alle loro vittime – Gesù ci ha consegnato una parola oggi più importante che mai. Proprio oggi, infatti, le teorie della “guerra infinita e preventiva” contro il terrorismo, identificato peraltro spesso con l’Islam o con un Paese *tout court*; quelle della “insindacabilità” delle scelte dell’im-pero economico e militare dominante; quelle della legittimità di sfruttare e di violare impunemente l’ecosistema della Terra Madre per il vantaggio economico di pochi e potenti; quelle della “non-discutibilità” del modello di sviluppo capitalista che, nell’era della globalizzazione, fonda le sue fortune sull’affamamento di gran parte dei popoli del mondo (inutili “esuberanti”); quelle della intangibilità non solo del debito estero che i Paesi del Sud hanno verso quelli del Nord, ma anche dell’interesse sul debito che dissangua le economie di quei Paesi (o, forse, dopo lo *tsunami* che il 26 dicembre 2004 ha spaventosamente devastato il Sud-Est asiatico, il Nord avrà una qualche resipiscenza in proposito, almeno verso i Paesi indebitati, colpiti dalla recentissima sventura?); quelle della superiorità della razza bianca e della religione cristiana; quelle della liceità di accaparrarsi i beni comuni (*Common Goods*) della terra e dello spazio escludendo da questa corsa i popoli che non siano tecnicamente in grado di parteciparvi... tutte queste teorie (e prassi!) partono esattamente dalla negazione dell’unità della famiglia umana. Pare non esservi

all'orizzonte politico ed etico dei Gruppi Multinazionali e dei Paesi del Nord – con l'eccezione di crescenti settori – nessun *nostro* (comune) pane; ma solo il *nostro* (ristretto): quello del club, limitato ed esclusivo, degli arricchiti.

**105/** Non sarà l'Eucaristia, da sola, a risolvere questi problemi immani e queste ingiustizie planetarie: se essa avesse una tale potenza, già da duemila anni avremmo sulla terra il regno della giustizia e della pace! Se tale regno, con ogni evidenza, non c'è ma, anzi, oggi più che mai – da Baghdad a Gerusalemme, da Kinshasa a Grozny – oscuro è l'orizzonte del mondo, ciò dipende, secondo i credenti, dal fatto che Iddio ha lasciato agli uomini e alle donne la responsabilità di costruire la pace nella giustizia. E la storia dimostra che, anche tra i cristiani depositari del dono della Cena del Signore, se tanti e tante hanno coerentemente vissuto il “Fate questo”, molti altri e altre invece lo hanno tradito. Perché l'Eucaristia può essere vissuta come alienazione e dismissione dalle proprie responsabilità nella storia, e vernice che copre i nostri misfatti; o, al contrario, come spinta possente che mette le ali per contribuire a spezzare ogni catena che soffochi la dignità umana e il cammino verso la liberazione. Questa duplice ed opposta possibilità si dà perché il Regno di Dio c'è e non c'è. C'è già (“Il regno dei cieli è vicino”; “Il regno di Dio è in mezzo a voi”, disse Gesù – Mt 3, 2; Lc 17, 21) e si fa intravedere, come un lampo nella notte, ogni volta che sulla terra vi sia chi opera per la giustizia e per la pace, chi perdona, chi accarezza un povero e condivide ciò che ha con lui, chi compie un gesto d'amore. E viene occultato ogni volta che vince la violenza, la guerra, il terrorismo, l'odio, l'abbandono dei derelitti al loro destino, la religione come copertura della prepotenza e dell'avidità, l'invocazione del nome di Dio per “santificare” l'assassinio.

## **B – Il “digiuno” eucaristico**

**106/** Di fronte a tali stridenti contraddizioni, e mentre l'Eterno sembra tacere impenetrabile pur dinanzi alle molte preghiere che invocano da Lui la pace, ma la violenza continua a dominare, ci sembra che il “digiuno eucaristico” sia un grido, un atto di pentimento corale che ogni tanto ci obbliga a fare i conti con le nostre pigre, assonnate e alienanti Eucaristie. Perciò, nel nostro piccolo, talora l'abbiamo fatto. Così, mentre si consumava il dramma di Srebrenica – espugnata l'11 luglio 1995 dalle truppe serbo-bosniache, provocando un massacro di civili e un esodo di massa della popolazione musulmana – la domenica seguente, il 16 luglio, la nostra Comunità decise di fare il “digiuno eucaristico” come gesto estremo per dire “no alla guerra” e, ancor più, “no alla guerra in nome di Dio”.

**107/** Ma, in merito, qui vogliamo citare un evento più rilevante. Il giorno dell'Epifania del 2003, convocati da missionari comboniani, Pax Christi e altri gruppi pacifisti cattolici invitarono i fedeli di Bari a “non andare alla Messa”, ma a recarsi tuttavia in una chiesa proprio per riflettere sul senso di questo singolare “digiuno” che avveniva in un preciso contesto geopolitico: si avvicinava l'inizio della “guerra preventiva” contro l'Iraq (sarebbe poi scoppiata due mesi dopo). Un volantino diffuso per l'occasione diceva: “Noi missionari, presenti in molti Paesi in guerra e testimoni della sofferenza che un sistema profondamente ingiusto e di opulenza genera, ci sentiamo profondamente turbati e rinunciamo a celebrare la nascita del Principe della pace in un clima di complicità nell'ingiustizia e di guerra nei confronti del Sud del mondo”. L'evento di Bari suscitò contrastanti reazioni ecclesiali: tanti cattolici, religiosi e laici, parlarono di atto “profetico”; altri si lasciarono interrogare, stretti tra la simpatia e il dubbio; l'ufficialità lo qualificò come “gesto che crea disorientamento e confusione in molte persone”.

**108/** A noi pare comunque che sarebbe stato davvero un gesto profetico e dirompente se domenica 23 marzo 2003 – tre giorni dopo l'inizio dell'attacco anglo-americano contro Baghdad, attacco compiuto al di fuori della legalità internazionale e contro le risoluzioni dell'Onu – le Chiese cristiane nel mondo (la cattolica e le anglicane, le ortodosse e le luterane, le riformate e le

pentecostali...) avessero appunto invitato i loro fedeli a fare il “digiuno eucaristico”. Un’iniziativa tanto più significativa per il fatto che tutti i capi di Stato e di governo nordamericani ed europei favorevoli a quella guerra erano, formalmente, cristiani.

### **C – “Siamo tutti mendicanti”**

**109/** Certo, i mali e le contraddizioni del mondo sono così grandi, e anche le colpe e responsabilità storiche di noi cristiani e delle nostre Chiese così evidenti che... mai si potrebbe celebrare degnamente la Cena del Signore, e perciò il “digiuno eucaristico” dovrebbe essere l’unica possibilità rimastaci. Ma, dicevamo, Gesù ci invita alla Sua mensa non per premiare la nostra giustizia, ma per donarci la sua salvezza. L’abitudine e l’assuefazione ci portano però, quasi inevitabilmente, a offuscare la consapevolezza di che cosa significhi il “Fate questo”. Perciò, talora, lo shock del “digiuno eucaristico” può farci del bene. Stiamo lontani un momento dall’Eucaristia proprio per poi tornare, ad essa convocati dall’Alto, a celebrarla il meno indegnamente possibile.

**110/** Tutte le Chiese (come il mondo con tutti i suoi abitanti, naturalmente), come pure le nostre persone e la nostra Comunità, sono sempre ricoperte dal manto della misericordia di Dio che rifulge nel dono della sua Parola e dell’Eucaristia; ma su di esse pende anche il Suo giudizio: Egli valuta che cosa ne facciamo della Cena del Signore, e *se*, e *come* viviamo coerentemente con la comunione con Lui, con la condivisione da lui attesa, e con la Parola da Lui annunciata. E perciò, terminando queste nostre riflessioni, l’augurio che facciamo ai fratelli e alle sorelle di tutte le Chiese, e a noi stessi, è che riusciamo ad esprimere con sincerità – analogamente al centurione romano che chiedeva a Gesù di guarire il suo servo (cf. Mt 8, 8) – l’invocazione che la liturgia romana pone come premessa alla comunione eucaristica: “Signore, non sono degno di partecipare alla Tua mensa, ma di’ soltanto una parola e io sarò salvato”. Perché, come in punto di morte lasciò scritto su un bigliettino Martin Lutero, pensando alla salvezza e alla grazia che viene da Dio: “*Wir sind Bettler; hoc est verum*” - “Siamo mendicanti; questa è la verità”.

*Roma, 30 dicembre 2004*