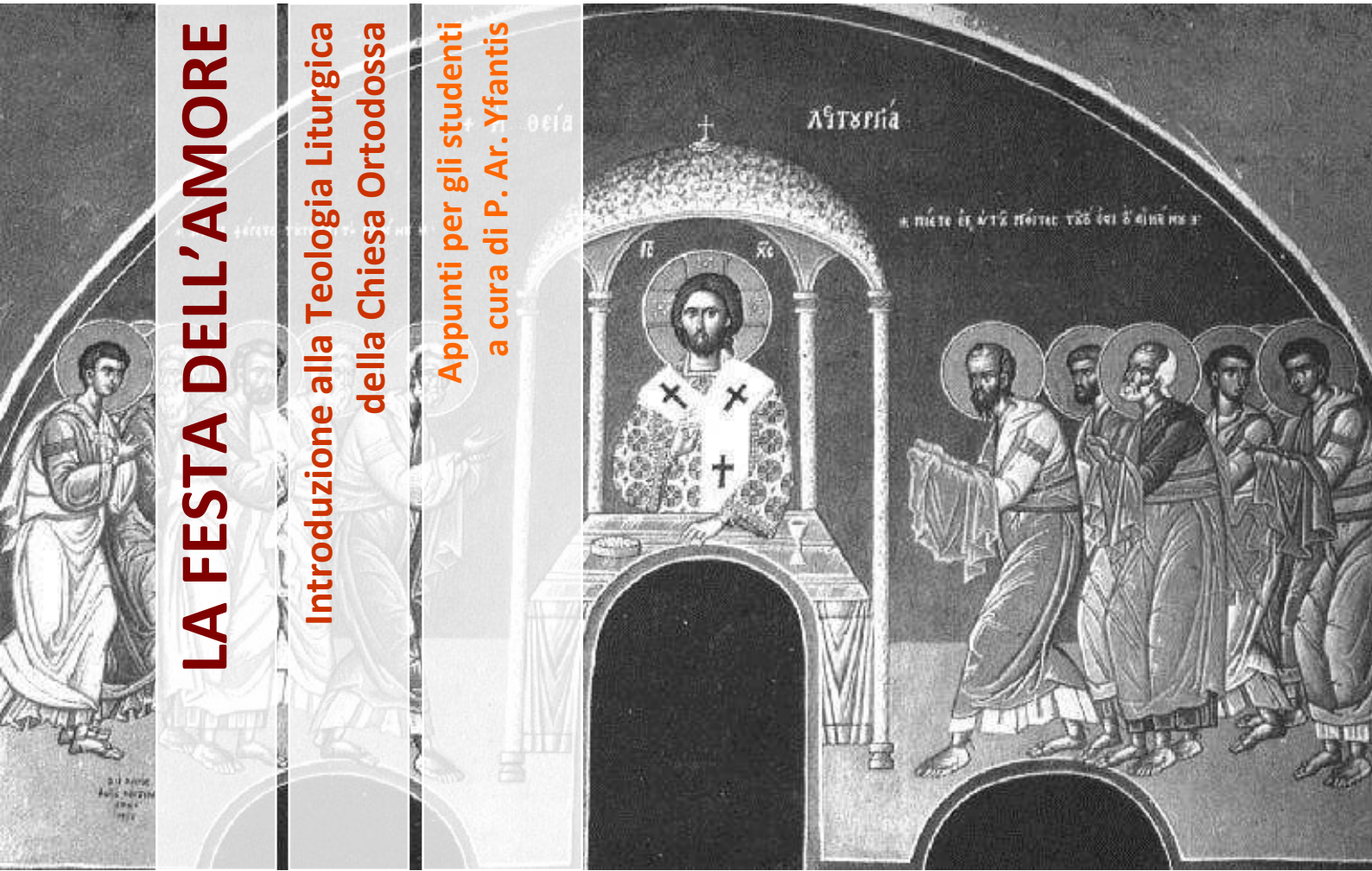


LA FESTA DELL'AMORE

Introduzione alla Teologia Liturgica
della Chiesa Ortodossa

Appunti per gli studenti
a cura di P. Ar. Yfantis



ISTITUTO DI STUDI ECUMENICI
"S. BERNARDINO"
DI VENEZIA

TESSALONICA/VENEZIA
2008

"Credo, o Signore, e confesso che tu sei veramente il Cristo, Figlio del Dio vivente, che sei venuto nel mondo per salvare i peccatori, il primo dei quali sono io. Credo ancora che questo è veramente il tuo Corpo immacolato e questo è proprio il tuo Sangue prezioso. Ti prego dunque: abbi pietà di me e perdonami tutti i miei peccati, volontari e involontari, commessi con parole, con opere, con conoscenza o per ignoranza. E fammi degno di partecipare, senza mia condanna, ai tuoi immacolati misteri, per la remissione dei peccati e la vita eterna".

Istituto di Studi Ecumenici "S. Bernardino" di Venezia

LA FESTA DELL'AMORE

**Introduzione alla Teologia Liturgica
della Chiesa Ortodossa**

**Appunti per gli studenti
a cura di Panaghiotis Ar. Yfantis**

Tessalonica/Venezia
2008

Prefazione

La materia di questo volume di dispense si divide in cinque parti. La prima offre un panorama storico della teologia liturgica ortodossa. La seconda si riferisce ai sacramenti della Chiesa Ortodossa dal punto di vista dogmatico. La terza parte contiene il testo della divina liturgia di san Giovanni Crisostomo, tradotto in italiano e accompagnato da commenti storici, liturgici e teologici. La quarta parte è dedicata ad alcuni aspetti della teologia eucaristica ortodossa e l'ultima all'arte liturgica.

È inutile sottolineare che il contenuto di questo volume non può e non vuole esaurire il tema. Il suo scopo è offrire opportunità per un ulteriore approfondimento. A questo scopo, d'altronde, serve anche la bibliografia indicata.

P. Ar. Yfantis
Tessalonica 2008

1. LA TEOLOGIA LITURGICA

1.1. Definizione

Nel campo spirituale e teologico ortodosso, la disciplina che studia il culto si chiama "Liturgia". È una parola composta dal termine «λείτος» che significa "popolo" e dal termine «έργο» che significa "opera". Nel mondo-greco antico, liturgie si chiamavano le opere di servizio pubblico commissionate dai cittadini ricchi. Poi, durante l'epoca ellenistica, il termine "liturgia" ha assunto un senso religioso: significava il culto pubblico degli dei.

Nella prima traduzione dell'Antico Testamento, il termine è riferito all'opera dei leviti e dei sacerdoti nella Tenda della Testimonianza e nel Tempio di Salomone. Nel Nuovo Testamento, lo stesso termine descrive ogni tipo di attività connessa al servizio della parola di Dio. Negli *Atti degli Apostoli* (13, 2), la "liturgia" viene identificata con il culto della prima comunità credente.

I Padri della Chiesa usano il termine liturgia per indicare tutte le pratiche culturali e specialmente l'Eucaristia (sacra o santa Liturgia). Ecco perché, il termine viene sostituito normalmente dai termini «ιερουργία» (sacro e opera), «κλάσις του άρτου» (frazione del pane), «ευχαριστία» (eucaristia), «ιεροτελεστία» (sacro rito o sacra cerimonia), «μυσταγωγία» (sacramento o meglio mysterium e condurre), «τελετουργία» (rito e opera) ecc.

1.2. Scopo, mezzi e utilità

Gli studi liturgici si dividono in tre rami: a) il ramo storico e filologico, b) il ramo teologico ed ermeneutico e c) il ramo pratico. Il primo si occupa dello studio delle diverse grandi opere letterarie che rivelano lo sviluppo e l'evoluzione del culto. Il secondo esamina e approfondisce dal punto di vista teologico le manifestazioni e i simbolismi della prassi liturgica. Il terzo tratta gli aspetti pratici e tecnici del culto.

La suddetta divisione ha un carattere soprattutto -se non esclusivamente- sistematico o accademico, cioè serve allo studio scientifico e più sistematico del culto. È chiaro però che questa divisione non deve trascurare l'unità interna tra l'evoluzione storica, la manifestazione esterna e i simbolismi interni del culto.

Liturgia come disciplina teologica prima di tutto si occupa della raccolta della datazione e della valutazione di qualsiasi tipo di materiale liturgico, allo scopo di ricostruire con esattezza la storia del culto cristiano. Inoltre, scopo fondamentale della Teologia Liturgica è l'interpretazione del contenuto del culto pubblico, nella forma che quest'ultimo ha oggi. Così, esamina l'origine, la fisionomia, il significato, oppure lo spirito teologico magari nascosto dietro le parole e i gesti del culto. La Teologia Liturgica studia anche il luogo del culto, i libri liturgici, -i paramenti e tutti gli oggetti sacri, che sono necessari per la prassi liturgica.

Per organizzare e studiare meglio tutto questo materiale, la Teologia Liturgica usa tutti i metodi e i mezzi di molte scienze relative. L'archeologia le permette di datare e di valutare gli eventuali reperti liturgici dell'antichità giudaica e cristiana. I metodi storici e letterari la aiutano a elaborare la tradizione manoscritta dei testi liturgici e a rintracciare la genesi e l'evoluzione del culto. L'architettura aiuta la Teologia Liturgica a studiare i luoghi di culto e la storia dell'arte a esaminare meglio tutte le espressioni artistiche connesse con la teologia e gli aspetti pratici del culto.

La Teologia Liturgica è strettamente collegata con le altre discipline teologiche. Il culto è un fenomeno che accompagna la Chiesa in tutte le istanze del suo cammino storico, dalle origini bibliche fino ad oggi. Così, oltre la conoscenza indispensabile dell'esperienza e della teologia bibliche, lo studioso della Teologia Liturgica si trova in dialogo stabile e continuo con la Storia della Chiesa. Evidente è il rapporto tra Liturgia, Innologia e Agiografia, dato che una gran parte dei testi liturgici e delle feste del culto pubblico sono scritti appunto per onorare le gesta e la morte onorevole dei santi e degli eroi della fede. Stretto è il rapporto tra Liturgia e Patrologia, poiché i Padri della Chiesa furono scrittori dei più famosi testi liturgici, ancora usati. Infine, indissolubile è il rapporto tra la Teologia Liturgica e quella Dogmatica, perché presso la tradizione ortodossa, il culto è concepito come la fede vissuta. D'altronde, uno degli scopi della Teologia Dogmatica accademica, è lo studio e l'approfondimento del contenuto teologico dei sacramenti e della loro posizione centrale sia nella vita di ogni cristiano sia nella vita della Chiesa come corpo.

In conclusione, la Teologia Liturgica non è solo una disciplina storica, che sembra tenere gli occhi infissi al passato. Perché non studia solo le grandi opere e le manifestazioni storiche del culto cristiano per ricostruirne lo sviluppo storico. Al contrario, si occupa anche delle realtà liturgiche della vita odierna della Chiesa. Il servizio della Teologia Liturgica alla Chiesa è molto prezioso, perché contribuisce alla comprensione più vasta e più profonda del culto. Da un lato, i chierici sono aiutati dalla Teologia Liturgica a esercitare il loro compito liturgico non in modo automatico ma coscientemente e dall'altro lato, i laici sono aiutati a partecipare consapevolmente e attivamente alla vita liturgica.

1.3. Breve storia del culto divino in oriente

1.3.1. La genesi biblica del culto cristiano

Il culto cristiano è nato in un ambiente giudaico, come pure il cristianesimo stesso. Il suo inizio si riscontra nella pratica dello stesso Gesù Cristo e dei suoi comandamenti ad esso relativi. Questi insegnò ai suoi discepoli la preghiera sia con il suo esempio (Lc 6, 12-24, 30-45), sia esortandoli a pregare (Mt 5, 44. 6, 5-8). Lui diede anche il modello della preghiera nel "Padre nostro" (Mt 6, 9-13), nota per questo motivo anche come "orazione Domenicale". Lui stesso consegnò ai suoi discepoli i sacramenti durante l'ultima cena (Mt 6, 26-28 Mc 14, 22-24 Lc 24, 17-20). Lui diede loro il comandamento di battezzare i credenti nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo (Mt 28, 19). Cristo partecipava al culto del tempio giudaico e alla preghiera della sinagoga. Gli apostoli e i primi cristiani furono giudei e, secondo l'esempio del Signore, continuavano parallelamente alle loro riunioni, a partecipare al culto del tempio giudaico e delle sinagoghe. Dopo la distruzione del tempio e la loro cacciata dalle sinagoghe, si limitarono alle loro riunioni, però conservarono la consapevolezza di essere il nuovo Israele, l'erede delle divine promesse e del vero culto. L'antico Testamento fu il loro libro sacro, dal quale trassero le letture e sul quale era basata la predicazione. Il libro dell'innologia rimaneva il *Salterio*. Molti altri elementi del culto giudaico sono rimasti nell'ambito cristiano, però arricchiti con uno spirito e un contenuto cristocentrico. Così fino ad oggi, malgrado l'entrata nel cristianesimo di molte nazioni e popolazioni con diverse tradizioni religiose, nella Chiesa rimangono tanti elementi liturgici dell'eredità liturgica giudaica, come per esempio il giorno dedicato al culto del Signore - anche se il sabato è stato sostituito

dalla Domenica - la Pasqua, la Pentecoste, i paramenti, l'offerta dell'incenso, l'orario delle preghiere, tanti termini liturgici ecc. Alcuni di questi influssi sono originari e altri posteriori, vale a dire provengono dall'influsso dell'Antico Testamento successivamente, come per esempio la nozione sulla divisione tra puro e impuro ecc. Però, il culto cristiano non va concepito come una evoluzione magari riformata di quello giudaico. È una continuazione di esso allo stesso modo che il cristianesimo stesso è una continuazione e integrazione del giudaismo.

Certi studiosi nel passato hanno tentato di interpretare il culto cristiano come una versione sofisticata del culto pagano. Però questa idea oggi non è affatto accettata. Sin dall'inizio la lotta contro il paganesimo era dura. I cristiani definivano il culto pagano come "culto di demoni" o "errore politeistico", che doveva essere totalmente sradicato dal mondo. Così, la Chiesa cristiana esigeva dal catecumeno "la rinuncia al diavolo e a tutte le sue opere a tutto il culto a lui", cioè un pieno rinnegamento del culto degli idoli.

1.3.2. Periodo apostolico e post-apostolico (1° sec. d.C.)

Le prime testimonianze sul culto cristiano le troviamo nei testi del *Nuovo Testamento*, soprattutto negli *Atti degli Apostoli* e sporadicamente nelle Lettere di san Paolo. Il culto era molto semplice. I cristiani si riunivano in assemblea la sera, secondo l'esempio dell'ultima cena, partecipavano a mense comuni, le cosiddette «αγάπες», e poi celebravano il sacramento dell'eucaristia. In queste riunioni la comunità ascoltava brani dall'*Antico Testamento* e poi la predicazione, come si faceva nelle Sinagoghe. Inoltre, i cristiani cantavano salmi dall'*Antico Testamento* e forse i primi componimenti poetici ispirati cristiani. Già le letture dall'*Antico Testamento* si arricchiscono con brani dalle lettere degli Apostoli e poco dopo anche dei *Vangeli*.

Il battesimo si faceva mediante l'immersione nell'acqua, mentre la cresima con l'imposizione della mano degli apostoli. La lettera di san Giacomo parla della cura speciale della Chiesa per gli infermi, e l'unzione con l'olio consacrato, accompagnato dalla "preghiera della fede" (Gc 5, 14-16).

Verso la fine del primo secolo il libro dell'*Apocalisse* di san Giovanni ci informa dell'esistenza di un culto abbastanza sviluppato, se consideriamo che le visioni profetiche esprimono la realtà liturgica della Chiesa. In san Giovanni, le comunità credenti dell'Asia Minore celebravano la Pasqua, il che dimostra che questa festa ha una origine apostolica. Gli *Atti degli Apostoli* parlano di "uno dei sabbatini uno dopo il sabato" (Atti 20, 7), che nell'*Apocalisse* si chiama "giorno Domenicale" (Ap 1, 10). Questo è stato il passo più decisivo per la liberazione della nuova fede dal giudaismo, che dedicava il sabato alla Legge e alle promesse di Dio. Il sabato si trasformò in domenica, la circoncisione in battesimo e il sacerdozio levitico in sacerdozio secondo l'ordine di Melchisedek.

Agli inizi del secondo secolo, è stato scritto un testo estremamente importante che evidenzia un periodo critico di transizione. Si tratta della *Dottrina dei dodici apostoli* (*Διδαχή των δώδεκα αποστόλων*). Gli apostoli sono ormai morti, però la loro tradizione rimane come predicazione orale nella Chiesa. La Didaché è un tentativo di salvare in un testo questa tradizione orale. Non si riferisce solo alla fede ma anche al culto divino. Il battesimo, le cene comuni (αγάπες) e l'eucaristia, i periodi di digiuno e i vari tempi e modi di preghiera comune erano elementi della

predicazione apostolica primitiva. La testimonianza di san Paolo è più che palese: “ho ricevuto quel che ho consegnato a voi” (1 Cor 11, 23).

1.3.3. Il periodo delle persecuzioni (2° sec-313 d.C.)

Con uno spirito piuttosto romantico, si parla del periodo della “Chiesa delle catacombe” e di un culto in condizioni analoghe. Non c’è dubbio che la Chiesa ha sofferto per persecuzioni tremende prima da parte dei giudei e poi da parte dello stato romano pagano. Però è altrettanto vero che, durante le persecuzioni, i cristiani avevano delle chiese e il loro culto non era affatto elementare.

Dalle fonti non cristiane di questo periodo abbiamo la descrizione delle riunioni dei cristiani fatta da Plinio il giovane (98-117 d.C.) e da parte cristiana la descrizione del filosofo e martire Giustino nella sua prima Apologia indirizzata all’imperatore Antonino il Pio (verso il 150 d.C.) e la “Tradizione apostolica” di san Ippolito, papa di Roma (217-235). Quel che risulta da queste testimonianze è che in quest’ epoca c’erano chiese ben organizzate con vescovi, presbiteri e diaconi e con un culto sviluppato e con vivi interessi liturgici. Motivi di autoprotezione hanno obbligato la chiesa a nascondere i suoi sacramenti (“disciplina arcana”) e pure a non mettere il contenuto del culto per iscritto. Il culto era imparato a memoria ed era estemporaneo riguardo alle orazioni che dipendevano dall’ispirazione dell’officiante ma sempre conformi alla forte tradizione orale. Anche se obbligata, questa mancanza di testi ha permesso al culto cristiano di arricchirsi e di adattarsi nei secoli successivi.

1.3.4. Periodo di varietà e di sviluppo liturgici (4°-9° sec. d.C.)

Durante il 4° secolo, fatti storici di estrema importanza per il cristianesimo hanno contribuito allo sviluppo del culto divino. Questi fatti sono: il graduale riconoscimento del cristianesimo prima come religione libera (Costituzione di Milano, 313), poi come religione privilegiata per iniziativa dell’imperatore Costantino I, onorato dalla Chiesa Ortodossa come santo e uguale agli apostoli, e infine come religione di Stato secondo la decisione dell’imperatore Teodosio il Grande (379-395).

I fattori che hanno contribuito allo sviluppo del culto sono i seguenti:

- i. La libertà dell’esercizio del culto divino e la nomina a culto ufficiale dello stato romano. In quest’ epoca sono state costruite con donazione statale grandi chiese e il culto cristiano divenne sublime e maestoso.
- ii. In questo periodo hanno vissuto molti Padri e Dottori della Chiesa che combinavano l’istruzione classica con la profondità teologica. Molti di essi non solo elevarono la prassi liturgica della Chiesa, ma anche scrissero dei testi liturgici, dando una forma stabile alla tradizione fino allora piuttosto fluida.
- iii. È stato sviluppato il monachesimo ed entrarono in esso personalità di alto livello culturale e spirituale. Essi hanno contribuito alla formazione di regole rituali, che impegnavano gran parte della vita quotidiana liturgica dei monaci.
- iv. È stata sviluppata l’innografia, specialmente nell’ambito monastico. Questo sviluppo ha arricchito e abbellito il culto, con inni di grandissimo valore poetico e spirituale.
- v. Le grandi città dell’impero, Roma, Alessandria e Antiochia, costituivano i grandi centri liturgici, intorno ai quali si sono sviluppate le grandi famiglie o tradizioni liturgiche di tutto il mondo. Tutte queste città basandosi sul nucleo

della tradizione apostolica e con l'incorporazione di molti elementi locali, hanno plasmato bellissime versioni liturgiche, con elementi comuni e diversi tra di loro, mediante i quali i cristiani della Chiesa indivisa unanimi adoravano il Dio trino.

- vi. Contemporaneamente con la nomina del cristianesimo in a religione libera, è cominciato lo sviluppo di un nuovo centro liturgico: la città di Gerusalemme e generalmente la Terra Santa. La fama e l'importanza di questo centro è stato fortificato dalla scoperta della Croce e della Tomba di Cristo, un' opera attribuita a santa Elena, la madre dell' imperatore Costantino. La scoperta ~~era~~ fu accompagnata dalla costruzione di grandi chiese basiliche, dove affluivano cristiani da tutto l'impero. In questo periodo, sono stati fondati anche i grandi monasteri in Palestina e al monte Sinai. Le fraternità monastiche di questi luoghi hanno costituito un grande centro liturgico, che ha influenzato la prassi liturgica di molte chiese locali. Anzi, molte feste e funzioni sacre dell'anno liturgico odierno provengono da questi centri monastici.
- vii. Analoga era l'evoluzione a Costantinopoli, la Nuova Roma, dove sfociavano le tradizioni liturgiche della Tracia, dell'Asia Minore e dell'Antiochia. Così la capitale dell'oriente cristiano divenne un centro liturgico molto importante, la cui prassi liturgica determinò tutto l'oriente cristiano o meglio ortodosso. Il rito costantinopolitano alla fine per motivi storici dominerà in tutta la Chiesa Ortodossa. I riti liturgici antichi dell'oriente sono trascurati e rimangono in uso solo nelle Chiese orientali che sono state separate dalla chiesa cattolica e ortodossa nel 4° Concilio Ecumenico di Calcedonia (451).
- viii. Lo stesso succede con il rito liturgico romano in occidente. Dopo aver assorbito ed elaborato elementi di tradizioni antiche liturgiche occidentali, il rito romano ha dominato in tutta la Chiesa Cattolica Romana. Degli altri riti liturgici dell'occidente, come l'ambrosiano di Milano, il gallicano di Francia, il mozarabico di Spagna, il gaelico delle Isole Britanniche e il rito liturgico di Cartagine dell'Africa settentrionale non ne sono rimaste che tracce se non sono andati totalmente perduti.
- ix. Sembra strano, ma anche le eresie hanno aiutato lo sviluppo del culto divino. Perché le comunità eretiche usavano l'innografia per diffondere le loro idee. Con lo stesso modo ha cercato la Chiesa di difendersi. Così, gli inni divennero veicoli della fede esatta e un mezzo d'istruzione dogmatica per tutti i fedeli.

Passando all'epoca patristica, tante informazioni sul battesimo le troviamo nelle *Catechesi Mistagogiche* di san Cirillo di Gerusalemme. In questa opera, il patriarca insegna ai cristiani del suo territorio ecclesiale, già battezzati o catecumeni, il rito e il significato simbolico dei tre sacramenti dell' iniziazione cristiana: del battesimo, della cresima e dell'Eucaristia. Opere di contenuto simile hanno scritto pure i padri Teodoro di Mopsuestia, Giovanni Crisostomo e sant' Ambrogio la cui opera intitolata *De mysteriis*, contiene una descrizione sistematica e dettagliata dei più grandi sacramenti cristiani.

Nel secolo sesto, il testo *Della gerarchia ecclesiastica* (*Περὶ ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας*) attribuito inizialmente a Dionigi Areopagita, non è soltanto una esposizione e descrizione sistematica del sacramento dell'eucaristia, ma un vero e proprio trattato di teologia eucaristica mistica, dato che lo scrittore vede e analizza

l'Eucaristia come un riflesso simbolico e misterioso del mondo celeste. Nella stessa opera, lo studioso dà anche una interpretazione di altri sacramenti, del battesimo, della cresima, dell'unzione degli infermi e del sacerdozio.

Un vasto, ispirato e profondo commento dell'Eucaristia lo offre san Massimo il Confessore, uno dei più celebri spiriti della teologia bizantina, nella sua *Mistagogia* (*Μυσταγωγία*). Segue la stessa prospettiva l'opera *Storia Ecclesiastica e teoria mistica* (*Εκκλησιαστική Ιστορία και μυστική θεωρία*) attribuita a Germano, patriarca di Costantinopoli, e la *Interpretazione della Divina Liturgia dei Doni preconsacrati* (*Ερμηνεία της Θείας Λειτουργίας των προηγιασμένων*) di san Teodoro Studita, priore al famoso monastero di Studio a Costantinopoli e iniziatore di un vasto rinnovamento di tutta la vita liturgica bizantina.

1.3.5. Dal periodo dell' iconoclastia fino alla caduta di Costantinopoli (9° sec.-1453)

Dopo la fase della fioritura seguì un periodo non di decadenza ma meno fecondo, le cui composizioni liturgiche non hanno la vitalità, l'originalità e la creatività del precedente. Durante questo periodo vengono prodotti orazioni (*ευχές*) e innografia, soprattutto sotto la forma dei canoni. Gli antichi uffici parrocchiali cedono il posto agli uffici monastici, basati soprattutto sul canone liturgico gerosolimitano del monastero di San Saba e elaborati dai monaci studiosi di Costantinopoli. Il rito bizantino si diffonde insieme alla fede ortodossa presso i popoli slavi del Nord e si impone anche su tutto l'oriente, a causa della decadenza graduale degli antichi patriarcati di Alessandria e di Antiochia.

Della fine del periodo precedente sono salvati i primi manoscritti liturgici, come per esempio il codice Barberino 336 (seconda metà dell'ottavo secolo). La ricerca liturgica non è ormai basata sulle testimonianze degli scrittori ecclesiastici, ma su testi specifici, che erano usati nel culto divino. La loro elaborazione storico-filologica e il loro studio comparato illumina l'evoluzione dei riti liturgici e ci conduce a conclusioni più positive. Parallelamente, in questo periodo è coltivato anche il genere letterario del commento mistagogico, mediante il quale i Padri e gli scrittori ecclesiastici interpretano i riti liturgici, usando principalmente il metodo simbolico ed anagogico. Tali commenti sono i testi dello Pseudo-Dionigi l'Areopagita, di san Massimo il Confessore, di san Germano, patriarca di Costantinopoli, dello Pseudo-Sofronio, patriarca di Gerusalemme, di san Simeone, arcivescovo di Tessalonica e di san Marco Eugenio.

A Sofronio di Gerusalemme va attribuita l'opera *Omelia su tutta la storia ecclesiastica e descrizione dettagliata di tutto quel che succede nella liturgia divina* (*Λόγος περιέχων την εκκλησιαστικήν άπασαν ιστορίαν και λεπτομερή αφήγησιν πάντων των εν τη θεία λειτουργία τελουμένων*). A Proclo è attribuita l'opera *Omelia sulla tradizione della divina liturgia* (*Λόγος περί παραδόσεως της θείας λειτουργίας*). Nel quattordicesimo secolo, Nicolaos Cabasilas, un laico rappresentante dell'umanesimo cristocentrico della sua epoca, ha scritto una *Interpretazione della divina liturgia* (*Ερμηνεία της θείας Λειτουργίας*). L'importanza di quest'opera come pure la santità dello scrittore sono state evidenziate recentemente dal pensiero teologico ortodosso, soprattutto della seconda metà del secolo scorso. Di grande importanza liturgica è anche l'opera di Simeone, metropolita di Tessalonica.

Rimanendo nel campo storico e spirituale bizantino, dobbiamo ricordare anche l'opera dell'imperatore Costantino VII, noto come Porfirogenito, *Amministrazione dell'Impero* (*Ἐκθεσις τῆς βασιλείου Τάξεως*) e l'opera di Giorgio Codino intitolata *Sui ministri del Palazzo di Costantinopoli e sui ministri della grande chiesa* (*Περὶ τῶν οὐφικιαλίων τοῦ παλατίου Κωνσταντινουπόλεως καὶ τῶν οὐφικίων τῆς μεγάλης ἐκκλησίας*).

Da parte cattolica, grandi studiosi della Teologia Liturgica sono Alcuino di York, il diacono Amalario, Valafrido e Mauro e nei secoli successivi Belet, il papa Innocenzo III, Alberto (Magno), Guglielmo Durando e Tommaso d'Aquino.

Però, già dalla battaglia di Matzikert (1071) l'Islam, prima mediante gli Arabi e poi mediante i Turchi è penetrato nell'Africa, nel Vicino Oriente e anche nell'Asia Minore. Per molti luoghi, il dominio ottomano è cominciato prima della caduta di Costantinopoli nel 1453. Tutti questi eventi hanno delle gravi conseguenze anche nel campo del culto divino.

1.3.6. Dominio ottomano-Riforma (XV-XIX sec.)

Il periodo del dominio ottomano è stato un periodo di persecuzioni e di torture per tutta la popolazione cristiana dell'oriente. La fede cristiana è conservata e salvata principalmente grazie al culto divino, dato che ne era permesso l'esercizio, nonostante l'oppressione e la persecuzione contro i cittadini cristiani dell'impero ottomano.

Responsabili per l'elementare educazione liturgica dei preti erano quasi esclusivamente i monasteri. Perciò durante questo periodo il rito monastico prevale totalmente in tutte le parrocchie. Malgrado la loro scarsa educazione, questi sacerdoti semplici hanno potuto salvare con la loro devozione e umiltà la tradizione liturgica e hanno rispettato il tradizionale rito liturgico.

Però, a causa delle circostanze storiche speciali non mancano delle semplificazioni o riduzioni che si inseriscono nella prassi liturgica di questo periodo. Il battesimo e il matrimonio si facevano ormai nelle case e naturalmente fuori dalla divina liturgia, come voleva la tradizione canonica. Gli uffici serali e le liturgie dei doni preconsacrati vengono spostati nella mattina. Le processioni diventano più rare, per non dire che erano proibite. I sacerdoti, per non inasprire le autorità politiche evitavano le processioni. Le nuove creazioni nell'ambito del culto si limitano agli uffici in onore dei neomartiri, dei nuovi eroi e martiri della fede.

Verso la fine del dominio ottomano appare al Monte Athos il movimento filocalico (*Κολλυβάδες*). I suoi rappresentanti, tranne san Nicodemo Agiorita e Macario Notaras, vescovo di Corinto, sono dedicati al rinnovamento della vita liturgica e spirituale dei popoli ortodossi, sulla base della dottrina dei Padri della Chiesa. Così, è sottolineata di nuovo l'importanza del culto domenicale, della partecipazione più frequente ai sacramenti e soprattutto a quello dell'eucaristia. Inoltre, vengono scritti nuovi testi innografici e biografici sui neomartiri, e vengono reinterpretati gli antichi. Generalmente, il movimento della Filocalia del XVII-XIX secolo cerca di rinforzare l'aspetto liturgico sia del clero che del laicato.

Durante questo periodo nell'occidente cristiano, la furia riformatrice non lascia intatto il culto. I protestanti, rifiutano tutta la tradizione liturgica nel nome del ritorno ai costumi culturali del Signore e degli apostoli. Così hanno proposto nuove

forme del “culto apostolico”, basate sui dati del Nuovo Testamento. Secondo la loro mentalità, l’evoluzione del culto divino non era che un ritorno dei cristiani a modelli giudaici o addirittura pagani. La Chiesa Romano-Cattolica ha sostenuto la genuinità del suo culto, da una parte cercando di purificarlo nel Concilio di Trento (1545-1563) e dall’altra coltivando lo studio sistematico della tradizione liturgica allo scopo di documentare la continuità ininterrotta e la legittimità dello sviluppo delle varie forme liturgiche. Così, l’interesse degli studiosi occidentali si volge alla tradizione liturgica dell’oriente e vengono pubblicati e tradotti antichi o più recenti testi liturgici estremamente importanti, appartenenti al periodo della Chiesa indivisa. A grandi liturgisti di questo periodo, come Renaudot, Assemani, Cabrol, Goar e altri, è dovuta la promozione degli studi non solo della tradizione liturgica romano-cattolica occidentale ma anche di quella ortodossa orientale.

Dopo la caduta di Costantinopoli nelle mani dei Turchi, nel mondo ortodosso greco la Teologia Liturgica è stata coltivata dagli studiosi greci Eustratios Argentis ed Eugenios Vulgaris.

1.3.7. Le tappe recenti

Dagli inizi del XX° sec. in occidente è coltivato il cosiddetto “Movimento Liturgico”. Mediante centri liturgici, edizioni di testi e di studi, ricerche, riviste, convegni ecc. la teologia cattolica ha cercato di affrontare e superare i problemi inveterati del tradizionale culto divino. Tra gli scopi di questo movimento erano l’aggiornamento della prassi culturale, il ritorno a modelli più autentici e la partecipazione più viva e attiva del popolo ai sacramenti, officiati esclusivamente in latino.

Il Concilio Vaticano II (1961-1965) ha adottato i sopradetti principi del Movimento Liturgico e ha optato per delle riforme molto risolutive del culto romano, basate sulla prassi della Chiesa antica e specialmente sulla tradizione liturgica dell’oriente. Da allora il culto è celebrato nella lingua di ogni popolo, è stato inserito l’uso di quattro anafore, il tempio e i paramenti sono semplificati abbandonando il lusso medievale, la predicazione ha trovato di nuovo il suo posto nel culto, il ciclo delle memorie dei santi è purificato e sono poste innanzi le feste del Signore (δεσποτικές), e si è formato un nuovo ciclo di letture, che adesso coprono tutta la Bibbia. Inoltre, è ripristinata la comunione dei laici sotto le due specie ed è promossa la partecipazione del popolo nelle parti corali del culto e generalmente nella vita liturgica della Chiesa.

In oriente, invece, nello stesso periodo, il culto divino sembra continuare il suo cammino tradizionale e conserva la sua presenza nel popolo, nonostante lo spirito mondano che accompagnò la liberazione dei popoli cristiani dal dominio ottomano. L’insegnamento della Teologia Liturgica (Λειτουργική) nelle Facoltà di Teologia delle Università e nei Seminari ortodossi ha aiutato i chierici e i professori laici a ad acquistare l’istruzione necessaria per poi insegnare il culto divino al popolo di Dio e anche agli studenti delle scuole, affinché tutti possano parteciparvi più attivamente e coscientemente. Nonostante ciò, non mancano dei problemi riguardo al culto. Questi problemi che il futuro Santo e Grande Concilio dovrà affrontare, sono per esempio: a) la determinazione più esatta della data della Pasqua, b) il tema del digiuno, c) il sistema delle letture bibliche nel culto, d) l’aggiornamento della lingua liturgica ecc.

Praticamente, il culto divino sembra una riproduzione stereotipata di ciò che si è ottenuto nel passato. Vengono scritti nuovi uffici, basati sugli stessi modelli e nella lingua antica greca e si costruiscono chiese secondo le forme bizantine. Le chiese vengono decorate con icone, che più o meno riproducono le norme bizantine.

Negli anni più recenti la Teologia Liturgica è inserita come disciplina autonoma nei programmi accademici delle Facoltà Ortodosse di Teologia. Tra i più famosi studiosi ortodossi greci sono i professori della Facoltà di Teologia di Atene p. Constantino Kallinikos, Crisostomos Papadopoulos, arcivescovo di Atene, Panaghiotis Trembelas, Evaggelos Theodorou, p. G. Metallinos e G. Filias. Però il più celebre e profondo conoscitore della tradizione e della teologia liturgica ortodossa è stato Ioannis Foundoulis (+2006), professore alla Facoltà Teologica di Tessalonica. Nella stessa Facoltà ha insegnato la Teologia Liturgica D. Tsamis (+2007). Suo alunno e attualmente suo successore alla stessa Facoltà è il professore Panaghiotis Scaltsis.

1.4. Fonti scritte e non scritte o indirette della Teologia Liturgica

Oltre la Santa Scrittura, nelle fonti scritte della Teologia Liturgica sono rientrati i testi delle liturgie antiche, come di Clemente, di Giacomo, di San Basilio, di san Giovanni Crisostomo, di Marco l' Evangelista e altre scritte in lingua siriana, armena, copta, ecc. Inoltre troviamo i canoni dei vari sinodi riguardanti il culto e i libri liturgici.

Poi, la *Didacheé dei Dodici Apostoli* e l'apologeta Giustino nella sua *Apologia Prima* ci danno parecchie informazioni sulle usanze liturgiche dell'epoca. Il *Pastore di Erma* ci parla del battesimo.

Estremamente interessanti sono pure le testimonianze patristiche in proposito. Dopo la svolta costantiniana e il riconoscimento del Cristianesimo come religione prima privilegiata e protetta e poi ufficiale dell'Impero bizantino, la Chiesa ha avuto la possibilità e la libertà di organizzarsi e di sviluppare il suo culto. Le *Costituzioni Apostoliche* salvano certi elementi di liturgie antichissime, una descrizione sintetica della liturgia e anche una liturgia intera, attribuita da certi studiosi addirittura a Clemente di Roma. Il testo della monaca francese Eteria, della stessa epoca, ci dà molte informazioni sulla prassi liturgica dei cristiani di Gerusalemme.

Un prezioso materiale liturgico può esser tratto dallo studio delle varie manifestazioni della devozione popolare. Le manifestazioni folkloristiche della devozione sono fonti indirette ma non meno interessanti per lo studioso liturgista, perchè esse non solo manifestano l'influsso del culto nella mentalità e nelle pratiche devozionali del popolo ma spesso riecheggiano i costumi provenienti dalla Chiesa antica.

Fonti non scritte e indirette della Teologia Liturgica sono anche i vari monumenti giudeocristiani, i paramenti, l'iconografia e la scultura cristiana, le iscrizioni, gli oggetti del culto ecc.

Grande è anche il valore della tradizione orale liturgica, malgrado le varietà e le differenze che si presentano in ogni chiesa locale oppure in ogni epoca. Dell'importanza ecclesiale e liturgica di questa tradizione orale parla anche san Basilio, qualificandola come "dottrina inedita e segreta" (*Sullo Spirito Santo* 27, 66).

1.4. Il ciclo liturgico e i testi principali

Una delle caratteristiche maggiori della tradizione liturgica ortodossa è la ricchezza e varietà delle innografie che segnano i vari cicli dell'anno liturgico. Un particolare libro liturgico contiene gli inni per ciascun ciclo principale. Il ciclo quotidiano include gli uffici dell'*Hesperinos* (Vespro), dell'*Apodeipnon* (Compieta), del *Mesoniktikon* (la preghiera di mezzanotte), dell'*Orthros* (Lodi) e delle quattro "ore" canoniche, cioè, gli uffici di "Prima" (6,00), "Terza" (9,00), "Sesta" (12,00) e "Nona" (15,00). Il libro liturgico che copre gli uffici quotidiani è chiamato *Horologhion* ("Libro delle ore").

Il ciclo pasquale è centrato sulla "Festa delle Feste", cioè sulla Risurrezione di Cristo; include il periodo della Grande Quaresima, preceduta da tre domeniche di preparazione, e il periodo di cinquanta giorni dopo la Pasqua. Gli inni del periodo quaresimale sono nel *Triodion* (Libro delle "Tre Odi"), quelli del periodo pasquale nel *Pentekostarion*.

Il ciclo settimanale è la prosecuzione del ciclo di Risurrezione che troviamo nel *Triodion* e nel *Pentekostarion*; ogni settimana che segue la domenica dopo Pentecoste (50 giorni dopo Pasqua) possiede il suo tono musicale, cioè il modo in cui vengono cantati gli inni settimanali. Ci sono otto toni la cui composizione è attribuita tradizionalmente a San Giovanni di Damasco (VIII secolo). Ogni settimana è centrata attorno alla domenica, giorno della Risurrezione di Cristo.

I cicli pasquali e settimanali dominano tutti gli uffici dell'anno e illustrano la centralità fondamentale della Risurrezione nella comprensione orientale del messaggio cristiano. La data di Pasqua, stabilita nel Concilio di Nicea (325), cade la prima domenica dopo la luna piena che segue l'equinozio primaverile. Esiste, qui, una differenza tra l'Oriente e l'Occidente nel computo di tal data, dal momento che la Chiesa ortodossa utilizza il calendario Giuliano per stabilire la data dell'equinozio (il calendario ha una differenza di 13 giorni rispetto a quello normalmente usato). La differenza è stabilita anche dalla tradizione che impedisce alla Pasqua cristiana di precedere o coincidere con quella ebraica.

Il ciclo annuale include inni per ciascun giorno dell'anno e per la festa e la commemorazione dei santi. Questi testi sono rinvenibili nei 12 volumi del *Menaion* ("Libro dei Mesi").

2. TEOLOGIA DEI SACRAMENTI

[N. A. Matsoukas, *Teologia Dogmatica e Simbolica Ortodossa* Vol. II. *Esposizione della fede ortodossa*, Roma 1996, p. 259-280 (trad. Eleni Pavlidou)]

2. 1. I sacramenti come rivelazione del rapporto tra l'Increato e il creato

La rivelazione di Dio, come energia continua e teofania o fotofania, nella creazione e nella storia non informa semplicemente su quello che riguarda il destino del mondo e della vita, ma, prima di tutto, connette e unifica l'essere e il bene-essere delle creature. La rivelazione è una ricchezza senza fine per la creazione e, inoltre, una continua partecipazione degli esseri creati nel complesso energetico della divina bontà. L'arricchimento e la partecipazione non hanno un contenuto soprattutto etico, ma costituiscono le forze e le possibilità della vita e della morte. Tutto il resto dei rapporti etici deriva dal cammino del mondo e della vita verso il perfezionamento. L'increato concede la bontà e il creato partecipa ad essa. Questo è il rapporto sacramentale tra Dio e il mondo, basato chiaramente su una dimensione reale ed energetica, laddove l'energia che dona l'essere, la vita, la sapienza e la divinizzazione, provoca varie espressioni del mistero della creazione. Ogni essere creato costituisce una manifestazione di questo rapporto sacramentale e misterico fondato sull'energia che concede l'essere increato. Ne consegue la molteplicità delle espressioni sacramentali all'interno del mondo e della storia. Queste espressioni ricevono una manifestazione concreta ed esclusiva nel corpo della chiesa. In questo rapporto tra creato e increato si sviluppano le conseguenze dell'energia divina che concede la divinizzazione.

Qui i sacramenti, come espressioni del rapporto tra creato e increato, si manifestano come energie, funzioni e opere del corpo, che completano il progresso dei membri nel contesto della partecipazione alla vita di Dio e, di conseguenza, nel contesto della teognosia.

Secondo il cristianesimo, i sacramenti non sono cose astratte e magiche⁹⁷. Si tratta di manifestazioni concrete fondate sull'unità tra cose sensibili e cose spirituali. Così i sacramenti in genere - e ogni sacramento particolare del corpo ecclesiale - non sono separati dalla realtà storica e naturale. Pertanto nella chiesa, per ogni sacramento, ci sono elementi materiali concreti che si santificano e si trasformano. Nel caso dei sacramenti cristiani si tratta della verità e della vita «incarnate» nella realtà storica e naturale. La chiesa, perciò, non si comprende senza gli avvenimenti storici e il sottofondo naturale. La vita ecclesiale si spiega, dunque, come militanza e continuo trionfo contro le potenze che alterano la creazione. Questo trionfo non è altro che la guarigione dello stesso corpo della realtà creata che, altrimenti, si autodistruggerebbe. La struttura sacramentale della chiesa attua questa guarigione vincendo il male.

Secondo una definizione classica dei manuali dogmatici, sacramenti sono le celebrazioni divinamente istituite che esprimono e trasmettono la grazia⁹⁸. Questa definizione scolastica, che non appare ovviamente nei testi patristici - i padri descrivono semplicemente i sacramenti della chiesa nelle loro espressioni e nelle loro conseguenze - provoca dei fraintendimenti: queste celebrazioni vengono isolate dal corpo, costituendo così qualcosa di aggiuntivo all'interno del corpo, potendosi considerare facilmente come mezzi autonomi e magici. La tradizione ortodossa, iniziando dalla descrizione del corpo della chiesa, che si manifesta, soprattutto, nel

raduno latreutico e liturgico del popolo, considera i sacramenti come funzioni e manifestazioni organiche del corpo nel suo insieme. Il sacramento dell'eucaristia, ad esempio, già nei primi anni del cristianesimo significava la connessione del corpo, la «demolizione» delle potenze demoniache, come afferma Ignazio e, soprattutto, il culmine dell'opera di Cristo, dagli inizi della creazione fino alla sua morte e alla parusia (cf. 1 Cor 11, 25-26). Qui non si tratta di una semplice celebrazione, ma della vivificazione dell'opera della creazione. La tradizione liturgica formata fino al IV secolo sottolinea ugualmente questa dimensione sacramentale. Anche i padri posteriori insistono su questo carattere del mistero di tutte quelle espressioni della vita del corpo che sono i sacramenti. Nicola Cabasilas nel XIV secolo offre alcune immagini descrittive dei sacramenti. Egli non offre una definizione - la vita non può essere definita - ma insiste soprattutto sul fatto che la chiesa come corpo «trova il suo senso nei sacramenti». In seguito, i sacramenti vengono descritti come parti del cuore, come rami dell'albero e come tralci della vite. Il linguaggio di Cabasilas è molto biblico-tradizionale. Le descrizioni ico-nico-figurative non sono mai, nella tradizione ortodossa, simboli nudi e concetti «filosofici» astratti. Le immagini hanno un controvalore sostanziale, come succede con ogni tipo e simbolo della stessa storia dell'economia divina. Pertanto, membri, rami e tralci significano le espressioni reali e le funzioni del corpo di Cristo, della stessa chiesa storica. In un'altra occasione, Cabasilas chiama i sacramenti «sportelli» da dove passa il sole della giustizia e anche «porte» della giustizia".

Il carattere dei sacramenti, dunque, non ha nulla a che vedere con la magia, non solo perché essi costituiscono le manifestazioni di un corpo, ma anche perché ogni sacramento si fonda su un dato naturale e su un avvenimento storico. Non ci sono sacramenti semplicemente come celebrazioni meccanicistiche; sono, invece, i dati naturali e gli avvenimenti storici che formano i sacramenti, ossia il corpo stesso della comunità.

Per capire tutto ciò bastano alcuni esempi. Il battesimo, che costituisce il sacramento fondamentale dell'ingresso nella chiesa, non avrebbe avuto forza e identità come celebrazione, se non fosse stato preceduto dall'incarnazione, dalla morte in croce e dalla risurrezione di Cristo. Lo stesso vale anche per l'eucaristia. Neppure la cresima sarebbe un sacramento, un'espressione liturgica del corpo storico della chiesa, se, insieme con l'incarnazione, non fosse stata unta l'umanità assunta dal Verbo. Lo stesso vale anche per il sacramento dell'ordine. Ugualmente, il matrimonio non sarebbe esistito, se in origine (cf. Me 10, 6), insieme con la creazione, non fosse stato costituito il sacramento del legame naturale tra l'uomo e la donna. Al di là di questi presupposti, ossia della realtà del corpo unificato della comunità e dei dati naturali e storici, i sacramenti non hanno, inoltre, nessun rapporto con la magia, perché presuppongono il consenso libero e sinergico dell'uomo. Non esiste nessuna celebrazione scontata e meccanicistica che comporta certe conseguenze.

La definizione scolastica dei sacramenti parla anche dell'energia e della manifestazione della grazia di Dio, il che inizialmente è giusto. La grazia, come divina energia, trasforma la realtà creata e opera tutte le espressioni sacramentali del corpo. Tuttavia occorre prestare attenzione per non cadere nell'errore scolastico che considera la grazia come l'aggiustamento legale e giuridico di qualche difetto. Per questo gli scolastici distinguevano tra energia e grazia.

Una distinzione fondamentale è la diversificazione tra grazia sufficiente e grazia efficace. Questo significa che l'uomo, all'inizio, riceve la grazia senza conseguenze efficaci; essa pone semplicemente i presupposti della giustificazione. Dopo la grazia sufficiente, la grazia efficace comporta i doni dello Spirito Santo¹⁰⁰. Queste distinzioni, fondate sui presupposti giuridici e, soprattutto, sull'isolamento dei sacramenti come sette celebrazioni, stravolgono il contenuto della funzionalità del corpo.

La teologia ortodossa, profondamente biblico-tradizionale, considera come grazia l'energia divina collegata con le funzioni del corpo della comunità, ossia con i carismi (cf. 1 Cor 12, 4). La grazia e i carismi, la grazia e la funzione del corpo sono inseparabili. Possiamo capire queste cose considerando le funzioni naturali della creazione. La grazia è la funzione del cuore che alimenta il corpo con la circolazione del sangue. La grazia e i carismi sono tutto ciò che è comunione e funzionale; se queste cose diventassero «proprietà dell'individuo», mosse dall'egocentrismo, morirebbe la forza vivificante del corpo. Ne consegue che la grazia del corpo carismatico della chiesa è quella funzione che dona la vita e il progresso nel corpo comune. I sacramenti con la grazia vivificano e fanno crescere il corpo della comunità. Le grazie sono, come afferma Paolo, «varietà dei carismi». Solo questo tipo di considerazione costituisce la descrizione fedele della vita del corpo della chiesa, senza rischio che le sue funzioni, ossia la varietà dei carismi, si possano considerare come mezzi magici o ricompense e aggiustamenti legali. In realtà, la grazia dona al corpo una vita multidimensionale¹⁰¹.

2.2. Il dibattito sul numero dei sacramenti

La tradizione ortodossa del XIV secolo non elenca i sacramenti come sette celebrazioni. Tutti i sacramenti - anche questi sette che ha stabilito la teologia scolastica - si riconoscono nella vita della chiesa e semplicemente vengono descritti nelle loro conseguenze. Alla fine di un lungo cammino, nel XIV secolo, come già abbiamo visto, Nicola Cabasilas, rappresentando la tradizione ortodossa, descrive anch'egli il corpo della chiesa e affronta i sacramenti all'interno delle sue manifestazioni liturgiche come i rami dell'albero e come i tralci della vite. Queste immagini descrittive affermano chiaramente che non c'è bisogno di un elenco numerico dei sacramenti.

Quando non conosciamo questa posizione-chiave della teologia patristica, allora, in maniera non teologica e poco scientifica, cerchiamo di trovare il numero sette nella tradizione ortodossa. Il numero sette come numero chiuso ha condotto a dei fraintendimenti. Possiamo affermare anche che un ordine ierocratico già stabilito ha imposto i sacramenti come celebrazioni isolate e indipendenti dalle funzioni del corpo. La tradizione ortodossa, che non è mai caduta in questa trappola e tentazione, non può accettare la celebrazione di un sacramento al di fuori del raduno del popolo.

I manuali della dogmatica scolastica, a causa dell'enumerazione e del loro isolamento dal corpo comune, dividono i sacramenti in obbligatori e facoltativi. Questa divisione, secondo l'Ecclesiologia ortodossa, è del tutto inconcepibile e inaccettabile. Ogni membro del corpo partecipa necessariamente a tutti i carismi, in una vita che cammina verso il progresso e il perfezionamento¹⁰². La ricerca storico-dogmatica protestante, mirando all'enumerazione e alla giustificazione del numero

sette o di qualche altro minore, si occupò della questione dell'istituzione diretta e indiretta dei sacramenti da parte di Gesù Cristo. Bisogna sottolineare che la ricerca storica è sempre giusta quando ci illumina con le sue argomentazioni sullo sviluppo della storia ecclesiale. Ma, dal punto di vista teologico, i sacramenti non sono celebrazioni isolate; essi sono, invece, l'espressione stessa del corpo storico. La chiesa, solo come comunità storica, vive e interpreta se stessa e non è necessario avere per ogni mistero le parole di istituzione dalla bocca di Cristo! I sacramenti, secondo l'interpretazione ecclesiale, sono lo stesso corpo di Cristo.

Si può capire ora la preoccupazione dei teologi dogmatici contemporanei che cercano nella tradizione l'affermazione del numero sette. Questo numero si scopre nella tradizione ortodossa solo dopo il XIV secolo e in nessun modo in Giovanni Damasceno e Nicola Cabasilas. C. Androutsos è riuscito a trovare due testimonianze del numero sette nel XIII secolo. Ma entrambe sono molto deboli¹⁰³: la prima appartiene al monaco Giobbe; egli, però, sostituisce la conversione con la tonsura monacale! La seconda testimonianza appartiene a fonti scolastiche e si riferisce alla confessione di fede che aveva imposto Michele Vili Paleologo al sinodo uniata di Lione nel 1274. A quel sinodo doveva partecipare anche Tommaso d'Aquino che stabilì appunto il numero sette per i sacramenti¹⁰⁴; ma egli morì e non poté sentire la confessione di fede di Michele Vili Paleologo.

Qui occorre ancora un chiarimento. Poiché presentiamo i sacramenti in modo descrittivo ed iconico, come funzioni di un corpo, occorre guardarsi dal credere che sia indifferente una distinzione tra di loro. In realtà, ogni sacramento realizza la propria funzione in modo specifico e insostituibile servendo il corpo. I sacramenti si distinguono, perciò, secondo la loro efficacia liturgica. Mentre, ad esempio, tutti i sacramenti concedono l'assoluzione dei peccati, ciascuno di essi opera qualcosa di specifico. Una cosa è l'opera del battesimo, un'altra quella dell'eucaristia, del sacerdozio ministeriale e degli altri sacramenti.

Secondo la tradizione ortodossa, descriviamo i sacramenti come espressioni e manifestazioni liturgiche del corpo unitario. Non ci sono sacramenti superiori e inferiori, ma la distinzione si fa per presentare le funzioni basilari del corpo ecclesiale. L'osservazione e la descrizione dei sacramenti comporta la presentazione della vita dei membri del corpo. In vista di una presentazione di questo genere il dogmatico ortodosso può proseguire nella seguente descrizione:

2.3. I sacramenti dell'iniziazione cristiana

2.3.1. Il battesimo

Il battesimo rende gli uomini membri del corpo di Cristo. Paolo, seguendo l'interpretazione della chiesa primitiva, afferma che il battesimo è una (nuova) nascita, nella morte e nella risurrezione di Cristo. Tutta l'umanità ha la possibilità, dopo la morte in croce e la risurrezione, di incorporarsi nel «corpo della vita», trasformando il «corpo del peccato». Il sacramento del battesimo è, dunque, l'innesto nella vita, la nascita in essa e il cammino verso questa nuova vita (cf. Rm 6, 2-4). Il detto missionario: «Andate, dunque, e ammaestrate tutte le nazioni, battezzandole nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo» (Mt 28, 19), mostra il carattere triadocentrico ed ecclesiologico del battesimo. Al di là di questo fondamento biblico si nota chiaramente che il battesimo introduce nella nuova comunità il corpo della vita. Senza il battesimo non c'è l'attestazione della rinascita di

un membro e della sua liberazione dalla corruzione e dalle potenze demoniache. La celebrazione battesimale è caratteristica su questo punto.

La tradizione ortodossa rimane intransigente sul legame tra il battesimo e la morte di Cristo¹⁰⁵. La natura dell'uomo, che «è malata», secondo Cirillo di Alessandria¹⁰⁶ si cura quando è innestata nel corpo della vita. L'uomo riceve, secondo Dionigi Areopagita, l'«ipostasi della generazione divina (teo-genesia)». Come esistenza rigenerata, l'uomo deve compiere un «cammino» verso il progresso. Anche qui non si tratta di cose magiche. Come il neonato cresce e progredisce, lo stesso succede anche con la teogenesia: essa è «introduzione all'inizio della vita e della luce»¹⁰⁷. Come membro vivo del corpo, già battezzato e introdotto in esso, l'uomo è chiamato a mettere a profitto i doni di questa vita.

Situandosi in questa linea della tradizione ortodossa, Nicola Cabasilas, nella sua opera *Della vita in Cristo*, descrive e analizza in maniera meravigliosa l'«ipostasi» del battesimo e di tutti i sacramenti della chiesa. Essi sono la «vita in Cristo». Cabasilas dà una priorità al battesimo, perché esso indica la nascita. Prima si deve nascere e dopo crescere. In quanto nascita, il battesimo è un puro carisma. La volontà dell'uomo non collabora alla realizzazione del sacramento. Come la creazione dal non essere è un'opera esclusiva dell'energia di Dio, così anche il battesimo come nascita «tra-sformatrice» concede di nuovo l'essere «dal non essere», il che è «la nascita in Cristo», «l'essere e il sussistere». Alla propria nascita naturale-biologica nessuno può collaborare con la sua volontà; lo stesso avviene anche per il battesimo. L'uomo riceve, senza la collaborazione della propria volontà¹⁰⁸, «l'essere e il sussistere» in vista di un cammino verso la perfezione. Il battesimo dei bambini si fonda su questa verità teologica. Il bambino, ma anche l'adulto, non possono collaborare a questa nuova nascita¹⁰⁹. Tra tutti i sacramenti solo il battesimo non presuppone la cooperazione umana.

L'insegnamento di Nicola Cabasilas sulla vita cristiana, che inizia già ora e costituisce un cammino dinamico, corrisponde alla realtà dei sacramenti¹¹⁰. Egli presenta in modo espressivo il carattere non magico dei sacramenti. Sulla scia della tradizione ortodossa sottolinea con insistenza la distinzione tra la natura e la volontà. La grazia dei sacramenti ristora la natura o l'essere delle creature razionali in modo terapeutico e creativo, senza la cooperazione della volontà umana. Il benessere è anch'esso frutto della grazia, ma è promosso solo con la volontà. La grazia attua la guarigione della volontà e la sostiene, ma, per la realizzazione del benessere, la cooperazione della volontà umana costituisce un presupposto indispensabile.

Il battesimo, dunque, che è nascita, e anche la risurrezione, che è una creazione nuova «trasformatrice», non possono dipendere dalla libertà umana. Qui, secondo la «fisiologia» e la «necessità» delle cose, non ci vuole la sinergia, ossia la cooperazione umana. Come avviene la nascita naturale, senza la cooperazione di chi nasce, così succede anche nel caso del battesimo. Esso è un'opera creativa che corregge la natura, come lo sono, d'altronde, in senso lato tutti gli altri sacramenti. D'altra parte, tutto ciò che dipende dalla volontà umana - la scelta del bene, il profitto da esso e lo sviluppo della persona ai gradi più perfetti - rimane sotto il potere dell'uomo il quale, se non attuerà la propria volontà, non potrà realizzare nessuna delle opere del perfezionamento¹¹¹.

Il battesimo come primizia della risurrezione opera la «correzione della natura». Lo stesso occorre affermare riguardo alla risurrezione in sé. La volontà umana non svolge nessun ruolo nella realizzazione della risurrezione; partecipa però alla sua forza vivificante. Solo così si spiega la risurrezione di tutti: di coloro che vogliono partecipare alla nuova vita e di coloro che non lo vogliono. Come Dio «crea» senza il nostro consenso e senza la nostra cooperazione - d'altronde, come poteva succedere il contrario? - allo stesso modo egli «ricrea» senza la nostra collaborazione. Si tratta della dote che Dio dona alle sue creature. Ma la valorizzazione di questa dote appartiene solo alla volontà umana. Perciò, la partecipazione dell'uomo alla gloria del regno divino, la contemplazione, di Dio e l'«unificazione» (synapsis) e coesistenza con Cristo costituiscono obiettivi della volontà¹¹².

Il sacramento del battesimo, come tutti i sacramenti e anche la storia stessa dell'economia divina, ha simboli visibili, cioè l'acqua e il rituale battesimale. Tutti questi simboli hanno come controvalore «ciò che si intende» (noòmena) come cosa¹¹³. Su questo punto abbiamo già parlato. Ogni tipo e ogni simbolo hanno come controvalore un contenuto reale spirituale. La differenza sta nel perfezionamento e nel cammino degli esseri nella storia. Nel battesimo, afferma Giovanni Damasceno, l'acqua purifica il corpo e lo spirito rin-nova l'esistenza.

Il battesimo, come inserimento degli esseri nella vita divina, è un'azione sacramentale fin dalla creazione del mondo. Anche gli altri sacramenti, come incorporazioni nel corpo della vita, si svolgono all'interno della storia. Nella vita del Verbo incarnato constatiamo un cammino di perfezionamento, uno sviluppo verso la perfezione. In questo senso, il battesimo ha una storia e una preistoria. Giovanni Damasceno, sulla scia di questa tradizione, che parla della presenza della Santa Trinità in tutta la storia e preistoria dell'economia divina per mezzo del Verbo asarkos, elenca otto battesimi: il battesimo del diluvio, che ha tolto il peccato; il battesimo dell'esodo, che ha innestato il popolo nel contesto della salvezza; il battesimo della legge, che purificava dal peccato; il battesimo di Giovanni che conduceva alla conversione; il battesimo di Gesù al Giordano, attuato solo una volta, come modello di conversione, mentre noi abbiamo quello dell'acqua e del fuoco, nella morte e nella risurrezione di Cristo; il battesimo della conversione e delle lacrime; il battesimo del sangue e del martirio; e, infine, il supplizio che toglie il peccato¹¹⁴.

Il battesimo dell'acqua e del fuoco si attua nella morte e nella risurrezione di Cristo e toglie il peccato originale come corruzione e morte, sia nei bambini che negli adulti. Questo avviene perché il battesimo comporta l'inserimento nel corpo e la nuova creazione. Il carattere non magico di questo avvenimento non comporta un cambiamento statico, ma un cammino dinamico. Si tratta della caparra di una vita che si possiederà solo alla fine, dopo il cammino verso il perfezionamento¹¹³.

In fine il corpo sacramentale della chiesa da cui dipendono le funzioni specifiche, ossia i carismi, incarna la verità e la bontà e le trasmette sacramentalmente, ossia in modo carismatico. La chiesa non ha mai avuto un insieme di insegnaenti astratti come dogmi, né celebrazioni isolate. Tutto è «incarnato» e vivo. I sacramenti e la comunione con il Dio vivente si attuano anche per mezzo dell'amore, del sacrificio e del martirio. La passione di chi soffre per la gloria di Cristo diventa comunione viva con il Dio trinitario, quale sorgente della vita.

Certamente, essa non concerne solo i martiri e Dio. Lo stesso martire diventa trasmettitore di vita e di comunione; egli può trasmettere e donare la vivificazione a coloro che non sono martiri. I fratelli chiedevano ai martiri di pregare per la loro perfezione. Questa perfezione, che acquistavano «con il ferro e il fuoco» del martirio, poteva essere trasmessa dai martiri come dono per mezzo della comunione fraterna¹¹⁶.

I sacramenti, dunque, come celebrazioni e carismi liturgici, si intendono solo se inseriti all'interno della dimensione della vita del corpo. Il battesimo, come carisma liturgico, introduce ogni membro, sin dalla sua nascita, nel corpo.

2.3.2. La cresima

La cresima ricorda ed riattualizza l'unzione di Cristo nella sua umanità. La cresima, come accadeva nella storia di Israele con l'unzione dei re, dei sacerdoti e dei profeti, significa la trasmissione di un potere. Anche qui abbiamo la trasmissione di un potere carismatico. Dopo il battesimo segue la cresima come assunzione della lotta contro le potenze demoniache, per una perfezione definitiva. Agli inizi il rito di questo sacramento non consisteva nell'unzione con il mirro, ma nell'imposizione delle mani sui battezzati (cf. At 8, 14-17; 19, 1-6). L'energia dello Spirito Santo dà ai membri la forza per la lotta di cui abbiamo già parlato. Qui non si tratta solo della guarigione, ossia del rinnovamento e dell'arricchimento della natura, ma anche della correzione della volontà¹¹⁷.

Il membro del corpo ecclesiale coopera all'accettazione del carisma e alla realizzazione dell'opera della «demolizione» delle potenze demoniache, in vista del perfezionamento. Già nella tradizione biblica, la cresima portava il sigillo dello Spirito Santo. La concessione del carisma non consiste solo in una forza, ma nel possesso della verità e della bontà. Tutto ciò si compie come caparra che promette il compimento futuro (cf. 2 Cor 1, 21-22; 1 Gv 2, 27).

2.3.3. L'Eucaristia

Questo sacramento attua l'unità del corpo ecclesiale e, contemporaneamente, nutre i membri fino alla risurrezione¹¹⁸. È un mistero che si ripete continuamente, fondato sulle parole di Cristo nell'Ultima Cena. Questa tradizione della chiesa è menzionata nel capitolo undicesimo della Prima Lettera ai Corinzi. L'apostolo ricorda la continua celebrazione del sacramento nella chiesa. Questa celebrazione è una «memoria» incessante e un «annuncio» della morte di Cristo «fino al suo ritorno» (1 Cor 11, 23-26). Come il battesimo, anche l'eucaristia costituisce il corpo vivo nella sua prospettiva escatologica. I sinottici e Giovanni si riferiscono a questi «cibo e bevanda» come al corpo e al sangue di Cristo. L'evangelista Giovanni interpreta il significato dell'avvenimento come sacrificio e vivificazione (cf. Mt 26, 26-29; Mc 14, 22-25; Lc 22, 17-20; Gv 6, 53-55)¹¹⁹. Il sacramento dell'eucaristia, come afferma Ignazio, è un sacrificio e un mezzo per l'immortalità e, inoltre, è l'anello di congiunzione e di vivificazione dei membri all'interno del corpo ecclesiale. Questa forza di unione «demolisce» le potenze della corruzione e fa sì che il raduno sia veramente popolo di Dio¹²⁰.

Nella preghiera che Policarpo pronuncia prima del martirio egli dice: «Nel calice di Cristo nella risurrezione alla vita eterna dell'anima e del corpo, nell'incorruttibilità dello Spirito Santo»¹²¹. Qui appare la forte connessione che

concede al corpo ecclesiale la santa eucaristia. I membri di questo corpo lottano, nel fuoco e nelle lacrime, aspettando la risurrezione e l'incorruttibilità. Il sacramento va inteso, dunque; in modo liturgico, secondo una dimensione di comunione e, inoltre, esso alimenta, edifica e dona la forza per camminare verso l'eschaton. L'organismo ecclesiale si vivifica e si unifica, rimanendo aperto al futuro. Il cibo e la vivificazione proveniente dal sacramento trasformano e rinnovano l'immagine del corpo ecclesiale, muovendolo verso la bontà. Così si capisce la ragione per cui il martire Luciano¹²², che subì il martirio nella persecuzione di Massimino del 312, celebrò il sacramento sul suo petto¹²³.

La tradizione ortodossa, secondo la duplice metodologia dei padri, non ha mai spiegato il modo del cambiamento del pane e del vino nel corpo e sangue di Cristo. La scienza, come abbiamo visto, si occupa della descrizione delle cose create - a questa scienza appartiene anche la scienza teologica - mentre la teologia carismatica gusta e sperimenta gli eventi sacramentali. L'opera dell'energia increata non si esamina scientificamente nelle sue modalità. Basta la conoscenza della cosa nella sua partecipazione; questa è, secondo la teologia ortodossa, l'unica via della teognosia.

La teologia scolastica, tuttavia, secondo il metodo dialettico e non apodittico-dimostrativo di Palamas, ha cercato di scoprire anche la modalità del cambiamento del pane e del vino. Così ha coniato il termine transustanziazione. Secondo la filosofia aristotelica, le cose hanno materia (visibile) e specie (invisibile). Quest'ultima corrisponde all'idea platonica dell'archetipo, da cui, per partecipazione, ricevono la forma le cose materiali. Nella concezione aristotelica, invece, è la specie che dona la forma. Nel cambiamento, dunque - affermano gli scolastici - «si trasforma» la specie, cioè la sostanza invisibile, mentre la materia rimane la stessa. Così, mentre vediamo il pane e il vino, la sostanza è il corpo e il sangue di Cristo. Questa spiegazione, nonostante sia geniale e scientificamente soddisfacente, oggi è poco valida, perché la scienza non ha più come suo presupposto la filosofia aristotelica. La transustanziazione è una concezione che può avere solo un interesse letterario.

Al contrario, la duplice metodologia dei padri ortodossi, con il suo apofatismo, ha evitato queste difficoltà. Giovanni Damasceno afferma espressamente che, sul modo del cambiamento del pane e del vino, ci basta l'informazione che esso si attua per mezzo delle energie dello Spirito Santo¹²⁴. La metodologia ortodossa è d'accordo con i dati delle scienze contemporanee: la ricerca si fa solo sull'oggetto creato¹²⁵.

Più tardi, Lutero, Calvino e Wicleff, volendo confutare l'insegnamento sulla transustanziazione, hanno proposto altre interpretazioni. Lutero ha adottato l'onnipresenza corporale di Cristo (ubiquitas). Secondo lui, nella celebrazione eucaristica, Cristo è presente corporalmente. Calvino ha accettato che solo la forza di Cristo opera sui partecipanti all'eucaristia. Infine, Wicleff ha visto l'eucaristia come un simbolo semplice e nudo.

Queste considerazioni della teologia occidentale vengono presentate perché così si capisce non solo quella teologia, ma anche la spiritualità ortodossa. Nel caso concreto, la teologia ortodossa, basata sulla spiritualità e il fondamento ecclesiologico del corpo, non accetta in nessun modo né la posizione scientifica del cambiamento né quella secondo cui l'eucaristia è un simbolo nudo; essa, infatti, ha a

che fare con la vita stessa del corpo. In Nicola Cabasilas, ad esempio, osserviamo una descrizione molto interessante delle espressioni liturgiche di questo corpo sacramentale, che sono tra di loro organicamente legate: il battesimo, afferma Cabasilas, è nascita e ricreazione; la cresima muove l'uomo verso l'attuazione della perfezione della vita cristiana; la santa eucaristia alimenta i membri del corpo ecclesiale. Questa descrizione somiglia a una «fisiologia»; è impressionante e forte. Non ci si può muovere e mangiare prima della propria nascita. In questa «fisiologia» osserviamo una serie di interdipendenze. Questo non indica la superiorità di un sacramento nei confronti di un altro. Al contrario, ciascuno di essi realizza una funzione specifica e insostituibile: la nascita, il movimento e l'alimentazione, ossia il battesimo, la cresima e la santa eucaristia. Necessariamente precede la nascita e seguono il movimento e la crescita¹²⁶.

2.4. Altri sacramenti

2.4.1. Il sacerdozio

Le funzioni del corpo ecclesiale vengono sintonizzate da un potere carismatico centrale, che appartiene al sacramento dell'ordine o sacerdozio ministeriale. Paolo ha fatto una distinzione tra il sacerdozio giudaico e quello cristiano (cf. Eb 7, 1-28). Insieme con il sacerdozio giudaico possiamo mettere anche quello pagano. Al di là delle loro differenze, entrambe sono funzioni di mediazione che mirano alla riconciliazione di Dio con l'uomo. Nella comunità del Verbo incarnato, invece, non c'è nessun mediatore, perché fonte del potere centrale e carismatico della chiesa è il sacerdozio di Cristo, quale sacramento del sacrificio e della risurrezione della natura corruttibile degli esseri razionali e dell'intera creazione. Il sacerdozio è quella forza di autorità carismatica che vince le potenze della corruzione e rinnova l'uomo. Questa forza autorevole mette in moto l'espressione liturgica di tutti gli altri sacramenti, affinché si possa compiere la rinascita, il movimento e l'alimentazione che portano il corpo alla perfezione. Per mezzo del sacerdozio di Cristo i membri del corpo partecipano ai beni della gloria divina, ossia alla verità e alla bontà. Pertanto, il sacerdozio non è una funzione di mediazione, ma il centro che coordina tutte le altre funzioni.

Il sacerdozio costituisce nella chiesa il carisma del governo che Cristo dona ai membri della sua comunità. Nel corpo di Cristo, ossia nella chiesa, non esiste qualche casta ieratica né il sacerdozio per eredità. Il muro del sacerdozio di mediazione è stato tolto (cf. 1 Tm 2, 5). Tutti i battezzati partecipano al potere di Cristo; questo è il senso del sacerdozio regale (cf. 1 Pt 2, 5; Ap 1, 6; 5, 10). L'ufficio sacerdotale, profetico e regale costituisce una varietà di carismi nella vita ecclesiale, perché Cristo possiede unificati questi uffici che rendono armoniosa e carismatica la comunione del corpo. Il potere carismatico del sacerdozio, che rende possibile l'unione dei membri della chiesa con Dio, è la struttura del corpo intero e si distingue in sacerdozio comune e sacerdozio ministeriale. Quello di Cristo è un sacerdozio collegato organicamente con il corpo ecclesiale. All'interno del sacerdozio comune emerge il carisma particolare, ricevuto con l'imposizione delle mani, ossia quello del vescovo, del presbitero e del diacono¹²⁷.

Il sacerdozio ministeriale del vescovo, del presbitero e del diacono è una funzione carismatica che rende possibile la crescita e il progresso del corpo. Non si tratta di un potere di mediazione e di dominio da parte dei veicoli del carisma del

sacerdozio ministeriale. Questo carisma specifico si attua all'interno del corpo della chiesa, all'interno del popolo, e in nessun modo fuori di esso; non è qualcosa di autonomo, ma la funzione centrale del corpo stesso. Pertanto, il carisma del sacerdozio ministeriale presuppone la presenza del popolo per poter dare i suoi frutti; altrimenti non si celebrano né la liturgia né i sacramenti. La celebrazione dei sacramenti al di fuori del raduno del popolo è inconcepibile nella tradizione ortodossa. Fondamentalmente si tratta della partecipazione del popolo al sacerdozio di Cristo, indipendentemente dal sacerdozio ministeriale che è un carisma in-sostituibile all'interno della varietà dei carismi. In questo senso il sacerdozio ministeriale è situato funzionalmente all'interno del sacerdozio comune di tutto il corpo della chiesa. La chiesa ortodossa conosce questa tradizione e, perciò, chiama sempre il popolo a partecipare alle responsabilità e alle funzioni del corpo ecclesiale. Si tratta di un'espressione fondamentale della comunione del corpo, a cui ha prestato attenzione anche il concilio Vaticano II. Di contro alla chiesa romano-cattolica, che rende autonomo il potere gerarchico, il protestantesimo continua ad aderire al sacerdozio comune come al solo carisma che appartiene a tutto il popolo, ossia al sacerdozio regale. Invece la tradizione ortodossa esclude entrambe le esagerazioni sopra menzionate.

Nei quattro sacramenti del battesimo, della cresima, dell'eucaristia e del sacerdozio si nota una «fisiologia» del corpo che vive in modo liturgico. La nascita, il movimento, l'alimentazione e il governo rendono il corpo vivo, lo fanno muovere, crescere e avere un centro di governo. Questa descrizione figurativa, benché sia parabolica, non significa che non corrisponda alla funzionalità del corpo. Al contrario, essa presenta chiaramente il volto e l'attività di un corpo reale, di un popolo che costituisce un corpo con dimensioni sensibili e spirituali, inscindibilmente legate tra di loro. Alla luce di questa «fisiologia», il battesimo, la cresima e il sacerdozio, quali carismi che costituiscono l'esistenza stessa nella sua nascita, nel suo movimento e nel suo governo, sono sacramenti che non si possono ripetere. La santa eucaristia, come alimentazione del corpo e sua continua preservazione e crescita nell'unità e nell'edificazione, è un sacramento che si ripete.

2.4.2. La penitenza e la confessione

Questo sacramento ha due facce: la prima indica la conversione personale di ogni membro o anche dell'intero popolo da azioni opposte alla divina volontà, ossia da azioni opposte alla vita secondo la natura di ogni membro e del corpo; la seconda rappresenta il potere del corpo stesso - come comunità o per mezzo di un veicolo carismatico quali il vescovo e i presbiteri - di assolvere i peccati dopo la loro confessione. L'assoluzione dei peccati è un evento terapeutico, perciò la penitenza è anch'essa di carattere curativo; nella tradizione ortodossa essa non ha un significato giuridico. L'assoluzione deriva dalla vita stessa del corpo, dal popolo stesso.

Nei primi anni della chiesa la confessione si faceva pubblicamente e alla presenza di tutto il corpo; il sacramento significava il raduno del corpo, come succede con ogni sacramento. Le prime informazioni su una confessione segreta di alcuni peccati provengono da Origene. Dal IV secolo si consolida definitivamente la confessione segreta per tutti i peccati. Le ragioni sono ovvie: c'erano peccati che anche secondo la legge comportavano la pena di morte¹²⁸. D'altra parte lo zelo e il primo entusiasmo, nel contesto delle grandi comunità, erano ormai passati. Così si

stabili definitivamente la confessione segreta, inizialmente al vescovo, quale successore degli apostoli (cf. Gv 20, 23)¹²⁹. Anche qui però il popolo non veniva escluso. Il vescovo, infatti, è il rappresentante del corpo; è una persona carismatica.

La conversione e la confessione costituiscono un sacramento ripetibile, perché è continua la guarigione dalle malattie di cui soffrono i membri del corpo. Si tratta della memoria incessante di Dio, del lutto che provoca la sua perdita, della ricerca dell'amicizia definitiva con lui. Questo sacramento è quello che guarisce nel modo più efficace i membri malati del corpo ecclesiale. Su di esso si basa anche l'ascesi e la vita monastica.

2.4.3.L'unzione (ευχέλαιο)

Informazioni su questo sacramento si trovano nella Lettera di Giacomo (cf. Gc 5, 14-15). Questo sacramento offre l'assoluzione dei peccati e, precisamente, la salute psicosomatica per mezzo dell'unzione con l'olio santo. Ogni sacramento concede l'assoluzione dei peccati senza escludere la necessità degli altri. Inoltre ogni sacramento, donando l'assoluzione, ossia la guarigione, rimane, nel contempo, insostituibile nella sua funzione specifica.

Nel caso concreto l'euchelaion costituisce la continua-zione delle guarigioni terapeutiche di Cristo; egli ha sempre insegnato che la malattia indica l'esistenza del peccato. Pertanto, dopo la loro guarigione, i malati venivano sollecitati a non peccare più (cf. Gv 5, 14; Me 6, 13). Di conseguenza, la guarigione delle malattie si differenzia da un semplice trattamento curativo, perché qui si tratta dell'incorporazione nel corpo della chiesa; tutta l'esistenza del membro si santifica per questa incorporazione. Anche qui abbiamo una espressione dell'insieme della vita del corpo ecclesiale. La chiesa romano-cattolica celebra questo sacramento come ultima tappa che prepara il malato alla morte (estrema unzione).

2.4.4.Il matrimonio

Il matrimonio è un sacramento istituito con la benedizione di Dio sin dalla creazione. Il popolo eletto lo considerava come sacramento che aveva i suoi inizi nella creazione e questo è stato confermato dalle parole di Cristo (cf. Me 10, 6-8). L'unione dell'uomo e della donna tramite un legame naturale e la benedizione sono a fondamento del sacramento, come afferma Basilio Magno. Egli, per mostrare la forza del legame naturale, riporta degli esempi dal regno animale¹³⁰. Benché la teologia patristica consideri l'unione tra l'uomo e la donna come un sacramento compiuto, essa non smette di sottolinearne le conseguenze, ossia la procreazione, che costituisce l'antidoto contro la morte. Giovanni Damasceno, riassumendo la tradizione patristica, osserva che l'invenzione» del matrimonio mira alla sconfitta dell'ultimo nemico dell'uomo, cioè della morte¹³¹.

Il matrimonio nella chiesa costituisce una funzione basilare nella continuazione e nel compimento del cammino storico verso la perfezione. Ogni sacramento costituisce una cellula del corpo vivo che cammina nella storia, ma l'incorporazione del matrimonio nella chiesa del Paraclito comporta un suo perfezionamento. Paolo fa il parallelismo tra l'unione matrimoniale e l'unione della chiesa-sposa con Cristo suo sposo. L'immagine esprime anche l'unione reale e sostanziale che deriva dal sacramento del matrimonio (cf. Ef 5, 22-32)¹³²: è un'unione naturale e spirituale benedetta da Dio e santificata dalla chiesa.

Tuttavia la teoria sull'indissolubilità del matrimonio, secondo il modello romano-cattolico, può assumere solo un senso pedagogico e, naturalmente, mai dogmatico. La sollecitazione di Cristo fonda un comandamento: gli sposi non devono divorziare, poiché la loro unione è benedetta da Dio. Ma questo imperativo (cf. Mac 10, 9) non significa un'«unione magica»; come in ogni sacramento, tranne che nel battesimo, anche qui ci vuole la cooperazione della volontà dell'uomo. Il «non separarsi» è un'esigenza divina, come il «non uccidere». Gli uomini, però, possono liberamente sciogliere il loro matrimonio e uccidere il loro prossimo; in entrambi i casi essi commettono peccati gravi.

2.4.5. La memoria dei defunti

Il corpo della chiesa è un corpo «di vivi e di morti». Questa è una fede viva dei membri del corpo. Le preghiere per i membri che dormono, come afferma molto bene il linguaggio ecclesiale, costituiscono l'apice della fede e della speranza basata sui rapporti incrollabili tra i membri del corpo, dove non può dominare né la morte né la dimenticanza. La memoria dei defunti nella liturgia e negli uffici costituisce un sacramento che caratterizza e descrive la modalità del legame tra i membri del corpo. Dionigi Areopagita parla del sacramento degli «addormentati santamente» e osserva che durante la sua celebrazione i catecumeni dovevano ritirarsi¹³³. Questo fatto indica il carattere sacramentale della celebrazione, che gli «iniziati», ossia i membri vivi del corpo, gustano e comprendono; essi sentono il rapporto agapico tra di loro e vincono così la morte e la corruzione. La memoria di Dio è memoria dei fratelli defunti nella speranza della risurrezione.

Molti scolastici, non includendo la memoria dei defunti tra i sacramenti, ma tra i semplici rituali e uffici, parlano della possibilità dei «benefici» che possono avere i defunti. Di solito essi preferiscono sostenere che il beneficio concerne i vivi e non i morti. Questa posizione è chiaramente anti-ortodossa e va contro la tradizione. La memoria dei defunti e la preghiera per il perdono dei loro peccati si fondano sulla comunione inscindibile tra «i vivi e i morti», in vista del perfezionamento e del «riposo» dei membri che si sono provvisoriamente ritirati dalla scena dei rapporti «sensibili». Il beneficio concerne senz'altro i defunti¹³⁴.

2.4.6. La tonsura dei monaci

Questo sacramento introduce il battezzato ad una conversione continua e ad una memoria in cessante di Dio. La tonsura monacale giustamente si consi dera come battesimo, perché con essa il monaco si veste dello «schema angelico»; si compie, cioè, una «nascita» nell'ambito della gloria divina¹³⁵. Gregorio il Teologo menziona tre tipi di nascita: quella corporale, quella battesimale e quella della risurrezione. L'ultima nascita assomiglia alla vita angelica che il monaco gusta in anticipo¹³⁶. Nel caso concreto, come dice lo stesso Gregorio il Teologo, il ricordo di Dio diventa il respiro del monaco¹³⁷. Questo sacramento fa entrare il monaco nel contesto della preghiera «spirituale». Il metodo del perfezionamento si intensifica e si concretizza. Ora si tratta della visione della luce divina della gloria di Dio. L'autoconcentrazione fissa la mente e il cuore in Dio; la penitenza conduce ad una trasformazione visibile che viene preceduta da un metodo tecnico: il comboskinim, ovvero la preghiera solitaria e la necessaria concentrazione¹³⁹. Questo carisma non è egocentrico né individualistico, ma si effonde come illuminazione e fortificazione a

tutti i membri del corpo ecclesiale, arricchisce il cammino storico della chiesa e la rende capace di vincere le potenze del male. L'ascesi monastica appartiene anch'essa al corpo di Cristo, ossia alla comunità ecclesiale.

Il corpo ecclesiale ha anche altre manifestazioni ed espressioni. Le parole della chiesa sono anch'esse sacramenti, perché sono parole che generano direttamente e di per sé l'azione energetica. D'altronde, la parola non si separa da nessun sacramento; ogni sacramento è costituito anche di parole. Le tendenze dei protestanti che separano la parola, considerandola come l'unico sacramento, vanno senz'altro contro la tradizione. La parola di Dio è viva e reale, cioè sacramentale (cf. Eb 4, 12; 1 Pt 1, 22-23; Gv 15, 3). La tradizione ortodossa crede fermamente al carattere sacramentale della parola che accompagna la celebrazione dei sacramenti, che fa miracoli e trasforma tutto. I padri non si allontanano, infatti, dalle radici della rivelazione e dai primordi della sua manifestazione: la creazione è stata fatta per mezzo della parola divina.

NOTE

97 La magia, come sappiamo, ha come caratteristica un insieme di operazioni meccanicistiche, isolate in certe zone, che realizzano un evento, di solito soprannaturale. I sacramenti cristiani, come diremo più in là, si situano in un mondo del tutto diverso. Essi non si attuano in modo meccanicistico e, inoltre, concernono il progresso del mondo e della vita.

98 Cf. C. ANDROUTSOS, *Dogmatica della chiesa ortodossa orientale*, op. cit., 295.

99 Cf. NICOLA CABASILAS, *Interpretazione della liturgia divina*, PG 150, 452CD; ID., *Della vita in Cristo*, ivi, 504BC e 508A.

100 Anche in altre occasioni ho sottolineato che oggi la teologia romano-cattolica, con l'elaborazione di diversi argomenti teologici da parte dei suoi teologi, modifica e interpreta diversamente molti modelli scolastici.

101 Cf. NICOLA CABASILAS, *Interpretazione della divina liturgia*, PG 150, 404B.

102 Quantunque sembri corretta l'opinione secondo lo spirito dei manuali scolastici, che i sacramenti del matrimonio e dell'ordine, ad esempio, siano facoltativi, questa conclusione, di fatto, è la conseguenza di un'ecclesiologia errata. La chiesa ortodossa non accetta il celibato (libero) come diritto che deriva dai diritti umani (il tuo corpo ti appartiene), ma come carisma all'interno della chiesa. Il celibe «sposa e serve» la chiesa con i suoi carismi. D'altronde, gli ortodossi devono sapere che il sacramento dell'ordine è un carisma specifico, ricevuto con l'imposizione delle mani, ma è necessaria la partecipazione dei membri radunati. Per questa ragione il popolo costituisce il sacerdozio regale e non perché tutti sono sacerdoti, con il carisma specifico del sacerdozio ministeriale.

103 Cf. C. ANDROUTSOS, op. cit., 314-315. Anche secondo C. Yannaras i sacramenti sono sette, cf. *Abbecedario della fede*, op. cit., 201-202.

104 Cf. ST III, q. 64, a. 1. Androutsos sarebbe stato facilitato di molto se avesse rimandato a Tommaso. Anche la chiesa romano-cattolica elenca i sette sacramenti nel sinodo di Trento (1545-1563). Molti teologi ortodossi del XVI secolo ricevettero il numero sette dalla teologia scolastica e l'adattarono alla teologia ortodossa, riprendendo l'insegnamento dei sette sacramenti in maniera anti-scolastica e ortodossa. Un esempio classico è quello dell'arcivescovo di Salonicco, Simeone, cf. *Opera omnia* [in greco], Venezia 1863, 61.

105 Cf. GIOVANNI DAMASCENO, *Della fede ortodossa*, PG 94, 1117B.

106 Cf. CIRILLO DI ALESSANDRIA, *Commento alla Lettera ai Romani*, PG 74, 789AB.

107 DIONIGI AREOPAGITA, *Della gerarchia ecclesiastica*, PG 3, 433A.

108 Cf. NICOLA CABASILAS, *Della vita in Cristo*, PG 150, 524ACD.

109 Solo gli adulti devono convertirsi e pentirsi, perché hanno i peccati personali ed entrano nella chiesa per lottare. Ci vuole, dunque, come esige anche la missione, conversione e adesione nella lotta (CL Me 16, 16). La frase di Marco intende il kerygma agli adulti e, di conseguenza, si esige la fede come consenso. Per il peccato originale, che comporta solo l'eredità della corruzione e della morte e non la colpa personale, non ci vuole conversione; perciò il bambino viene battezzato senza il suo

consenso. D'altronde, il padrino, nel caso del battesimo dei bambini, sicuramente non si sostituisce alla volontà del bambino, ma funge da garante della sua educazione cristiana come nuovo membro della chiesa.

110 Cf. NICOLA CABASILAS, *Della vita in Cristo*, PG 150, 493B e 501B.

111 Cf. *ivi*, 501B e 544B.

112 Cf. *ivi*, 541C.

113 Cf. GIOVANNI DAMASCENO, *Della fede ortodossa*, PG 94, 1121B.

114 Cf. *ivi*, 1124A-C. Il battesimo di emergenza, da parte di qualsiasi membro della chiesa, in caso di malattia del bambino, nel nome della santa Trinità, è un altro discorso ed è una tradizione. Essa trova il suo fondamento nella fede che tutti veniamo battezzati nella morte e nella risurrezione di Cristo diventando una nuova creazione.

115 Cf. TEODORETO DI CFFIO, *Compendio delle favole eretiche*, PG 83, 512AB.

116 Cf. EUSEBIO, *Storia ecclesiastica*, PG 20, 424B, 425A e 433D-436A.

117 Secondo la tradizione ortodossa la cresima si fa subito dopo il battesimo del bambino. Si dona così la «dote» del potere pneumosantificante e carismatico che più tardi diventa efficace con la volontà del battezzato. I romano-cattolici e i protestanti hanno un'altra tradizione. Donano la cresima intorno ai dodici anni a chi è già battezzato. Questa prassi è altrettanto buona e, naturalmente, non provoca un problema dogmatico come sostiene C. Androustos nella sua opera *Saggio dei Simbolica ortodossa* [in greco], Atene 1901, 280-283.

122 Forse non è il presbitero Luciano, il fondatore della scuola antiochena.

123 Cf. FILOSTORGO, *Compendio dalla voce del patriarca Fozio*, PG 65, 476C.

124 Cf. GIOVANNI DAMASCENO, *Della fede ortodossa*, PG 94, 1144A-1145A. Qui aggiungiamo solo che il pane dell'eucaristia nella chiesa ortodossa è lievitato. La differenza con la chiesa romano-cattolica, che usa il pane azzimo, si deve considerare solo una consuetudine.

125 Cf. CLEMENTE ALESSANDRINO, *Stronzata*, PG 8, 13 65A.

126 Cf. NICOLA CABASILAS, *Della vita in Cristo*, PG 150, 521C.

1271 tre gradi del sacerdozio, presenti fin dagli inizi nella vita delle comunità ecclesiali, già nel Nuovo Testamento ci vengono presentati in modo confuso. Il dato più probabile è che il vescovo fosse all'inizio a capo di un presbiterio, che governava in modo carismatico la comunità ecclesiale, cf. 1 Tm 4, 14; 2 Tm 1, 8; Rm 1, 1; At 20, 17-28.

128 Il canone trentaquattresimo di Basilio Magno proibisce di rivelare il nome delle donne che confessavano il peccato di adulterio, perché la pena, secondo la legge, era la morte.

129 Ben presto si stabilì anche il presbitero della confessione. L'istituzione fu abrogata da Nectario di Costantinopoli nel IV secolo, a causa di uno scandalo, dopo la «comunicazione» della confessione di una donna dell'aristocrazia. Questa istituzione, invece, ebbe buoni risultati nell'Occidente.

130 Cf. BASILIO MAGNO, *In Exaameron*, PG 29, 160BC.

131 Cf. GIOVANNI DAMASCENO, *Della fede ortodossa*, PG 94, 1208A.

132 In questo brano della Lettera agli Efesini, Paolo parla dell'obbedienza della moglie al marito. Certamente, queste parole riflettono il sistema patriarcale di quell'epoca. La considerazione teologica è un'altra: se l'uomo considera la propria moglie come la sua carne, l'obbedienza non riveste un potere di dominio. Anche il Figlio obbedisce al Padre. Qui si tratta della gerarchia del corpo, e non occorre affermare una idealizzazione della situazione. Infatti anche la descrizione della chiesa come corpo dove i suoi membri «com-patiscono» e «con-gioiscono» è ideale. Ciò che conta qui, invece, è il senso teologico.

133 Cf. DIONIGI AREOPAGITA, *Della gerarchia ecclesiastica*, PG 3, 437BC e 556B-557C.

134 Cf. GIOVANNI CRISOSTOMO, *Commento alla Lettera ai Filippesi*, PG 62, 204.

135 Cf. L. RYDÉN, *Das Leben des Heiligen Narren Symeon von Leontios von Neapolis* [La vita del santo pazzo Simeone da Leonzio di Neapoli], Uppsala 1963, 131. Cf. GIOVANNI DELLA CLIMACA, *La scala*, PG 88, 764B.

136 Cf. GREGORIO IL TEOLOGO, *Nel santo battesimo*, PG 36, 360C.

137 Cf. *ID.*, *Primo discorso teologico*, PG 36, 16B.

138 Il comboskini - da combos=nodo e schoinion=corda - è una corda di nodi che assomiglia al rosario occidentale. Con esso, però, non si prega la Vergine, ma Gesù Cristo con queste parole: «Signore Gesù Cristo, Figlio di Dio, abbi pietà di me peccatore»[n. d. t.].

139 Cf. T. DIONYSIATIS, *S. Nicodemo l'Agiorita. ha sua vita e le sue opere 1749-1809* [in greco], Atene 21978, 262s.

3. LA LITURGIA BIZANTINA

3.1. Schema della liturgia ortodossa

A. PREPARAZIONE DEI DONI

1. Invocazione dello Spirito Santo ("Re celeste...") e preghiera davanti all'ingresso della chiesa.
2. I sacerdoti indossano i paramenti.
3. Lavaggio delle mani.
4. Preparazione dei doni.
5. Incensamento della chiesa.
6. Preghiera davanti all' altare e di nuovo invocazione dello Spirito Santo ("Re celeste...").

*

B. LITURGIA DEI CATECUMENI

1. Benedizione sacerdotale.
2. Orazione lunga che finisce con dossologia trinitaria.
3. Salmo 103.
4. Orazione breve.
5. Salmo 145.
6. Canto "Il Figlio unigenito...".
7. Beatitudini.
8. Piccolo Ingresso.
9. Inno "Rivolgiamoci a Cristo...".
10. Inno "Trisaghion".
11. Lettura dell' Apostolo.
12. Lettura del Vangelo e predicazione.
13. Orazione lunga del diacono.
14. Orazione in favore dei catecumeni e loro uscita.

*

C. LITURGIA DEI FEDELI

Prima dell' Anafora:

1. Preghiera in favore dei fedeli.
2. Inno Cherubico.
3. Preghiera dell' Anafora.
4. Grande Ingresso.
5. Orazione lunga dell' Anafora.
6. "Amiamoci...".
7. Abbraccio di pace.
8. Simbolo della Fede.

Anafora o canone eucaristico:

Invito a preghiera: "Stiamo attenti...".

i. Grande orazione eucaristica:

1. Inno "E' giusto lodarti...".
2. Inno trionfale «Santo, Santo, Santo il Signore delle Forze...».
3. Anamnesi dell' Ultima Cena.

ii. Consacrazione dei doni.

1. *Verba substantialia* del sacramento.
2. Offerta del corpo e del sangue, Inno "Ti lodiamo...".
3. Epiclesi dello Spirito Santo.

iii. Grande orazione.

1. Commemorazione dei santi e Dittici per la commemorazione dei vivi e dei morti, magnificat di Maria Vergine.
2. Orazione e preghiera del sacerdote.
3. Orazione domenicale.

iv. Elevazione, Frazione e Comunione.

1. Benedizione, orazione a capo chino.
2. "I doni santi ai santi...".
3. Frazione e anamnesi.
4. Orazione preparatoria.
5. Comunione del sacerdote e del diacono.
6. Benedizione dei fedeli con il calice.
7. Comunione dei fedeli.
8. Ringraziamento ("Eucaristia").
9. Riposizione dei Doni al Tabernacolo.
10. Benedizione dei fedeli e distribuzione dell' antidoro (pane benedetto).

3.2. Testo e commento liturgico e teologico

LA DIVINA LITURGIA DI SAN GIOVANNI CRISOSTOMO

BENEDIZIONE INIZIALE

Il Diacono: Benedici, signore¹.

Il Sacerdote, elevando il s. Vangelo e facendo con esso un segno di croce, ad alta voce dice:

Benedetto il regno del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo, ora e sempre, e nei secoli dei secoli.²

Il Coro: Amen.³

Quindi il Diacono dice le invocazioni di pace⁴, mentre i Cori cantano alternativamente, con ogni devozione: Kyrie, eleison.¹

¹ Fino al 5° secolo l'ingresso del popolo e dei sacerdoti nella chiesa era semplice e la liturgia cominciava con la benedizione breve del sacerdote "Pace a voi". Poi seguivano le letture. Tra il 5° e 6° secolo durante una processione che si faceva da una chiesa ad un'altra per la celebrazione della divina liturgia è stato aggiunto una antifona. Nel 7° secolo durante la processione si cantava un salmo antifonico. Però, dall'8° secolo, per allungare il tempo della Presentazione dei doni, il popolo cantava due salmi. Allora, l' antica prima antifona e gli altri due salmi successivi adesso compongono una unità e sono una parte costitutiva della divina liturgia.

² Questa frase come benedizione iniziale della liturgia esiste dal 10° secolo. La forma di questa benedizione non è casuale. Il sacerdote tenendo in mano il Vangelo fa il segno della croce sull'altare e così invoca la santa Trinità affinché sia presente al mistero che si celebra. La divina liturgia ci conduce al Regno di Dio.

³ La parola è ebraica e esprime conferma o speranza. Nel culto è usata come risposta del popolo alle suppliche del sacerdote. In sostanza, poichè queste invocazioni si riferiscono alla Trinità, l'Amen della comunità credente è una confessione del regno di Dio e una speranza di partecipazione ad esso.

⁴ In greco questa serie di orazioni si chiamano Ειρηνικά dal termine ειρήνη (pace). Si chiama anche Συναπτή dal verbo συνάπτω che significa annettere o unire.

Molto interessante è la struttura triadica di queste orazioni. La prima triade esprime richieste generali come per es. per la pace e per la chiesa. La seconda esprime richieste, riferite a persone, come per es. per l' arcivescovo, per le autorità, per i cittadini ecc. La terza triade esprime richieste particolari.

In pace preghiamo il Signore.

Per la pace che viene dall'alto e per la salvezza delle anime nostre, preghiamo il Signore.

Per la pace del mondo intero, per la prosperità delle Sante Chiese di Dio e per l'unione di tutti, preghiamo il Signore.

Per questa santa dimora, e per coloro che vi entrano con fede, pietà e timor di Dio, preghiamo il Signore.

Per il nostro beatissimo Patriarca (o piissimo Metropolita, o Arcivescovo, o Vescovo) **N.**, per il venerabile presbiterio e per il diaconato in Cristo, per tutto il clero e il popolo, preghiamo il Signore.

Per i nostri Governanti e per le Autorità civili e militari, preghiamo il Signore.

Per questa città (o santo monastero, o paese), per ogni città e paese, e per i fedeli che vi abitano, preghiamo il Signore.

Per la salubrità del clima, per l'abbondanza dei frutti della terra e per tempi di pace, preghiamo il Signore.

Per i naviganti, i viandanti, i malati, i sofferenti, i prigionieri, e per la loro salvezza, preghiamo il Signore.

Per essere liberati da ogni afflizione, flagello, pericolo e necessità, preghiamo il Signore.

Soccorrici, salvaci, abbi pietà di noi e custodiscici, o Dio, con la tua grazia.

Facendo memoria della tuttasanta, immacolata, benedetta, gloriosa Signora nostra, Genitrice di Dio e sempre vergine Maria, insieme con tutti i Santi, raccomandiamo noi stessi, gli uni gli altri, e tutta la nostra vita a Cristo Dio.

Il Coro: A te, o Signore.

Preghiera della prima Antifona, sommamente.

Signore Dio nostro, la cui potenza è incomparabile, la misericordia immensa e l'amore per gli uomini ineffabile: tu, o Sovrano, per la tua clemenza volgi lo sguardo su di noi e sopra questa santa dimora, e largisci a noi e a quanti pregano con noi copiose le tue misericordie e la tua pietà.

¹ La frase “Κύριε ἐλέησον” (“Signore abbi pietà”) usata come risposta del popolo dopo ogni supplica indica come la parola Amen il carattere dialogale della liturgia. Questo richiama la struttura della tragedia greca antica. Dal punto di vista teologico la frase esprime il bisogno della misericordia divina o il desiderio del Regno di Dio.

A voce alta: Poiché ogni gloria, onore e adorazione si addice a Te, Padre, Figlio e Spirito Santo, ora e sempre, e nei secoli dei secoli.

Il Coro: Amen.

I Cori cantano la prima antifona, o il primo salmo dei Tipici, secondo la prescrizione rituale. Durante il canto, il Diacono, fatto un inchino profondo, si sposta e va a collocarsi davanti all'Icona della Genitrice di Dio, rivolto verso quella del Cristo, tenendo l'Orarion con tre dita della destra.

PRIMA ANTIFONA¹

Prima antifona (domenicale) durante il canto della prima antifona, il Diacono, fatto un profondo inchino si sposta e va a collocarsi davanti alla Icona di Cristo tenendo l'orarion con tre dita della mano destra.

Salmo 102

Il Coro: Benedici, anima mia, il Signore.

Benedetto sei Tu, Signore.

Benedici anima mia, il Signore, e, intimo mio tutto, il suo santo Nome.

Benedici, anima mia, il Signore, e non scordare tutte le sue ricompense.

C. Egli è clemente con tutte le tue iniquità, guarisce tutte le tue infermità, / Redime dalla corruzione la tua vita, ti corona di misericordia e di indulgenze, / Sazia di beni la tua brama: sarà rinnovata, come d'aquila, la tua giovinezza. / Fa opere di misericordia il Signore, e un giudizio per quanti subiscono ingiustizia. / Ha fatto conoscere a Mosè le sue vie, ai figli di Israele le sue volontà.

C Indulgente e misericordioso è il Signore, longanime e abbondante di misericordie.

C. Non sino alla fine sarà adirato, né in eterno sarà incollerito. / Non secondo le nostre iniquità ha agito con noi, né secondo i nostri peccati ci ha ricompensato. / Poiché secondo l'altezza del cielo dalla terra il Signore ha rafforzato la sua misericordia su quanti lo temono. / Quanto dista levante da ponente, tanto ha allontanato da noi le nostre iniquità. / Come indulge il padre con i figli, così il Signore sa indulgere con quanti lo temono, poiché Lui conosce la nostra tempra, si ricorda che siamo polvere. / L'uomo: come erba i suoi giorni, come il fiore del campo, così sfiorirà. / Poiché lo spirito che era in lui sarà passato ed egli non ci sarà più, e non si saprà più il suo posto. / Ma la misericordia del Signore è dall'eterno e fino all'eterno sui suoi timorati, / E la sua giustizia sui figli dei figli, per i custodi del suo Patto e i memóri dei suoi precetti per compierli. / Il Signore ha preparato nel cielo il suo trono, e il suo regno tutto domina. / Benedite il Signore, voi tutti Angeli suoi, potenti di forza, esecutori della sua parola, all'udire la voce delle sue parole. / Benedite il Signore, voi tutte Potenze sue, ministri suoi, esecutori della sua volontà. / Benedite il Signore, voi tutte opere sue, in ogni

¹ La parola Antifona è un termine tecnico che indica il modo di canto. Fin dai primi tempi della prassi liturgica della Chiesa, c' erano due cori che cantavano alternativamente i salmi, ripetendo dopo ogni verso una breve e sintetica frase, il cosiddetto "Efymnion".

punto del suo dominio; benedici, anima mia, il Signore.

C. Gloria al padre, e al Figlio, e al santo Spirito, e ora e sempre, e nei secoli dei secoli. Amen.

C. Benedici , anima mia il Signore e, intimo mio tutto, il suo santo Nome.

Benedetto sei Tu, Signore.

Al termine dell'Antifona, ritornato al posto consueto, fatto un inchino profondo, dice:

Ancora preghiamo in pace il Signore.

Il Coro: Kyrie, eleison.

Soccorrici, salvaci, abbi pietà di noi e custodiscici, o Dio, con la tua grazia.

Il Coro: Kyrie, eleison.

Facendo memoria della tuttasanta, immacolata, benedetta, gloriosa Signora nostra, Genitrice di Dio e sempre Vergine Maria, insieme con tutti i Santi, raccomandiamo noi stessi, gli uni gli altri, e tutta la nostra vita a Cristo Dio.

Il Coro: A te, o Signore.

Oppure, invece del Salmo Tipico, la seguente Antifona, alternata a versetti di Salmi, quando è previsto dalle rubriche per le feste, nonché nei giorni feriali:

Il Coro: Per le intercessioni della Deipara, Salvatore, salvaci.¹

SECONDA ANTIFONA

Preghiera della seconda Antifona, sommessamente.

Signore, Dio nostro, salva il tuo popolo e benedici la tua eredità ; custodisci in pace tutta quanta la tua Chiesa, santifica coloro che amano il decoro della tua dimora ; tu, in cambio, glorificali con la tua divina potenza e non abbandonare noi che speriamo in te.

A voce alta: Poiché tua è la potenza, il regno, la forza e la gloria, Padre, Figlio e Spirito Santo, ora e sempre, e nei secoli dei secoli.

Il Coro: Amen.

I Cori cantano la seconda Antifona o il secondo salmo dei Tipici. Il Diacono si comporta come durante la prima Antifona.

¹ La comunità prega il Signore di salvarlo per le intercessione di Sua Madre. Questo indica la profonda certezza dei credenti sul ruolo dei santi come mediatori.

Salmo 145

Il Coro: Gloria al Padre, e al Figlio, e al santo Spirito.

Il Coro: Loda, anima mia, il Signore, / loderò il Signore in vita mia, canterò salmi al mio Dio finché esisto.

Il Coro: Non confidate nei Principi, nei figli degli uomini, che non posseggono salvezza. / Esalerà lo spirito di uno siffatto, tornerà alla sua terra: in quel giorno periranno tutti i suoi pensieri. / Beato chi ha per aiuto il Dio di Giacobbe, la sua speranza nel Signore Dio suo che ha fatto il cielo, la terra, il mare e tutto ciò che è in essi, custodisce la verità in eterno, fa un giudizio per i soggetti a ingiustizia, dà cibo agli affamati, il Signore scioglie gli incatenati. / Il Signore fa sapienti i ciechi; Il Signore rialza gli oppressi; il Signore ama i giusti. Il Signore custodisce i forestieri; sull'orfano e sulla vedova stenderà tutela e la via dei peccatori dileguerà. / Regnerà il Signore in eterno, il tuo Dio, o Sion, di generazione in generazione.

Il Coro: E ora e sempre, e nei secoli dei secoli. Amen.

Alla fine dell'Antifona, o del salmo dei tipici, si aggiunge:

O unigenito Figlio e Verbo di Dio, che pur essendo immortale, hai accettato per la nostra salvezza d'incarnarti nel seno della santa Genitrice di Dio e sempre vergine Maria: Tu, che senza mutamento, ti sei fatto uomo e fosti crocifisso, o Cristo Dio, con la tua morte calpestando la morte; Tu, che sei uno della Trinità santa, glorificato con il Padre e con lo Spirito Santo, salvaci.¹

Al termine dell'Inno O unigenito Figlio, il Diacono dice la piccola litania:

Ancora preghiamo in pace il Signore.

Il Coro: Kyrie, eleison.

Soccorrici, salvaci, abbi pietà di noi e custodiscici, o Dio, con la tua grazia.

Il Coro: Kyrie, eleison.

Facendo memoria della tuttasanta, immacolata, benedetta, gloriosa Signora nostra, Genitrice di Dio e sempre vergine Maria, insieme con tutti i Santi, raccomandiamo noi stessi, gli uni gli altri, e tutta la nostra vita a Cristo Dio.

¹ La seconda Antifona è accompagnata da un'Efymnion cristocentrico. Alcuni studiosi attribuiscono questo tropario all'imperatore Giustiniano che funziona come un secondo simbolo di fede. All'inizio si cantava come tropario d'ingresso nei giorni non festivi. Dal 10° secolo però si sposta alla fine della seconda Antifona come περισσή, cioè qualcosa in più, che si canta più intesamente. Questo tropario sottolinea che Cristo è presente nella liturgia. Inoltre, esprime la convizione della comunità che Cristo ha vinto il peccato e la morte. Così, può essere considerato come un canto di vittoria dei fedeli.

Il Coro: A te, o Signore.

Il Diacono entra nel s. vima per la porta sud.

Preghiera della terza Antifona, sommestamente.

Tu che ci hai concesso la grazia di pregare insieme unendo le nostre voci, Tu che hai promesso di esaudire le suppliche anche di due o tre uniti nel tuo nome ; Tu, anche ora, esaudisci le richieste dei tuoi servi a loro bene, e concedi nella vita presente la conoscenza della tua verità, e nel secolo futuro la vita eterna.

A voce alta: Poiché tu sei Dio buono e amico degli uomini, e noi rendiamo gloria a Te, Padre, Figlio e Spirito Santo, ora e sempre, e nei secoli dei secoli.

Il Coro: Amen.

TERZA ANTIFONA

C. canta le Beatitudini nel Tono in corso intercalando i Tropari beatitudinali del Tono in corso:

Le Beatitudini (Mt. 5:1-11)

Il Coro: Nel tuo regno ricordati di noi, Signore, quando sarai giunto nel tuo regno.

Beati i poveri nello spirito, poiché è loro il regno dei Cieli.

Beati i sofferenti, poiché loro saranno consolati.

Beati i mansueti, poiché loro erediteranno la terra.

Beati gli affamati e assetati di giustizia, poiché loro saranno saziati.

Beati i misericordiosi, poiché loro otterranno misericordia.

1° Tropario Beatitudinale

Beati i puri di cuore, poiché loro vedranno Dio.

2° Tropario Beatitudinale

Beati i pacificatori, poiché loro saranno chiamati figli di Dio.

3° Tropario Beatitudinale

Beati i perseguitati per causa di giustizia, poiché è loro il regno dei cieli.

4° Tropario Beatitudinale

Beati siete quando vi oltraggeranno e vi perseguiteranno, e diranno ogni malvagia parola contro di voi, mentendo, a motivo di me.

5° Tropario Beatitudinale

Gioite ed esultate, poiché grande è la mercede vostra nei Cieli.

6° Tropario Beatitudinale

Gloria al Padre, e al Figlio, e al Santo Spirito.

7° Tropario Beatitudinale

E ora e sempre, e nei secoli dei secoli. Amen.

TEOTOCHIO BEATITUDINALE

Oppure, invece del Salmo Tipico, la seguente Antifona, alternata a versetti di Salmi quando è previsto dalle rubriche delle feste, nonché nei giorni feriali:

Il Coro: Salva, Figlio di Dio, Risorto dai morti (se è domenica e settimana Pasquale) / Mirabile nei Santi, (se è feriale, o l'invocazione tipica se è una festa del Signore) noi che ti cantiamo: Alleluia.

Gloria al Padre, e al Figlio, e al Santo Spirito, e ora e sempre, e nei secoli dei secoli. Amen.

Figlio unigenito e Verbo di Dio...

PICCOLO INGRESSO

Mentre i Cori cantano la terza Antifona, o i Macarismi, giunti al Gloria, il Sacerdote e il Diacono fanno tre profondi inchini davanti alla s. Mensa. Si aprono le Porte sante.

Il Sacerdote, preso il s. Vangelo, lo consegna al Diacono. Escono dalla porta Nord, preceduti dai ceroferari e fanno il piccolo Introito mentre il Coro canta uno o più Apolitikia.¹

Stando al posto consueto, ambedue chinano la testa. Il Diacono dice sottovoce: Preghiamo il Signore. Il Sacerdote recita la seguente preghiera.

Preghiera dell'Introito². Sommessamente.

¹ "Apolitikia" si chiamano questi testi liturgici che esprimono il significato o il contenuto di ogni festa e possono essere cantati facilmente dai fedeli. D'altronde, l'Efymnion di ogni antifona serve appunto la partecipazione più attiva del popolo al culto.

² Dopo il canto delle tre antifone e, più precisamente, verso la fine della terza, si fa il cosiddetto "piccolo introito". All'inizio, questo introito era l'ingresso del popolo e dei sacerdoti nel tempio. Ecco perchè san Massimo il Confessore descrive questo introito come l' "ingresso della santa riunione". Adesso, il significato dell'introito è

Sovrano Signore, Dio nostro, che hai costituito nei cieli schiere ed eserciti di Angeli ed Arcangeli a servizio della tua gloria, fa che al nostro ingresso si accompagni l'ingresso degli Angeli santi, che con noi celebrino e glorifichino la tua bontà.

Poiché ogni gloria, onore e adorazione si addice a Te, Padre, Figlio e Spirito Santo, ora e sempre, e nei secoli dei secoli. Amen.

Terminata la preghiera, il Diacono, tenendo l'Oràrion con tre dita, dice al Sacerdote, indicando l'oriente con la destra:

Benedici, signore, il santo ingresso.

Il Sacerdote, benedicendo, dice sommessamente:

Sia benedetto l'ingresso dei tuoi Santi in ogni tempo, ora e sempre, e nei secoli dei secoli. Amen.

Quindi il Diacono porge a baciare il s. Vangelo al Sacerdote, mentre egli bacia la mano del Sacerdote stesso.

Al termine del Doxasticòn dei Macarismi o della terza Antifona, il Diacono, stando nel mezzo, davanti al Sacerdote, solleva le mani mostrando il s. Vangelo e facendo con esso il segno della croce, dice a voce alta:

Sapienza! In piedi!

cambiato. Significa l'ingresso nel santo Vima. Il sacerdote o il diacono prende dall'altare il Vangelo e si fa la processione, mentre precede una candela accesa, simbolo della luce divina, secondo Sofronio di Gerusalemme. La processione si ferma nel centro della chiesa. Il sacerdote o il diacono eleva il Vangelo dicendo "Sapienza. In piedi" e poi riprende la processione che conclude nel S. Vima. Queste due parole sono comandi di attenzione. In questo caso, avvertono il popolo di alzarsi in piedi per accogliere il vescovo e i lettori e cantare insieme il verso dell'introito: "Venite, adoriamo...".

Dobbiamo sottolineare qui due cose: Prima, che i termini "piccolo" e "grande" introito apparsesi nel 14° sec. perchè il primo ha perso gradualmente la sua originaria grandezza e il suo significato pratico si limita a indicare solo l'ingresso del Vangelo. Al contrario, mentre il secondo all'inizio aveva una forma semplice pian piano assunse una magnificenza e sublimità che tiene fino ad oggi. Secondo, che il piccolo introito, oltre il suo ruolo pratico, ha avuto dei significati teologici posteriori. Per es. san Germano di Costantinopoli dice che l'ingresso del Vangelo nel mondo rivela la presenza e l'ingresso del Figlio di Dio in questo mondo. Secondo san Massimo l'ingresso dei fedeli nel tempio significa il loro trasferimento dalla malvagità e dall'ignoranza alla virtù e alla conoscenza. Cabasilas, da parte sua, vede nel Vangelo Cristo stesso.

E si canta l'Isodikòn:¹

Venite, adoriamo e prostriamoci davanti a Cristo. O Figlio di Dio, ammirabile nei Santi (Se è Domenica, si dice: ...che sei risorto dai morti), salva noi che a te cantiamo: Alleluia.

Nelle feste del Signore si canta l'Isodikòn della Festa.

Quindi fatto un inchino profondo, entrano nel s. Vima attraverso le Porte regie, e il Diacono depone il s. Vangelo sopra la s. Mensa.

I Cantori dicono i consueti Tropari, mentre il Sacerdote recita la seguente preghiera.

INNO TRISAGIO

Preghiera dell'Inno Trisagio. Sommessamente.

Dio santo, che dimori nel santuario e sei lodato con l'inno trisagio dai Serafini e glorificato dai Cherubini e adorato da tutte le Potestà celesti: Tu, che dal nulla hai tratto all'essere tutte le cose, che hai creato l'uomo a tua immagine e somiglianza, adornandolo di tutti i tuoi doni ; Tu, che dà sapienza e prudenza a chi te ne chiede e non disprezzi il peccatore, ma hai istituito la penitenza a salvezza ; Tu, che hai reso noi, miseri e indegni tuoi servi, degni di stare anche in quest'ora dinanzi alla gloria del tuo santo altare e di offrirti l'adorazione e la glorificazione a te dovuta: Tu stesso, o Sovrano, accetta anche dalle labbra di noi peccatori l'inno trisagio, e volgi nella tua bontà lo sguardo su di noi. Perdonaci ogni colpa volontaria ed involontaria: santifica le anime nostre e i nostri corpi, e concedici di renderti santamente il culto tutti i giorni della nostra vita, per l'intercessione della santa Genitrice di Dio e di tutti i Santi, che sin dal principio dei secoli ti furono accetti.

Giunti i cantori all'ultimo Tropario, il Diacono, piegando la testa e tenendo l'Oràrion in mano con tre dita, dice al Sacerdote:

Benedici, signore, il tempo del Trisagion.

E il Sacerdote, segnandolo con la croce, dice a voce alta:

Poiché tu sei santo, o Dio nostro, e noi rendiamo gloria a te, Padre, Figlio e Spirito Santo, ora e sempre.

Il Diacono viene vicino alle s. Porte, e prosegue dicendo ad alta voce, rivolgendosi a quelli di fuori:

E nei secoli dei secoli.

¹ La parola Isodikon (Εισοδικόν) proviene dalla parola greca “είσοδος” che significa ingresso. Nel linguaggio liturgico indica il verso dal salmo della terza antifona, durante il quale si fa il piccolo introito. Si chiama così perchè mentre si canta questo verso, i sacerdoti con il Vangelo in mano entrano nel Vima.

Il Coro: Amen. E si canta l'inno trisagio.¹

Santo Dio, Santo Forte, Santo Immortale, abbi pietà di noi (tre volte).
Gloria al Padre, al Figlio e allo Spirito Santo, ora e sempre, e nei secoli dei secoli.
Amen.
Santo Immortale, abbi pietà di noi.

Il Diacono: Più forte!

Il Coro: Santo Dio, Santo Forte, Santo Immortale, abbi pietà di noi.

In alcune feste, invece del Trisagio, si canta:

Quanti siete stati battezzati in Cristo, di Cristo vi siete rivestiti. Alleluia.

**Nella terza Domenica della santa e grande Quaresima e nella festa dell'universale
Esaltazione della preziosa e vivificante Croce, si canta:**

Adoriamo la tua Croce, o Sovrano, e glorifichiamo la tua santa Risurrezione.

**Mentre si canta il Trisagio, anche il Sacerdote e il Diacono lo recitano,
accompagnandolo con tre inchini profondi davanti alla s. Mensa.**

Quindi il Diacono dice, rivolto al Sacerdote:

Comanda, signore.

Si recano al Trono. Nell'andare, il Sacerdote dice:

Benedetto colui che viene nel nome del Signore.

Il Diacono: Benedici, signore, la superna Cattedra.

Il Sacerdote: Benedetto sei Tu, sul trono di gloria del tuo regno, assiso sui Cherubini,
in ogni tempo, ora e sempre, e nei secoli dei secoli. Amen.

¹ Questo inno si chiama così perchè ripete tre volte la parola santo (ἅγιος). È di origine biblica e ispirata dall'inno che cantano gli angeli secondo Isaia (6,3): "Santo, santo, santo il Signore delle potenze" (Sabaoth) oppure secondo il Salmo di Davide (41, 3): "L'anima mia ha sete di Dio, del Dio vivente".

Il dialogo che segue tra il sacerdote e il diacono si riferisce alla benedizione della "sede in alto". Oggi sembra incoprensibile ma riecheggia una prassi liturgica, ormai abbandonata. Questo riferimento presuppone il posto (σύνθρονο) dietro l'altare, dove erano seduti i sacerdoti durante le letture. La "sede in alto" indica il trono vescovile, nel centro del σύνθρονο. Secondo le testimonianze antiche, da questo posto il vescovo dava la benedizione iniziale della liturgia.

LE LETTURE

Al termine del Trisagio, il Diacono si porta davanti alle Porte sante e dice:

Stiamo attenti!

Il Lettore recita i versetti del Prokìmenon.¹

Il Diacono: Sapienza!

Il Lettore dice il titolo della lezione dell'Apostolo.

Il Diacono: Siamo attenti.

Terminata la lettura del brano dell'Apostolo, il Sacerdote dice:

Pace a te, che hai letto.²

Mentre il Lettore canta l'Alleluia³ con i versetti, il Diacono, messo l'incenso nel turibolo, si avvicina al Sacerdote e ne riceve la benedizione. Tracciata la croce, incensa tutto intorno la s. Mensa, il Santuario, le sacre Icone ed il Sacerdote.

Il Sacerdote, stando davanti alla s. Mensa, dice sommessamente la seguente preghiera:

Preghiera prima del Vangelo

O Signore, amico degli uomini, fa risplendere nei nostri cuori la pura luce della tua divina conoscenza, e apri gli occhi della nostra mente all'intelligenza dei tuoi

¹ Il termine "prokìmenon" (Προκείμενον) proviene dal segnacaso temporale προ (prima) e la parola κείμενο (testo). All'inizio si cantava un Salmo intero che aveva funzione di introduzione o preparazione della comunità al contenuto del testo (κείμενο) biblico che seguiva. Oggi il "prokìmenon" non è più tutto il Salmo ma un verso di esso, spesso accompagnato dal primo. Per motivi di brevità, ormai il "prokìmenon" non si canta ma si legge.

² La benedizione del lettore da parte del sacerdote è un' elemento antico. Sotto la formulazione "Pace a te" apparve nel 12° sec. L'aggiunta "che hai letto" è posteriore.

³ Il canto dell' Alleluia non si riferisce al brano apostolico già letto, ma è una sorta di "Prokìmenon" del Vangelo. Commentando la liturgia, Teodoro di Andide dice che l' Alleluia è un saluto gioioso verso il Signore che sta venendo alla riunione dei suoi fedeli. Però, il canto dell' Alleluia ha anche uno scopo pratico: mentre si canta l' Alleluia, il sacerdote si prepara per la lettura del Vangelo, benedice il lettore e che va al pulpito. Inoltre, durante l'Alleluia si fa l'incensazione, in onore del Vangelo, il simbolo della presenza di Cristo. A proposito dell'incenso i Padri dicono che l'incensiere indica l'umanità di Cristo il fuoco la divinità, il fumo odorato il profumo dello Spirito santo".

insegnamenti evangelici. Infondi in noi il timore dei tuoi santi comandamenti, affinché, calpestati i desideri carnali, noi trascorriamo una vita spirituale, meditando ed operando tutto ciò che sia di tuo gradimento. Poiché tu sei la luce delle anime e dei corpi nostri, o Cristo Dio, e noi rendiamo gloria a te insieme con il tuo eterno Padre e il tuo Spirito santissimo, buono e vivificante, ora e sempre, e nei secoli dei secoli. Amen.

Il Diacono, deposto il turibolo, si accosta al Sacerdote e, piegando la testa, prende il s. vangelo dalle mani del Sacerdote e, tenendo l'Oràrion con la punta delle dita, dice:

Benedici, signore, colui che va ad annunciare il Vangelo del santo glorioso Apostolo ed Evangelista **N.** (**Matteo, o Marco, o Luca, o Giovanni**).

Il Sacerdote, segnandolo con la croce, dice:

Dio, per intercessione dell' Apostolo ed Evangelista **N.**, ti conceda di annunciare con grande efficacia la sua parola, in adempimento del Vangelo del suo diletto Figlio e Signore nostro, Gesù Cristo.

Il Diacono conclude: Amen. Quindi, facendo una metania, prende il vangelo e, preceduto dai cerofetari, esce dalle Porte Sante recandosi all'ambone o nel luogo stabilito.

Il Sacerdote, stando davanti alla s. Mensa, rivolto verso occidente, dice ad alta voce:

Sapienza! In piedi! Ascoltiamo il santo Vangelo. Pace a tutti.

Il Coro: E al tuo spirito.

Il Diacono: Lettura del santo Vangelo secondo **N.** (**Matteo, o Marco, o Luca, o Giovanni**).

Il Coro: Gloria a te, o Signore, gloria a te.

Il Sacerdote: Siamo attenti!

Terminato il Vangelo, il Coro dice: Gloria a te, o Signore, gloria a te.

Il Diacono si reca fino alle Porte sante e consegna al Sacerdote il s. Vangelo. Questi nel prenderlo dice al Diacono:

Pace a te, che hai annunciato la buona novella.

Baciando il s. Vangelo e tracciando con esso un segno di croce verso il popolo, lo depone sulla s. Mensa.

Nuovamente si chiudono le Porte sante.

Il Diacono, stando al suo consueto posto, dice la grande Litania, mentre i due Cori cantano, alternativamente, con ogni devozione: Kyrie, eleison (tre volte).

Diciamo tutti con tutta l'anima, e con tutta la nostra mente diciamo:

Signore onnipotente, Dio dei Padri nostri, ti preghiamo, esaudiscici ed abbi pietà.

Abbi pietà di noi, o Dio, secondo la tua grande misericordia; noi ti preghiamo, esaudiscici ed abbi pietà.

SUPPLICA INTENSA¹

Preghiera della grande supplica. Sommessamente.

Signore, nostro Dio, accetta dai tuoi servi questa insistente supplica ed abbi pietà di noi secondo l'abbondanza della tua misericordia, e fa discendere i tuoi benefici su di noi e su tutto il tuo popolo, che da te attende copiosa misericordia.

Preghiamo ancora per il nostro beatissimo Patriarca **N.** (o per il nostro piissimo Metropolita, o Arcivescovo, o Vescovo) e per il venerato presbiterio.

Preghiamo per i nostri fratelli, sacerdoti, ieromonaci, diaconi, ierodiaconi e monaci, e per tutti i nostri fratelli in Cristo.

Preghiamo ancora per implorare sui servi di Dio, che dimorano in questa città (o paese) (o sui fratelli di questo santo monastero) misericordia, vita, pace, sanità, salvezza, protezione, perdono e remissione dei peccati.

Preghiamo ancora per i beati e indimenticabili fondatori di questa santa chiesa (o monastero), e per tutti i padri e fratelli nostri defunti, che qui piamente riposano, e per gli ortodossi di tutto il mondo.

Preghiamo ancora per coloro che presentano offerte e operano il bene in questo santo e venerato tempio, e per coloro che qui prestano servizio e cantano, e per tutto il popolo qui presente che da te attende grande e copiosa misericordia.

A voce alta: Poiché tu sei Dio misericordioso e amico degli uomini, e noi rendiamo gloria a te: Padre, Figlio e Spirito Santo, ora e sempre, e nei secoli dei secoli.

Il Coro: Amen.

¹ Questa supplica si chiama “εκτενής” (completa e/o grande). I fedeli partecipano ad essa in un modo più spirituale e intenso “con tutta la loro mente”. Questo è sottolineato anche dal triplice “Kyrie eleison” che segue ogni supplica. All’inizio, i fedeli esprimevano la loro spiritualità elevando le mani.

Il contenuto dell’orazione manifesta l’interesse universale della Chiesa che prega per tutti, i vivi e i morti, i presenti e gli assenti. Dopo l’ascolto della parola di Dio e mentre si procede verso l’insondabile sacramento dell’eucaristia, questo è forse il momento più adeguato per una intensa richiesta della misericordia divina.

Il Diacono dice, mentre i cori rispondono, alternativamente: Kyrie, eleison.

COLLETTA PER I CATECUMENI E LORO RINVIO¹

Catecumeni, pregate il Signore.

Fedeli, preghiamo per i catecumeni.

Affinché il Signore abbia misericordia di loro.

Li istruisca nella parola della verità.

Riveli loro il Vangelo della giustizia.

Li unisca alla sua santa Chiesa, cattolica e apostolica.

Salvali, abbi pietà di loro, soccorrili e custodiscili, o Dio, con la tua grazia.

Catecumeni, chinate il vostro capo al Signore.

Il Coro: A te, o Signore.

Preghiera dei catecumeni, detta sommestamente dal Sacerdote, prima di dispiegare l'Iletòn:

Signore, Dio nostro, che abiti nel più alto dei cieli e riguardi alle più umili creature, che per la salute del genere umano mandasti l'unigenito tuo Figlio e Dio, il nostro Signore Gesù Cristo, rivolgi lo sguardo sui tuoi servi catecumeni, che a te hanno chinato il loro capo, e rendili degni, nel tempo propizio, del lavacro della rigenerazione, della remissione dei peccati e della veste dell'incorruttibilità ; uniscili alla tua santa Chiesa, cattolica ed apostolica, e annoverali tra l'eletto tuo gregge.

Nella Divina Liturgia di San Basilio:

Signore, Dio nostro, Tu abiti nei cieli e guardi su tutte le tue opere: guarda sui tuoi servi i Catecumeni, che hanno chinato il collo al tuo cospetto, e da' loro il tuo giogo agevole; rendili membra onorate della tua santa Chiesa e consenti loro il lavacro della rigenerazione, la remissione dei peccati e la veste dell'incorruttibilità, per la conoscenza di te, nostro vero Dio.

¹ Adesso i fedeli pregano per i catecumeni, cioè coloro che si stavano preparando con la catechesi per essere battezzati, prima ovviamente della pratica del battesimo dei bambini. I catecumeni erano presenti nella liturgia fino a questo momento e dopo se ne andavano. Queste preghiere della Chiesa per i suoi membri futuri adesso sembrano passate. Però la Chiesa non cessa di pregare per tutti quelli che non sono ancora incorporati in essa, come per esempio i bambini non battezzati e coloro che ascoltano la parola di Dio e stanno per diventare cristiani.

A voce alta: Affinché, insieme con noi, anch'essi glorifichino l'onorabilissimo e magnifico tuo nome, Padre, Figlio e Spirito Santo, ora e sempre, e nei secoli dei secoli.

Il Coro: Amìn.

Il Sacerdote dispiega l'Iletòn.

Il Diacono: Catecumeni, uscite tutti! Catecumeni, uscite! Tutti voi catecumeni, uscite! Non rimanga nessun catecumeno. Tutti noi fedeli, ancora preghiamo in pace il Signore.

Il Coro: Kyrie, eleison.

Soccorrici, salvaci, abbi pietà di noi e custodiscici, o Dio, con la tua grazia.

Il Coro: Kyrie, eleison.

Sapienza!

PRIMA ORAZIONE PER I FEDELI¹

Prima preghiera dei fedeli, detta sommessamente dal Sacerdote, dopo aver dispiegato l'Iletòn:

Rendiamo grazie a Te, o Dio delle Potestà, che ci degni del favore di stare anche ora davanti al tuo santo altare e d'implorare prostrati le tue misericordie per i nostri peccati e per le mancanze del popolo. Accogli, o Dio, la nostra preghiera. Rendici degni di offrirti preci, suppliche e sacrifici incruenti per tutto il tuo popolo ; e rendi capaci noi, ai quali hai affidato questo tuo ministero per la potenza dello Spirito Santo, d'invocarti in ogni tempo ed in ogni luogo, senza condanna e senza colpa con la pura testimonianza della nostra coscienza: ascoltaci e sii a noi propizio nell'immensa tua bontà.

Nella Divina Liturgia di San Basilio:

S. Tu, Signore, ci hai rivelato questo grande mistero di salvezza; ci hai consentito, miseri e indegni tuoi servi quali siamo, di divenire officianti del tuo santo Altare; rendici Tu capaci di questo servizio con la potenza del tuo santo Spirito per farti porgere l'immolazione di lode mentre stiamo senza condanna a cospetto della tua gloria; sei Tu infatti Colui che opera tutto in tutti. Concedi, Signore, che per condono dei nostri peccati e delle disconoscenze del popolo gradita sia la nostra immolazione, e benaccetta al tuo

¹ Adesso nella chiesa sono rimasti solo i fedeli, cioè i battezzati, quelli che confessano un'unica fede. Alcuni studiosi dividono la liturgia in due parti: la parte dei catecumeni e quella dei fedeli. Altri qualificano la prima parte come liturgia del Verbo o celebrazione del Vangelo o parte educativa, e la seconda anafora o sacrificio. San Nicola Cabasilas non riconosce tali divisioni. Al contrario, vede nella liturgia un'immagine dell' economia divina. Tutta la mistagogia è come un corpo unitario e indiviso, che conserva dall'inizio fino alla fine l'armonia e l'integrità.

Dal contenuto delle preghiere risulta che si tratta di una preparazione sia del sacerdote che dei fedeli per partecipare all'eucaristia.

cospetto.

A voce alta: Poiché ogni gloria, onore, e adorazione si addice a Te: Padre, Figlio e Spirito Santo, ora e sempre, e nei secoli dei secoli.

Il Coro: Amen.

Il Diacono: Ancora preghiamo in pace il Signore.

Il Coro: Kyrie, eleison.

Soccorrici, salvaci, abbi pietà di noi e custodiscici, o Dio, con la tua grazia.

Il Coro: Kyrie, eleison.

Sapienza!

Seconda Preghiera dei fedeli, detta sommestamente dal Sacerdote:

Di nuovo e più volte ci prostriamo dinanzi a te e ti preghiamo, o buono e amico degli uomini, affinché Tu, riguardando benigno alla nostra preghiera, purifichi le anime nostre e i nostri corpi da ogni impurità della carne e dello spirito, e ci conceda di stare, liberi da colpa e da condanna, davanti al tuo santo altare. Dona, o Dio, anche a quelli che pregano con noi il progresso nella vita, nella fede e nell'intelligenza spirituale. Concedi loro che ti servano sempre con timore ed amore, e partecipino senza colpa e senza condanna ai tuoi santi misteri e siano resi degni del tuo celeste regno.

Nella Divina Liturgia di San Basilio:

S. O Dio, Tu hai visitato in misericordia e indulgenze la nostra umiltà, Tu ci hai fatto stare, noi miseri, peccatori e indegni tuoi servi, a cospetto della tua gloria per farci officiare al tuo santo Altare: fortificaci Tu con la potenza del tuo santo Spirito in questo servizio e dacci parola all'aprir bocca per invocare la grazia del tuo santo Spirito sui Doni prossimi ad essere presentati.

A voce alta: Affinché, custoditi sempre dalla tua potenza, rendiamo gloria a Te: Padre, Figlio e Spirito Santo, ora e sempre, e nei secoli dei secoli.

Il Coro: Amen.

GRANDE INGRESSO¹

¹ Questa parte della liturgia si chiama anche “προσκομιδή”, perchè inizialmente a questo punto si preparavano i doni, cioè si faceva l’ufficio della “πρόθεση”. Per motivi pratici, però, questo ufficio è stato spostato prima della liturgia. Si chiama “grande ingresso” in contrasto con il “piccolo” di cui abbiamo parlato sopra.

Il Diacono entra nel sacro vima per il lato Nord e si aprono le sante Porte.

Il primo Coro incomincia a cantare lentamente e melodiosamente l'Inno Cherubico:¹

Noi che misticamente raffiguriamo i Cherubini, e alla Trinità vivificante cantiamo l'inno trisagio, deponiamo ogni mondana preoccupazione.

Mentre si canta l'Inno Cherubico, il Sacerdote dice sommessamente la seguente preghiera.

Preghiera dell'Inno Cherubico²

In pratica, questo ingresso significa il trasferimento dei doni dalla “πρόθεση”, cioè da quel posto del vima dove si celebra l'ufficio omonimo, sull'altare. Questo trasferimento inizialmente era un'azione molto semplice, esercitata dai diaconi. Dal 6° secolo però il trasferimento divenne più solenne e magnifico: basti pensare che a questo prendevano parte non solo i sacerdoti ma l'imperatore stesso. A causa di questa solennità si deve anche l'aggettivo “grande”. La distinzione tra l'ingresso piccolo e quello grande si trova già nel 14° secolo.

¹ L'inno cherubico è inserito nella liturgia nel 6° secolo, per allungare il tempo della preparazione del sacerdote in vista dell'ingresso. Mentre si canta l'inno, il sacerdote legge la preghiera dell'ingresso, incensa, si lava le mani e chiede il perdono del popolo.

L'inno all'inizio si cantava tre volte ed era ispirato dal Salmo 23. “La terra è del Signore...”, nel quale c'è il verso “Sollevate, porte, i vostri frontali, alzatevi, porte antiche, ed entri il re della gloria” (verso 7). Questo salmo è il più antico inno cherubico. Oltre la sua funzione pratica, l'inno prepara i fedeli ad accogliere il re della gloria. Dal punto di vista teologico ed ermeneutico, il trasferimento dei doni è simbolo del cammino di Cristo verso la Passione. Di conseguenza, anche la posizione dei fedeli dev'essere analoga in vista del re glorioso. Cristo viene per sacrificarsi, accompagnato dalle schiere angeliche. I fedeli simbolizzano gli angeli e perciò devono abbandonare ogni pensiero mondano e accoglierlo.

² Questa preghiera si riferisce al sacerdote perciò si legge sommessamente. Si rivolge a Cristo e non a Dio Padre. Proviene dalla liturgia alessandrina di san Gregorio (verso l'8° secolo).

Dal punto di vista teologico, molto significativa è la frase “Tu infatti, o Cristo Dio nostro, sei l'offerente e l'offerto”, che sembra riassumere tutta la teologia sul sacerdozio di Cristo. Nella liturgia, Gesù Cristo è il sacerdote che celebra e nello stesso tempo è l'agnello che viene sacrificato, per di più volontariamente.

Nella processione che si svolge durante il canto dell'inno cherubico, i sacerdoti e i diaconi portano i doni. Il diacono il vassoio con l'agnello e i sacerdoti il Calice con il sangue. Originariamente, la litania si faceva in silenzio. Poi, nel 12° sec. è stata aggiunta la frase che si canta oggi. La processione, dopo essere passata tra il popolo, si conclude davanti all'altare. I doni vengono coperti con un pezzo di stoffa, che si chiama ἀέρας (aria).

Nessuno che sia schiavo di desideri e di passioni carnali è degno di presentarsi o di avvicinarsi o di offrire sacrifici a Te, Re della gloria, poiché il servire Te è cosa grande e tremenda anche per le stesse Potenze celesti. Tuttavia, per l'ineffabile e immenso tuo amore per gli uomini, ti sei fatto uomo senza alcun mutamento e sei stato costituito nostro sommo Sacerdote, e, quale Signore dell'universo, ci hai affidato il ministero di questo liturgico ed incruento sacrificio. Tu solo infatti, o Signore Dio nostro, imperi sovrano sulle creature celesti e terrestri, tu che siedi su un trono di Cherubini, Tu che sei Signore dei Serafini e Re di Israele, Tu che solo sei santo e dimori nel santuario. Supplico dunque Te, che solo sei buono e pronto ad esaudire: volgi il tuo sguardo su di me peccatore e inutile tuo servo, e purifica la mia anima e il mio cuore da una coscienza cattiva ; e, per la potenza del tuo Santo Spirito, fa che io, rivestito della grazia del sacerdozio, possa stare dinanzi a questa tua sacra mensa e consacrare il tuo corpo santo ed immacolato e il sangue tuo prezioso. A Te mi appresso, inchino il capo e ti prego: non distogliere da me il tuo volto e non mi respingere dal numero dei tuoi servi, ma concedi che io, peccatore e indegno tuo servo, ti offra questi doni. Tu infatti, o Cristo Dio nostro, sei l'offerente e l'offerta, sei colui che riceve i doni e che in dono ti dai, e noi ti rendiamo gloria insieme con il tuo Padre senza principio, e il santissimo, buono e vivificante tuo Spirito, ora e sempre, e nei secoli dei secoli. Amen.

Durante il canto dell'Inno Cherubico, il Diacono, preso il turibolo, vi mette l'incenso e, tracciata una croce, si avvicina al Sacerdote. Presane la benedizione, incensa intorno la s. Mensa, tutto il Santuario, il Sacerdote, infine le sacre Icone e tutto il popolo. Recita il salmo 50 e i tropari penitenziali a sua scelta. Rientrato nel santuario, depone il turibolo.

Quindi il Sacerdote e il Diacono recitano l'Inno Cherubico davanti alla s. Mensa.

Il Sacerdote: Noi che misticamente raffiguriamo i Cherubini, e alla Trinità vivificante cantiamo l'inno trisagio, deponiamo ogni mondana preoccupazione.

Il Diacono: Affinché possiamo accogliere il Re dell'universo, scortato invisibilmente dalle angeliche schiere. **Alleluia, alleluia, alleluia.**

Baciano poi la s. Mensa e, fatto un nuovo inchino profondo, rivolti al popolo chinano le loro teste. E così, precedendo il Diacono, vanno alla Pròtesi (altare della Presentazione). Il Diacono incensa i s. Doni recitando tra se tre volte: O Dio, sii propizio a me peccatore e abbi pietà di me. Dice poi, rivolto al Sacerdote: Eleva, o signore. Il Sacerdote prende l'Air e ponendolo sulle spalle del Diacono, dice:

Elevate le vostre mani verso le cose sante e benedite il Signore.

Quindi preso il s. Disco, ricoperto dal velo, lo pone sulla testa del Diacono con ogni attenzione e riverenza ; il Diacono regge con un dito anche il turibolo. Il Sacerdote prende il s. Calice tra le mani. Escono per il lato Nord, preceduti dai ceroferari. Girano processionalmente nel Tempio, facendo il grande Introito e dicendo:

Dopo il grande ingresso in molte chiese si chiude la Porta Bella, che adesso simbolizza la tomba chiusa di Cristo. Al Monte Athos la Porta rimane chiusa fino al momento della comunione.

Il Signore Dio si ricordi di tutti noi nel suo regno in ogni tempo, ora e sempre, e nei secoli dei secoli.

Il Coro: Amen.

Il Coro, completa l'Inno Cherubico:

Affinché possiamo accogliere il Re dell'universo, scortato invisibilmente dalle angeliche schiere. Alleluia, alleluia, alleluia.

Il Diacono, entrando per le s. Porte, si ferma sulla destra e, mentre il Sacerdote sta per entrare, gli dice:

Il Signore Dio si ricordi del tuo sacerdozio nel suo regno in ogni tempo, ora e sempre, e nei secoli dei secoli.

Ed il Sacerdote a lui:

Il Signore Dio si ricordi del tuo diaconato (o ierodiaconato) nel suo regno, ora e sempre, e nei secoli dei secoli.

Il Sacerdote depone il s. Calice sulla sacra Mensa e, preso il s. Disco dalla testa del Diacono, lo colloca sul lato destro della Mensa.

Nuovamente si chiudono le s. Porte e la tenda.

Il Sacerdote quindi, tolti i veli dal s. Disco e dal s. Calice, li colloca in un canto della s. Mensa. Prende poi l'Air dalle spalle del Diacono, e, incensatolo, ricopre i s. Doni, dicendo:

Giuseppe d'Arimatea, deposto dalla croce l'intemerato tuo corpo, lo involse in una candida sindone con aromi e, resigli i funebri onori, lo pose in un sepolcro nuovo.

Prende il turibolo dalle mani del Diacono e incensa i s. Doni tre volte, dicendo:

Allora offeriranno vitelli sul tuo altare (tre volte).

Restituito il turibolo, abbassa il Felònion e, chinata la testa, dice al Diacono:

Ricordati di me, fratello e concelebante.

Ed il Diacono a lui:

Il Signore Dio si ricordi del tuo sacerdozio nel suo regno.

E il Sacerdote al Diacono:

Prega per me, o mio concelebante.

Il Diacono: Lo Spirito Santo discenderà su di te e la potenza dell'Altissimo ti adombrerà.

Il Sacerdote: Lo stesso Spirito concelebrerà con noi tutti i giorni di nostra vita.

Il Diacono, chinando anche egli il capo mentre regge l'Oràrion con tre dita della destra, dice al Sacerdote:

Ricordati di me, signore santo.

Il Sacerdote: Il Signore Dio si ricordi di te nel suo regno in ogni tempo, ora e sempre, e nei secoli dei secoli.

SUPPLICHE¹

Il Diacono, detto Amen, bacia la destra del Sacerdote ed esce. Dal posto consueto, dice:

Compriamo la nostra preghiera al Signore.

I Cori alternativamente: Kyrie, eleison.

Per i preziosi doni offerti, preghiamo il Signore.

Per questa santa dimora, e per coloro che vi entrano con fede, pietà e timor di Dio, preghiamo il Signore.

Per essere liberati da ogni afflizione, flagello, pericolo e necessità, preghiamo il Signore.

Soccorrici, salvaci, abbi pietà di noi e custodiscici, o Dio, con la tua grazia.

Il Coro: Kyrie, eleison.

Chiediamo al Signore che l'intero giorno sia perfetto, santo, tranquillo e senza peccato.

I Cori alternativamente: Concedi, o Signore.

Chiediamo al Signore un angelo di pace, guida fedele, custode delle anime nostre e dei nostri corpi.

Chiediamo al Signore la remissione e il perdono dei nostri peccati e delle nostre colpe.

Chiediamo al Signore ogni bene, utile alle anime nostre, e la pace per il mondo.

¹ Questa seria di suppliche si chiama “πληρωτικά” dal verbo “πληρώ” che significa “completare” o “integrare”, perchè completa l’orazione εκτενης, prima dell’ingresso. Le prime avevano un carattere universale, mentre queste sono più personali. Si riferiscono alla vita spirituale del fedele.

Chiediamo al Signore la grazia di trascorrere il resto della nostra vita nella pace e nella penitenza.

Chiediamo una morte cristiana, serena, senza dolore e senza rimorso, e una valida difesa dinanzi al tremendo tribunale di Cristo.

Facendo memoria della tuttasanta, immacolata, benedetta, gloriosa Signora nostra, Genitrice di Dio e sempre vergine Maria, insieme con tutti i Santi, raccomandiamo noi stessi, gli uni gli altri, e tutta la nostra vita a Cristo Dio.

Il Coro: A te, o Signore.

Preghiera dell'Offerta¹, detta sommessamente dal Sacerdote, dopo la deposizione dei Doni divini sulla s. Mensa:

Signore, Dio onnipotente, tu che solo sei santo e accetti il sacrificio di lode da coloro che t'invocano con tutto il cuore, accogli anche la preghiera di noi peccatori, e fa che giunga al tuo santo altare. Rendici atti ad offrirti doni e sacrifici spirituali per i nostri peccati e per le mancanze del popolo. Dégnati di farci trovare grazia al tuo cospetto, affinché ti sia accetto il nostro sacrificio, e lo Spirito buono della tua grazia scenda su di noi, su questi doni qui presenti e su tutto il tuo popolo.

Nella Divina Liturgia di San Basilio :

Signore, Dio nostro, Tu ci hai creati e condotti a questa vita, ci hai indicato le vie della salvezza, ci hai fatto grazia di rivelarci i misteri celesti: sei Tu Colui che ci hai posto a questo servizio nella potenza del tuo Spirito santo. Da' allora il Beneplacito, Signore, di farci divenire ministri della tuo nuovo Patto e officianti dei tuoi santi Misteri; ora che ci appressiamo al tuo santo Altare accogliaci secondo la moltitudine delle tue misericordie, per consentirci di offrirti questa immolazione razionale e incruenta per i nostri peccati e per le disconoscenze del popolo; accettala sul tuo Altare santo, oltre i cieli e intellettuale in odore di fragranza, e rimandaci a tua volta la grazia del tuo santo Spirito. Guarda su di noi, o Dio, considera il nostro culto e accettalo, come hai accettato i doni di Abele, le immolazioni di Noè, gli olocausti di Abramo, gli atti sacerdotali di Mosè e Aronne, le pacificazioni di Samuele; come hai accettato dai tuoi santi Apostoli questo culto vero, così anche dalle nostre mani di peccatori accetta questi Doni nella tua soavità, Signore, per farci trovare, consentiti di officiare senza biasimo al tuo santo Altare, la mercede di quei fedeli e sagaci Economi nel giorno tremendo della tua giusta ricompensa.

Il Sacerdote, a voce alta: Per la misericordia del tuo unigenito Figlio, con il quale sei benedetto insieme con il santissimo, buono e vivificante tuo Spirito, ora e sempre, e nei secoli dei secoli.

Il Coro: Amen.

BACIO-SIMBOLO

¹ Si chiama preghiera dell'Offerta perchè i doni sono già offerti e depositati sull'altare. Cioè sono già distinti dal loro uso comune e consacrati a Dio. È una preghiera che il sacerdote volge a Dio, affinché sia reso degno di offrire il sacrificio. Inoltre, chiede a Dio di accettare il sacrificio e d'inviare lo Spirito sui doni e su tutto il popolo credente.

Il Sacerdote: Pace a tutti.

Il Coro: E al tuo spirito.

Il Diacono: Amiamoci¹ gli uni gli altri, affinché in unità di spirito, professiamo la nostra fede.

Il Coro: Nel Padre, nel Figlio e nello Spirito Santo: Trinità consustanziale e indivisibile.

Il Sacerdote fa tre inchini e dice sommessamente:

Ti amerò, o Signore, mia forza ; il Signore è mio sostegno, mio rifugio e mio liberatore.

Bacia quindi i s. Doni, così come sono ricoperti, prima il s. Disco, poi il s. Calice e la s. Mensa davanti a Lui. Parimenti anche il Diacono fa tre inchini profondi, nel luogo dove sta, e bacia il suo Oràrion dove è il segno della croce e poi dice a voce alta:

Le porte! Le porte! Con sapienza stiamo attenti.²

Si apre la tenda.

Il Sacerdote, sollevando l'Air e dispiegandolo sopra i Doni, lo agita.

Il popolo, o, com'è d'uso, colui che presiede, recita:³

¹ L'amore reciproco manifestato dal bacio della pace e dell'amore è un'esperienza liturgica antichissima, che rimanda alla prassi della Chiesa primitiva, come dimostra il comandamento paolino: "Salutatevi a vicenda con il bacio santo" (1 Cor 16, 20). Allora i chierici si baciavano tra di loro e tutti il vescovo. Poi, il gesto veniva compiuto anche dal popolo. Adesso, si baciano solo i sacerdoti. Questo gesto ha un profondo significato teologico. È basato sulle parole di Cristo, secondo le quali non possiamo offrire i nostri doni a Dio, se prima non ci siamo riconciliati con i nostri fratelli. Questo spirito cristiano passa nel culto e diventa una esperienza liturgica. Non è più un gesto formale e simbolico, ma una prova della attuazione, della comunione e dell'unità della Chiesa come corpo di Cristo. È dono dello Spirito Santo e pregustazione dell'unità e dell'amore del futuro Regno di Dio.

² La frase si rivolge a coloro che custodivano le porte del tempio, per proibire l'ingresso di chi non era iniziato nella fede.

³ Il credo è stato inserito nella liturgia nel 6° secolo. Si tratta di una sintesi della fede della Chiesa. La sua incorporazione nella liturgia indica che l'unità nella fede è possibile solo nell'eucaristia, dove si celebra il sacramento della nostra fede, il mistero della santissima Trinità.

Credo in un solo Dio Padre, onnipotente Creatore del cielo e della terra, di tutte le cose visibili e invisibili. E in un solo Signore, Gesù Cristo, unigenito Figlio di Dio, nato dal Padre prima di tutti i secoli; Luce da Luce, Dio vero da Dio vero; generato, non creato; consustanziale al Padre; per mezzo di lui tutte le cose sono state create. Per noi uomini e per la nostra salvezza discese dal cielo; e per opera dello Spirito Santo si è incarnato nel seno della vergine Maria e si è fatto uomo. Fu pure crocifisso per noi sotto Ponzio Pilato, e patì e fu sepolto e il terzo giorno è risuscitato, secondo le Scritture. È salito al cielo e siede alla destra del Padre. E di nuovo verrà, nella gloria, per giudicare i vivi e i morti: e il suo regno non avrà fine. E nello Spirito Santo, che è Signore e dà la vita, e procede dal Padre e con il Padre e il Figlio è adorato e glorificato: e ha parlato per mezzo dei profeti. In una, santa, cattolica e apostolica Chiesa. Professo un solo battesimo per il perdono dei peccati. Aspetto la resurrezione dei morti e la vita dell'era ventura. Amen.

ANAFORA¹

¹ L'Anafora è la parte essenziale della Liturgia. Tutto ciò che precede non è che una preparazione graduale che conduce all' Anafora. La parola αναφορά proviene dal verbo αναφέρω che significa riferirsi. Quindi si tratta di un sacrificio che riguarda Dio. I doni non sono portati solo sull'altare terrestre per essere sacrificati ma si elevano all'altare celeste. Laddove assistono "migliaia di arcangeli e miriadi di angeli".

La santa Offerta regolarmente comincia con la frase "È degno e giusto..." fino alla frase "E le misericordie del grande Dio e Salvatore nostro Gesù Cristo siano con tutti voi." (prima del Padre nostro). In questa parte della liturgia si possono distinguere gli elementi seguenti: 1) la preghiera eucaristica con l'inno "Santo, santo, santo...". 2) Il ricordo della economia divina e dell'ultima cena con le parole istitutive del sacramento. 3) l'invocazione dello Spirito Santo per la consacrazione dei doni. 4) I Dittici, cioè la commemorazione e la supplica per tutti, vivi e defunti, per la chiesa militante e quella trionfante.

San Nicolaos Cabasilas scrive che la frase "Stiamo con devozione", significa la solidità nella fede e la confessione di fede fatta poco prima. Perché non sono pochi quelli che mettono in dubbio l'autenticità della fede. Secondo altri teologi, la stessa frase si riferisce a quello che sta per succedere, cioè al sacrificio del Signore. Dunque dobbiamo essere in uno stato psicologico e spirituale che ci permetterà di celebrare il sacramento con pace. Cioè in uno stato di riconciliazione con Dio, con noi stessi e con il prossimo. Così saremo in grado di guardare la risurrezione del Signore e riempirci di gioia. La risposta del popolo "Offerta di pace", secondo Cabasilas, significa che noi offriamo non solo con pace ma la pace stessa. La pietà, cioè la l'amore, è prodotto della vera pace.

Il dialogo che segue tra il sacerdote e il popolo è una pratica molto antica che si trova in tutte le liturgie, con sottili variazioni. È un dialogo vivace, espressivo e il suo contenuto è molto ricco. Inoltre questo dialogo rende palese il ruolo e la posizione importante del laicato nella liturgia. Il dialogo comincia con la frase "La grazia del Signore nostro Gesù Cristo...". Questa benedizione, secondo Cabasilas,

Il Diacono: Stiamo con devozione, stiamo con timore attenti ad offrire in pace la santa oblazione.

Il Coro: Offerta di pace, sacrificio di lode.

Il Diacono fa un inchino profondo ed entra nel s. vima per il lato Sud.

Il Sacerdote, tolto l'Air dai santi Doni, lo depone in disparte; poi si rivolge al popolo e dice a voce alta:

La grazia del nostro Signore Gesù Cristo, l'amore di Dio Padre e la comunione dello Spirito Santo siano con tutti voi (e benedice il popolo).

Il Coro: E con il tuo spirito.

Il Sacerdote, alzando le mani, prosegue ad alta voce:

Innalziamo i nostri cuori.

Il Coro: Sono rivolti al Signore.

Il Sacerdote, volgendosi verso oriente, dice:

Rendiamo grazie al Signore.

Il Coro: È cosa buona e giusta adorare il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo: Trinità consustanziale e indivisibile.

Mentre il Diacono agita con devozione il Ripidio sopra i sacri Doni, il Sacerdote prega sommestamente:

È degno e giusto celebrarti, benedirti, lodarti, ringraziarti, adorarti in ogni luogo del tuo dominio. Poiché tu sei il Dio ineffabile, inconcepibile, invisibile, incomprendibile, sempre esistente e sempre lo stesso: Tu e il tuo unigenito Figlio e il tuo Santo Spirito. Tu dal nulla ci hai tratti all'esistenza e, caduti, ci hai rialzati; e nulla hai tralasciato di fare fino a ricondurci al cielo e a donarci il futuro tuo regno. Per tutti questi beni rendiamo grazie a te, all'unigenito tuo Figlio e al tuo Santo Spirito, per tutti i benefici a noi fatti che conosciamo e che non conosciamo, palesi ed occulti. Ti rendiamo grazie altresì per questo sacrificio, che ti sei degnato di ricevere dalle nostre mani, sebbene ti stiano dinanzi migliaia di Arcangeli e miriadi di Angeli, i Cherubini e i Serafini dalle sei ali e dai molti occhi, sublimi, alati,

coltiva dentro di noi i beni provenienti dalla Trinità: la grazia dal Figlio, l'amore dal Padre e la comunione dallo Spirito. Poi, il sacerdote esorta: "Innalziamo i nostri cuori". È il momento in cui dobbiamo elevare il nostro cuore e tutto il nostro essere a Dio. Il dialogo conclude con l'esortazione "Rendiamo grazie al Signore". Il ringraziamento è l'effetto naturale di questo clima di tensione spirituale e della convinzione che il nostro cuore, libero dalle cose terrestri, si trova accanto a Cristo. Se tutti sono d'accordo che questo "è degno e giusto", il sacerdote offre il ringraziamento a Dio.

Nella Divina Liturgia di San Basilio:

S. Esistente, Signore, Dio Padre onnipotente e adorato, degno è davvero, giusto e congruo alla magnificenza della tua santità lodare, inneggiare, benedire, adorare, render grazie, glorificare in te l'unico Dio realmente esistente, e offrirti con cuore contrito e spirito di umiltà questo nostro culto razionale, poiché sei Tu che ci fai grazia di conoscere la tua verità. E chi è in grado di riferire le tue opere potenti, far udire tutte le tue lodi e narrare tutte le tue meraviglie in ogni istante? O Sovrano dell'universo, Signore di cielo e terra e di ogni creatura percepita e non percepita, Tu che siedi sul trono di gloria e guardi sugli abissi, aprimordio, invisibile, incomprendibile, incircoscritto, Tu sei il Padre del Signore nostro Gesù Cristo, gran Dio e Salvatore, speranza nostra; Egli è l'icone della tua bontà, sigillo pari al modello, in se stesso rivelante te, il Padre; è Verbo vivente, Dio vero, Sapienza da prima dei secoli; è Vita, Santificazione, Potenza, Luce vera; da lui lo Spirito santo si è manifestato Spirito della Verità, Carisma dell'adozione, Pegno della futura eredità, Primizia dei beni eterni, Forza vivifica, Fonte della santità; ogni creatura razionale e intelligente, ricevendo da lui vigore, ti serve e ti innalza il perpetuo canto di gloria, poiché tutte le realtà ti sono servitrici. Te infatti lodano gli Angeli, gli Arcangeli, i Troni, le Dominazioni, i Principati, le Virtù, le Potenze e i Cherubini dai molti occhi. Te assistono tutt'intorno i Serafini, sei ali l'uno e sei ali l'altro: con due coprono il volto, con due i piedi e con due volano; gridano l'uno e all'altro con labbra inesauste e con canti di gloria mai silenti.

Prosegue quindi ad alta voce:

i quali cantano l'inno della vittoria, esclamando e a gran voce dicendo¹:

In questo momento il Diacono prende l'Asterisco dal s. Disco, traccia sopra di esso un segno di croce e, baciandolo, lo pone in disparte.

Il Coro: Santo, Santo, Santo, il Signore dell'universo: il cielo e la terra sono pieni della tua gloria. Osanna nell'alto dei cieli. Benedetto colui che viene nel nome del Signore. Osanna nell'alto dei cieli.

Il Sacerdote prega sommessamente:

¹ La preghiera della santa Anafora comincia con un ringraziamento a Dio Padre per tutti i beni visibili e invisibili da Lui concessi a noi, perchè ci ha creato e ci ha vivificato dopo la nostra caduta donandoci il regno futuro. Inoltre, perchè ci rende capaci di celebrare la liturgia. L'Anafora eucaristica continua con la frase del sacerdote che ci esorta a cantare l'inno di vittoria "Santo, santo, santo...". Questo inno ha origine biblica. Si tratta dell'inno di dossologia degli angeli, secondo la descrizione di Isaia e di quello che si cantava mentre Gesù Cristo entrava a Gerusalemme. Queste due parti formano una sola voce liturgica che si trova nella maggioranza delle liturgie antiche. Secondo san Massimo il Confessore, la triplice esclamazione di Santo, contenuta nell'innologia sacra da parte del popolo, indica l'unione e l'uguaglianza dei fedeli con le forze angeliche, che sarà palese nel futuro. I due mondi, l'umano e l'angelico sono uniti per offrire la lode a Dio. Noi esaltiamo il Dio trino come fanno gli angeli, e nello stesso tempo accogliamo trionfalmente colui che viene volontariamente per sacrificarsi.

Noi pure, o Signore, amico degli uomini, con queste beate Potenze esclamiamo e diciamo: Sei santo, tutto santo, Tu e il tuo unigenito Figlio e il tuo Santo Spirito. Sei santo, tutto santo e magnifica è la tua gloria. Tu hai amato il mondo a tal segno da dare l'unigenito tuo Figlio, affinché chiunque crede in Lui non perisca, ma abbia la vita eterna. Egli, compiendo con la sua venuta tutta l'economia di salvezza a nostro favore, nella notte in cui veniva tradito, o, piuttosto, consegnava se stesso per la vita del mondo, prese il pane nelle sue mani sante, innocenti e immacolate, e, dopo aver rese grazie, lo benedisse (e benedice), lo santificò, lo spezzò e lo diede ai suoi santi discepoli e apostoli, dicendo:

Il Sacerdote, a capo chino, alzando con riverenza la destra, mentre il Diacono indica il s. Disco e regge l'Oràrion con tre dita della destra:

Prendete, mangiate: questo è il mio Corpo, che per voi viene spezzato in remissione dei peccati.

Il Coro: Amen.

Quindi segna con la croce il s. Calice, dicendo sommessamente:

Similmente anche il calice, dopo che ebbe cenato, dicendo:

Piegando la testa, con la mano sollevata, con riverenza, dice a voce alta, mentre il Diacono gli indica il s. Calice e regge l'Oràrion con tre dita della destra:

Bevetene tutti: questo è il mio Sangue, del Nuovo Testamento, che viene sparso per voi e per molti in remissione dei peccati.¹

Il Coro: Amen.

Il Sacerdote prega sommessamente:

Memori² dunque di questo precetto del Salvatore e di tutto ciò che è stato compiuto per noi: della croce, della sepoltura, della resurrezione al terzo giorno, dell'ascensione ai cieli, della sua presenza alla destra del Padre, della seconda e gloriosa venuta.

¹ Questa preghiera ci ricorda l'amore di Dio per il mondo, questo amore che è stato realizzato nell'incarnazione del Figlio. Inoltre, si riferisce a tutta l'opera dell'economia divina e racconta l'ultima cena ripetendo le parole del Signore, mediante le quali ha istituito il sacramento dell'eucaristia. Questo ripetiamo noi, secondo il comandamento di Cristo "fate questo in memoria di me" (Lc 22, 29). Quello che è successo nell'ultima cena succede ogni volta nella liturgia, in quanto è lo stesso banchetto e lo stesso sacrificio. Sempre facciamo lo stesso sacrificio. L'ultima cena continua, ecco perchè le parole istitutive del sacramento dell'eucaristia sono indispensabili.

² La parola "Memori" ci permette di chiarificare un pò la distanza commemorativa dell'eucaristia. Oggetto della nostra memoria non è soltanto l'ultima cena ma anche

Nella divina Liturgia di San Basilio:

S. Insieme con tali beate Potenze, Sovrano amico degli uomini, anche noi peccatori esclamiamo e diciamo: sei santo veramente, e tuttosanto, e non v'è misura alla magnificenza della tua santità; e sei leale in tutte le tue opere, poiché con giustizia e giudizio veridico ci hai provvisto di tutto: hai plasmato infatti l'uomo traendolo, argilla, dalla terra, l'hai onorato della tua icona, o Dio, e l'hai messo nel Paradiso della delizia; gli hai promesso l'immortalità della vita e il godimento dei beni eterni nell'osservanza dei tuoi precetti; ma per aver disubbidito a te, vero Dio e suo creatore, aver soggiaciuto all'inganno del serpente ed essere incorso nella morte a causa dei suoi stessi travimenti, Tu, Dio, l'hai esiliato con la tua giusta sentenza dal Paradiso a questo mondo, respingendolo nella terra donde era tratto, ma disponendo per lui un'Economia di salvezza dalla rigenerazione nel tuo stesso Cristo. Non hai respinto dunque fino in fondo la tua creatura che avevi fatta, o Buono, né hai scordato l'opera delle tue mani, anzi l'hai visitata in tanti modi con il palpito della tua misericordia: hai mandato profeti; hai fatto atti potenti attraverso i tuoi Santi che in ogni generazione ti sono graditi; ci hai parlato per bocca di quei profeti, tuoi servi, preannunciandoci prossima la salvezza; hai dato in aiuto la Legge; hai posto a custodi gli Angeli; quando poi è venuta la plenitudine dei tempi ci hai parlato nello stesso Figlio tuo, per mezzo del quale hai fatto anche i secoli. Egli, che è il riverbero della tua gloria e l'impronta della tua ipostasi, e regge ogni realtà con la parola della sua potenza, non ha ritenuto rapina l'essere uguale a te Dio Padre: anzi, pur essendo Dio preeterno, si è reso visibile sulla terra e ha conversato con gli uomini: e incarnandosi dalla Vergine santa ha vuotato se stesso, assumendo forma di servo, divenendo conforme nel corpo al nostro umile stato per farci conformi all'icona della sua gloria. Dacché infatti per mezzo di un uomo il peccato era entrato nel mondo, e per mezzo del peccato la morte, il Figlio tuo unigenito, che è l'Esistente nel seno di te Dio Padre, nascendo da una donna, la santa Deipara e sempreverGINE Maria, nascendo sotto la Legge, ha palesato il Beneplacito di condannare il peccato nella propria carne, perché quanti si trovano morti in Adamo si trovino vivificati in lui stesso, il tuo Cristo; ed Egli, venendo a stare in questo mondo, dandoci comandamenti di salvezza e distogliendoci dall'errore degli idoli ci ha ricondotti a conoscere te, vero Dio e Padre, acquisendoci per sé come popolo eletto, sacerdozio regale, nazione santa; e, purificatici nell'acqua e santificatici con lo Spirito santo, ha dato sé stesso come scambio alla morte in cui eravamo irretiti, venduti in balia del peccato; e sceso per mezzo della Croce nell'Inferno per colmare di sé tutte le realtà, ha dissipato le doglie della morte; e risorto il terzo giorno, e aperta la via per ogni carne alla risurrezione dai morti, poiché non era possibile che il dispensatore della vita fosse in potere della corruzione, Egli è divenuto primizia dei dormienti, primogenito dai morti, per avere lui stesso il primato su tutto in tutto; e, salito ai cieli, si è assiso alla destra della tua maestà nelle altezze, Lui, che ancora verrà a rendere a ciascuno secondo le proprie opere; ci ha lasciato però questi atti per memoriale della sua passione salvifica, questi che abbiamo presentato al tuo cospetto, secondo i suoi precetti: mentre infatti stava per uscire incontro alla sua morte volontaria, encomiata e vivifica nella notte in cui consegnava sé stesso per la vita del mondo, Egli prese il pane nelle sue mani sante e intemerate, lo elevò a te Dio Padre, ne rese grazie, lo benedisse, lo santificò, lo spezzò.

S. esclama:

S. Lo diede ai suoi santi Discepoli e Apostoli dicendo: Prendete e mangiate, questo è il mio Corpo, per voi spezzato in remissione dei peccati.

C. Amen.

S. Parimenti prese anche il calice del frutto della vite, lo temperò, ne rese grazie, lo benedisse, lo santificò,

la croce, la tomba, la risurrezione, l'ascensione, la seconda e gloriosa parusia di Cristo. Cioè tutte le azioni dell'amore divino per l'uomo e il mondo. Intanto, la memoria di questi fatti nel quadro della liturgia non ha il carattere di una semplice cerimonia o di una riproduzione storica e simbolica per ammirare il passato. È una memoria liturgica di tutto quel che ha fatto Cristo volontariamente per noi. Cioè si tratta di una celebrazione reale della passione e della risurrezione di Cristo. I fedeli partecipando alla liturgia sperimentano il mistero della croce e della risurrezione e ne diventano partecipi. Questa è la nozione reale della memoria.

S. esclama:

S. Lo diede ai suoi santi Discepoli e Apostoli dicendo: Bevetene tutti, questo è il mio Sangue, quello del nuovo Patto, per voi e per molti sparso in remissione dei peccati.

C. Amen.

S. Fate ciò in mia memoria: ogni volta infatti che mangerete questo Pane e berrete questo Calice voi annuncerete la mia morte e confesserete la mia risurrezione. Memori dunque, o Sovrano, dei suoi Patimenti salvifici, della Croce vivifica, della sepoltura di tre giorni, della risurrezione dai morti, della salita ai Cieli, del Soglio alla destra di te Dio Padre e della sua seconda Parusia, gloriosa e tremenda:

Ad alta voce: Gli stessi doni, da Te ricevuti, a Te offriamo in tutto e per tutto.¹

Il Coro: A Te inneggiamo, Te benediciamo, Te ringraziamo, o Signore, e Ti supplichiamo, o Dio nostro.²

Il Sacerdote prega sommessamente:

Ancora ti offriamo questo culto spirituale e incruento; e ti invociamo e ti preghiamo, e ti supplichiamo: manda il tuo Spirito Santo su di noi e sopra i Doni qui presenti.

Il Diacono depone il Ripidion e si accosta al Sacerdote ; ambedue fanno tre inchini profondi davanti alla s. Mensa. Quindi il Diacono, a capo chino, indicando con l'Oràrion il s. Pane, dice sommessamente:

Benedici, signore, il santo Pane.

Il Sacerdote, rialzando il capo, fa il segno della croce sul s. Pane, dicendo:

¹ Questa breve frase ha un contenuto teologico molto profondo. Significa che i doni che noi offriamo - il pane e il vino perchè diventino corpo e sangue di Cristo, - non sono altro che i doni già offerti a noi dal creatore. Lui li ha offerti a noi come dono e benedizione per la nostra sopravvivenza. Adesso, gli stessi doni li offriamo come ringraziamento. E Lui, li offrirà di nuovo come corpo e sangue di Cristo per la nostra sopravvivenza spirituale e per la nostra salvezza. Così, è completato anche lo scopo della creazione materiale: come offerta, viene santificata, benedetta e trasformata. Insieme all'uomo, viene elevata all'altare celeste e viene reintegrata nello suo antico stato edenico.

² È un inno molto antico, che continua la preghiera dell'Anafora. È un inno di ringraziamento a Dio per tutti i suoi benefici a noi elargiti. Germano di Costantinopoli interpreta questo inno come dossologia alla santissima Trinità: l'Anafora si riferisce al Padre, al Figlio e Verbo che si sacrifica in favore della vita del mondo e della salvezza, e allo Spirito per mezzo del quale la Chiesa celebra il sacrificio. Tutto opera il Padre mediante il Figlio nello Spirito.

E fa di questo Pane il prezioso Corpo del tuo Cristo.

Il Diacono: Amen.

E di nuovo il Diacono, indicando con l'Oràrion il s. Calice:

Benedici, signore, il santo Calice.

E il Sacerdote, benedicendo, dice:

E fa di ciò che è in questo Calice il prezioso Sangue del tuo Cristo.¹

¹ Adesso ci troviamo nel punto più sacro della liturgia, l'invocazione dello Spirito santo, per mezzo del quale si compie la consacrazione cioè il cambiamento dei doni in corpo e sangue di Cristo. È l'ora della Pentecoste eucaristica. Le parole di Cristo "Prendete, mangiate... bevetene tutti...", diventano realtà in ogni riunione eucaristica in virtù dello Spirito santo e la benedizione del Padre. San Giovanni Damasceno dice che tutto quel che ha fatto Dio, lo ha fatto per opera dello Spirito, così anche adesso, l'opera dello Spirito compie queste cose soprannaturali, che non possono essere concepite se non mediante la fede.

L'invocazione è indispensabile, come ovviamente in ogni sacramento, perchè lo Spirito santo è la vita e la forza della Chiesa. D'altronde, Chiesa ed eucaristia sono la stessa cosa. E come non ci può essere la Chiesa senza lo Spirito così non può esistere l'eucaristia senza la presenza santificatrice e unificatrice dello Spirito. È lo Spirito che santifica i fedeli e li unisce tra di loro.

Dal punto di vista storico, l'invocazione dello Spirito si trova in tutte le liturgie antiche sia dell'oriente che dell'occidente, salvo la liturgia romana. La forma più antica dell'invocazione si rintraccia nell'anafora di Ippolito (3° sec.). ed è testimoniata anche in sant'Ireneo (PG 7, 1253) ma il suo nucleo si trova già nel Nuovo Testamento: "di essere un ministro di Gesù Cristo tra i pagani, esercitando l'ufficio sacro del vangelo di Dio perchè i pagani divengano una oblazione gradita, santificata dallo Spirito Santo" (Rm 15, 16) e "quanto più il sangue di Cristo, che con uno Spirito eterno offrì se stesso senza macchia a Dio, purificherà la nostra coscienza dalle opere morte, per servire il Dio vivente?" (Ebr 9, 14).

L'invocazione è stata accentuata nell'epoca delle controversie riguardo la divinità dello Spirito, che è terminata con le decisioni del secondo Concilio Ecumenico (381). Cristo ha consacrato come Dio il pane e il vino, in quanto istitutore del sacramento dell'eucaristia. Prima santificò i doni e poi disse «Prendete, mangiate...». Allora, perchè nella liturgia prima si leggono queste parole e poi segue la consacrazione? Il professore di Teologia Liturgica Ortodossa Io. Foundoulis scrive a proposito: "Cristo nell'ultima cena prima consacra e poi offre. La Chiesa nella narrazione si riferisce a questo evento e alle parole di Cristo e in virtù di essa invoca la grazia dello Spirito santo per ripetere e completare il sacramento e poi lo offre in comunione. In sostanza, anche la Chiesa fa la stessa cosa; prima consacra e poi offre. L'inversione è solo apparente".

L'efficacia spirituale dell'invocazione, che non riguarda solo i doni ma anche noi stessi, è quella indicata dalla stessa preghiera: la remissione dei peccati, la

Il Diacono: Amen.

Nuovamente il Diacono, indicando con l'Oràrion ambedue le Specie, dice:

Benedici, signore, ambedue le Cose sante.

E il Sacerdote, benedicendo ambedue le Cose sante, dice:

Trasmutandole per virtù del tuo Santo Spirito.

Il Diacono: Amen, amen, amen.

E dopo aver inchinato il capo al Sacerdote e detto: Ricòrdati di me peccatore, o signore santo, si pone nel luogo dove stava prima, e, preso il Ripìdion, ventila i s. Doni, come prima.

Il Sacerdote prega sommessamente:

Affinché, per coloro che ne partecipano, siano purificazione dell'anima, remissione dei peccati, unione nel tuo Santo Spirito, compimento del regno dei cieli, titolo di fiducia in te e non di giudizio o di condanna.

Ti offriamo inoltre questo culto spirituale per quelli che riposano nella fede: Progenitori, Padri, Patriarchi, Profeti, Apostoli, Predicatori, Evangelisti, Martiri, Confessori, Vergini, e per ogni anima giusta che ha perseverato fino alla fine nella fede.¹

comunione nello Spirito santo, l'avvicinarsi del regno e la franchezza (meglio la "parresia") davanti a Dio. Quindi la liturgia non è solo una Pentecoste eucaristica ma anche ri-creazione, rigenerazione eucaristica dell'uomo e di tutto il mondo.

¹ A questo punto comincia la lettura dei cosiddetti *Dittici*. La parola significa l'elenco, un catalogo con due parti, dove sono scritti i nomi dei vivi e dei defunti che vengono commemorati. Si tratta di un costume molto antico. L'ordine dei nomi è il seguente: 1) santi 2) defunti 3) vivi.

Nei santi vengono nominati i progenitori, i patriarchi e i profeti dell'Antico Testamento, poi gli apostoli, i predicatori, gli evangelisti del Nuovo Testamento e poi i martiri, i confessori e gli asceti. Un posto speciale possiedono i nomi della Madre di Cristo e di san Giovanni Battista. I santi sono commemorati perchè loro hanno sofferto con Cristo e adesso sono glorificati. Secondo Nicolaos Cabasilas, i santi sono i motivi per cui noi possiamo ringraziare Dio. Quindi la loro commemorazione è una sorte di ringraziamento a Dio.

I defunti sono commemorati perchè la Chiesa vive e spera nella risurrezione. D'altronde, la Chiesa abbraccia tutti, sia i defunti che i vivi. In questo punto, ogni fedele commemora chi vuole.

Poi, segue la commemorazione dei vivi, del clero, del popolo, delle autorità, di tutta l'ecumene. La pace, il progresso e la prosperità della società e l'unione tra gli uomini dipendono anche dalla volontà dei governanti. Ecco perchè la Chiesa prega anche per loro. Però, primo fra tutti i vivi, si nomina il vescovo, perchè il ruolo del vescovo nella Chiesa e nella liturgia è molto importante e significativo. Il fare

Preso il turibolo, incensa tre volte la s. Mensa, dicendo ad alta voce:

In modo particolare ti offriamo questo sacrificio per la tuttasanta, immacolata, benedetta, gloriosa Signora nostra, Genitrice di Dio e sempre vergine Maria.

Consegna il turibolo al Diacono, che incensa intorno alla s. Mensa, e commemora i morti e i vivi che vuole.

Il Coro: È veramente giusto proclamare beata te, o Deipara, che sei beatissima, tutta pura e Madre del nostro Dio. Noi magnifichiamo te, che sei più onorabile dei Cherubini e incomparabilmente più gloriosa dei Serafini, che in modo immacolato partoristi il Verbo di Dio, o vera Genitrice di Dio.

Nelle feste del Signore e della Genitrice di Dio e nelle loro Apòdosi, si canta l'Inno dell'Ode nona.

Il Sacerdote prega sommessamente:

Per il santo profeta e precursore Giovanni Battista, per i santi gloriosi e insigni Apostoli, per il Santo **N.**, di cui celebriamo la memoria, e per tutti i tuoi santi: per le loro preghiere, o Signore, visitaci benevolmente.

Ricordati anche di tutti quelli che si sono addormentati nella speranza della resurrezione per la vita eterna.

Qui il Sacerdote commemora i defunti che vuole.

E fa che riposino ove risplende la luce del tuo volto.

Ancora ti preghiamo: ricordati, o Signore, di tutto l'episcopato ortodosso, che dispensa rettamente la tua parola di verità, di tutto il presbiterio, del diaconato in Cristo e di tutto il clero.

Ancora ti offriamo questo culto spirituale per tutto il mondo, per la Santa Chiesa cattolica e apostolica, per coloro che vivono nella castità e nella santità, per i nostri governanti e per le autorità civili e militari. Concedi loro, o Signore, un governo pacifico, affinché noi pure in questa loro pace trascorriamo piamente e degnamente una vita quieta e tranquilla.

A voce alta: Ricordati in primo luogo, o Signore, del nostro beatissimo Patriarca **N.**, e del nostro piissimo (Metropolita, o Arcivescovo o Vescovo **N.**), e concedi alle tue sante Chiese che essi vivano in pace, incolumi, onorati, sani, longevi e dispensino rettamente la tua parola di verità.

Il Diacono, stando davanti alle Porte sante, commemora i vivi. Poi dice a voce alta:

memoria del vescovo significa rispetto e riconoscimento. Così si rende palese l'unità della Chiesa, la quale non esiste fuori dell' eucaristia e fuori del ministero vescovile.

E ricordati, o Signore, di quelli che ciascuno ha in mente, e di tutti e di tutte.

Il Coro: E di tutti e di tutte.

Il Sacerdote prega sommestamente:

Ricordati, o Signore, della città (o paese, o monastero) in cui dimoriamo, e di ogni città e paese, e dei fedeli che vi abitano. Ricordati, o Signore, dei naviganti, dei viandanti, dei malati, dei sofferenti, dei prigionieri e della loro salvezza. Ricordati, Signore, di coloro che presentano offerte e si adoperano per il bene delle tue sante Chiese e di quanti si ricordano dei poveri, e largisci su noi tutti la tua misericordia.

A voce alta: E concedici di glorificare e di lodare con una sola voce e con un sol cuore l'onorabilissimo e magnifico tuo nome, Padre, Figlio e Spirito Santo, ora e sempre, e nei secoli dei secoli.

Il Coro: Amen.

Rivolto quindi al popolo e benedicendolo, dice a voce alta:

E le misericordie del grande Dio e Salvatore nostro Gesù Cristo siano con tutti voi.¹

Il Coro: E con il tuo spirito.

L'ORAZIONE DOMENICALE²

Il Diacono, preso il permesso dal Sacerdote, esce e dal solito posto dice:

Ricordando tutti i santi, preghiamo ancora in pace il Signore.

I Cori alternativamente: Kyrie, eleison.

Per i preziosi doni offerti e santificati, preghiamo il Signore.³

¹ Mentre la preghiera dell'Anafora all'inizio è rivolta a Dio Padre alla fine è riferita a Cristo. È la promessa migliore del sacerdote e la speranza più gioiosa per l'uomo di esser affidato alla misericordia di Dio e al sacrificio del nostro Signore Gesù Cristo.

² Questa parte della liturgia è nettamente preparatoria per la comunione. Contiene una serie di suppliche e l'orazione domenicale. Tutto questo crea il clima adatto per la comunione ai santi e puri misteri. La nostra partecipazione a questo banchetto spirituale esige non solo la grazia di Dio ma anche la purezza della propria coscienza. Non è una procedura tipica o una pratica obbligatoria o magica. È opera della nostra libertà e prodotto della nostra unione, della fede, della comunione dello Spirito Santo e dell'affidamento totale a Dio.

³ Adesso preghiamo per i doni non perchè siano consacrati – sono già consacrati in virtù dello Spirito Santo – ma perchè siano efficaci in noi.

Affinché il misericordioso nostro Dio, accettandoli in odore di soavità spirituale nel suo altare santo, celeste e immateriale, ci mandi in contraccambio la grazia divina e il dono dello Spirito Santo.

Per essere liberati da ogni afflizione, flagello, pericolo e necessità, preghiamo il Signore.

Il Sacerdote prega sommessamente:

A te affidiamo tutta la nostra vita e la nostra speranza, o Signore, amico degli uomini, e ti invociamo e ti supplichiamo: dégnati di farci partecipare con pura coscienza ai celesti e tremendi misteri di questa sacra e spirituale mensa, per la remissione dei peccati, per il perdono delle colpe, per l'unione nello Spirito Santo, per l'eredità del regno dei cieli, per una maggiore fiducia in te, e non a nostro giudizio o condanna.

Il Diacono: Soccorrici, salvaci, abbi pietà di noi e custodiscici, o Dio, con la tua grazia.

Il Coro: Kyrie, eleison.

Chiediamo al Signore che l'intero giorno sia perfetto, santo, tranquillo e senza peccato.

I Cori, alternativamente: Concedi, o Signore.

Chiediamo al Signore un angelo di pace, guida fedele, custode delle anime nostre e dei nostri corpi.

Chiediamo al Signore la remissione e il perdono dei nostri peccati e delle nostre colpe.

Chiediamo al Signore ogni bene, utile alle nostre anime, e la pace per il mondo.

Chiediamo al Signore la grazia di trascorrere il resto della nostra vita nella pace e nella penitenza.

Chiediamo una morte cristiana, serena, senza dolore e senza rimorso, e una valida difesa dinanzi al tremendo tribunale di Cristo.

Chiedendo l'unità della fede e l'unione nello Spirito Santo, affidiamo noi stessi, gli uni gli altri, e tutta la nostra vita a Cristo Dio.

Il Coro: A te, o Signore.

Il Sacerdote a voce alta:

E concedici, o Signore, che con fiducia e senza condanna osiamo chiamare Padre Te, Dio del Cielo, e dire:

Il popolo o, com'è d'uso, chi presiede:

Padre nostro, che sei nei cieli, sia santificato il tuo nome, venga il tuo regno, sia fatta la tua volontà, come in cielo così in terra. Dacci oggi il nostro pane quotidiano, e rimetti a noi i nostri debiti come noi li rimettiamo ai nostri debitori, e non ci indurre in tentazione, ma liberaci dal maligno.

Il Sacerdote, a voce alta:

Poiché tuo è il regno, la potenza e la gloria, Padre, Figlio e Spirito Santo, ora e sempre, e nei secoli dei secoli.¹

Il Coro: Amen.

Il Sacerdote: Pace a tutti.

Il Coro: E al tuo spirito.

INCHINAZIONE DEL CAPO²

Il Diacono: Inchinate il vostro capo al Signore.

Il Coro: A te, o Signore.

Il Sacerdote prega sommestamente:

Rendiamo grazie a Te, o Re invisibile, che con la tua infinita potenza hai creato l'universo, e nell'abbondanza della tua misericordia dal nulla hai tratto all'esistenza tutte le cose. Tu, o Signore, volgi dal cielo lo sguardo su quanti hanno chinato la fronte davanti a te, poiché non l'hanno inchinata alla carne e al sangue, ma a Te, Dio tremendo. Tu dunque, o Signore, per il bene di noi tutti appiana il cammino di nostra vita secondo la necessità di ciascuno: naviga con i naviganti, accompagna i viandanti, risana i malati, tu medico delle anime e dei corpi nostri.

A voce alta: Per la grazia, la misericordia e la benignità dell' unigenito tuo Figlio, con il quale sei benedetto insieme con il santissimo, buono e vivificante tuo Spirito, ora e sempre, e nei secoli dei secoli.

Il Coro: Amen.

¹ Il "Padre nostro" non si trova nelle liturgie antiche. È testimoniato per prima volta da Cirillo di Gerusalemme (*Catechesi* E II, PG 33, 117). I motivi per cui è inserito nella celebrazione del sacramento sono primariamente il suo carattere eucaristico e poi per il suo spirito di perdono, di riconciliazione e di amore. Anche, magari a causa del carattere paterno dell'inizio.

² L'inchino del capo è una benedizione prima della comunione. Il gesto non ha niente a che fare con il servilismo delle cose terrene. Il fedele si dichiara servo di Dio perché è stato riscattato dal sangue di Cristo e adesso è fratello di Cristo e figlio adottivo di Dio. Così l'inchino del capo è una azione di ringraziamento e di libertà.

ELEVAZIONE-FRAZIONE-COMUNIONE

Il Sacerdote prega sommessamente:

Signore Gesù Cristo nostro Dio, riguarda a noi dalla tua santa dimora e dal trono di gloria del tuo regno, e vieni a santificarci, Tu che siedi in alto con il Padre e sei invisibilmente qui con noi. Dègnati con la potente tua mano di far partecipi noi e, per mezzo nostro, tutto il popolo, dell'immacolato tuo Corpo e del prezioso tuo Sangue.

Il Sacerdote e il Diacono, dal proprio posto, fanno tre metanie con l'invocazione:

O Dio, sii propizio a me peccatore e abbi pietà di me.

Intanto il Diacono si cinge l'Oràrion a forma di croce.

Quando poi vede il Sacerdote stendere le mani e toccare il s. Pane per fare l'Elevazione, dice ad alta voce:

Stiamo attenti!

Il Sacerdote, elevando il s. Pane, dice a voce alta:

Le Cose Sante ai Santi.¹

¹ In questo momento il sacerdote eleva il pane consacrato. Secondo san Giovanni Damasceno, l'elevazione del pane simboleggia l'elevazione di Cristo sulla Croce. Però non dobbiamo dimenticare il significato pratico del gesto. Il sacerdote prima di frazionare il pane deve tenerlo in mano. Poi, questo gesto è stato investito di un carattere simbolico. Adesso questa azione vuol ricordare che il pane consacrato, il corpo di Cristo, non è per tutti ma solo per i santi. Come dice Cabasilas, santi non sono coloro che hanno conquistato un altissimo livello di virtù ma anche coloro che hanno fretta di conquistarlo ma ancora non hanno potuto. La risposta del popolo "Solo uno è Santo, solo uno è Signore" vuol dire che nessuno può ottenere la santità da solo ma tutti la hanno per mezzo di Lui e grazie a Lui. Cristo ha glorificato il Padre, rivelando la via della santità agli uomini. Secondo Massimo il Confessore, questa confessione della comunità credente indica la riunione e l'unità di tutti nella eternità incorruttibile. Nella divina liturgia ci si orienta verso la gloria futura. Tutti diventano una cosa sola con Cristo. "Simili per grazia e partecipazione a lui che è il solo buono".

Dopo l'elevazione del pane scende il paravento del santo vima. Questo è un simbolo del distacco tra il cielo, il santo vima, e la terra, il resto del tempio. Così viene sottolineato il carattere mistico della divina liturgia.

Intanto, nel santo vima, il sacerdote fraziona il pane e si comunica. Il pane consacrato si divide in quattro parti. L'azione rimanda al sacrificio di Cristo. In ogni parte del pane si trova Cristo intero. Una delle parti del pane dove c'è scritta la parola ΙΗΣΟΥΣ (ΙΣ), si mette nel calice e così si fa l'unione tra il corpo e il sangue. L'unione significa che il corpo e il sangue diventano una cosa sola. Simeon di Tessalonica dice che come Cristo è uno, così si vede anche nel calice. Dopo l'unione dei due elementi, il sacerdote mette nel calice acqua calda, dal cosiddetto ζέον. La

Il Coro: Solo uno è Santo, solo uno è Signore: Gesù Cristo, per la gloria di Dio Padre. Amen.

Si canta il Kinonikòn¹ del giorno o della Festa.

Si chiude la tenda.

Quindi il Diacono entra nel s. vima per il lato Sud e, stando alla destra del Sacerdote, che regge il s. Pane, dice:

Spezza, signore, il santo Pane.

Il Sacerdote, spezzandolo in quattro parti, con ogni attenzione e riverenza, dice:

Si spezza e si spartisce l'Agnello di Dio: Egli è spezzato e non si divide, è sempre mangiato e mai si consuma, ma santifica coloro che ne partecipano.

Le dispone nel s. Disco in forma di croce.

Il Diacono, indicando con l'Oràrion il s. Calice, dice:

Riempi, signore, il santo Calice.

Il Sacerdote, presa la particola posta in alto, traccia con essa una croce sopra il s. Calice, dicendo:

Pienezza di fede, di Spirito Santo.

E la immerge nel s. Calice.

Il Diacono: Amen.

Prende quindi lo Zeon e dice al Sacerdote:

parola è il participio del verbo “ζέω” che significa “bollire”. Il contenuto del calice adesso rimanda all’acqua e al sangue fluiti dal fianco trafitto di Cristo crocifisso. La mescolanza dell’ acqua e del vino è testimoniata già dal 2° sec. e si trova in tutte le liturgie antiche. Solo gli Armeni e certi gruppi di eretici non usavano l’acqua. L’uso però dell’acqua calda è un costume liturgico indubbiamente bizantino, testimoniato già dal 9° sec. Secondo Cabasilas l’acqua calda nel calice è il simbolo della discesa dello Spirito santo nella Chiesa. I sacerdoti comunicano ai due elementi separatamente, prima il corpo e poi il sangue.

¹ Il Kinonikon (Κοινωνικόν) è un inno salmico con contenuto di solito eucaristico, che mira a incoraggiare i fedeli ad avvicinarsi al calice, come per es. “Gustate e vedete quanto è buono il Signore” (Ps 33, 9). Si chiama kinonikon perchè si canta durante la comunione (κοινωνία ο μετάληψη). Negli anni antichi, non si cantava solo un verso ma tutto il salmo e da parte di tutta la comunità credente.

Benedici, signore, lo Zeon.

Il Sacerdote lo benedice, dicendo:

Benedetto il fervore dei tuoi Santi, ora e sempre, e nei secoli dei secoli. **Amen.**

Il Diacono versa nel s. Calice una dose sufficiente di Zeon, dicendo:

Fervore di fede, pieno di Spirito Santo.

Deposto lo Zeon, si discosta alquanto, mentre il Sacerdote, chinata la testa, prega dicendo:

Credo, o Signore, e confesso che tu sei veramente il Cristo, Figlio del Dio vivente, che sei venuto nel mondo per salvare i peccatori, il primo dei quali sono io. Credo ancora che questo è veramente il tuo Corpo immacolato e questo è proprio il tuo Sangue prezioso. Ti prego dunque: abbi pietà di me e perdonami tutti i miei peccati, volontari e involontari, commessi con parole, con opere, con conoscenza o per ignoranza. E fammi degno di partecipare, senza mia condanna, ai tuoi immacolati misteri, per la remissione dei peccati e la vita eterna.

Poi:

Del tuo mistico convito, o Figlio di Dio, rendimi oggi partecipe, poiché non svelerò il mistero ai tuoi nemici, né ti darò il bacio di Giuda, ma come il ladrone ti prego: ricordati di me, o Signore, nel tuo regno.

E se vuole:

Signore, non son degno che tu entri nella sordida casa dell'anima mia ; ma, come ti degnasti di giacere in una spelonca e in un presepe di animali, e di assiderti nella casa di Simone il lebbroso, accogliendo la peccatrice colpevole simile a me, tu stesso dégnati di entrare nel presepe della stolta anima mia e nell'immondo corpo di me morto e lebbroso. E come non disprezzasti la bocca impura della peccatrice, che baciava gli immacolati tuoi piedi, così, Signore Dio mio, non disprezzare neppure me peccatore, ma, come buono e amico degli uomini, fammi degno di partecipare del tuo santissimo Corpo e del tuo Sangue.

O Dio nostro, condona, rimetti, perdona tutti i miei peccati, con cui ti offesi, sia con cognizione, sia per ignoranza, sia con la parola, sia con l'opera ; perdonali tutti, buono e misericordioso come sei ; per l'intercessione della tua purissima Madre sempre Vergine rendimi degno di ricevere il prezioso ed immacolato tuo Corpo a salute dell'anima mia e del mio corpo. Poiché tuo è il regno, e tue sono la potenza e la gloria nei secoli dei secoli. Amìn.

E per finire:

O Signore, la partecipazione dei tuoi misteri non mi torni a giudizio o a condanna, ma a salvezza dell'anima e del corpo.

Il Sacerdote prende una particola del s. Pane e dice:

A me **N.**, sacerdote, si dona il prezioso e santissimo Corpo del Signore, Dio e Salvatore nostro Gesù Cristo, per la remissione dei peccati e la vita eterna.

Si comunica così con il s. Pane, con timore e rispetto. Quindi dice:

Diacono, avvicinati.

Il Diacono, accostandosi, fa devotamente una metania e, chiedendo perdono, dice:

Dammi, o signore, il prezioso e santissimo Corpo del Signore, Dio e Salvatore nostro Gesù Cristo, per la remissione dei miei peccati e la vita eterna.

Il Sacerdote, preso il s. Pane, lo depone nella palma del Diacono, dicendo:

A te **N.**, diacono, viene dato il prezioso, santissimo e immacolato Corpo del Signore, Dio e Salvatore nostro Gesù Cristo, per la remissione dei tuoi peccati e la vita eterna.

Il Diacono, baciata la mano che gli ha posto il s. Pane sulla palma, si reca dietro la s. Mensa, e, chinato il capo, lo consuma.

Quindi il Sacerdote, prendendo il s. Calice con il velo, dice:

A me **N.**, sacerdote, si dona anche il prezioso e santissimo Sangue del Signore, Dio e Salvatore nostro Gesù Cristo, per la remissione dei miei peccati e la vita eterna.

Sorbisce tre volte e, asciugatosi con il velo le labbra e asterso il s. Calice, bacia questo dicendo:

Questo ha toccato le mie labbra, cancellerà le mie iniquità e mi purificherà dai miei peccati.

Invita quindi il Diacono, dicendo:

Diacono, di nuovo, avvicinati.

Il Diacono, avvicinandosi, fa una metania e dice:

Di nuovo mi avvicino al Re Immortale.

Dammi, o signore, il prezioso e santissimo Sangue del Signore e Salvatore nostro Gesù Cristo, per la remissione dei miei peccati e la vita eterna.

Il Sacerdote, facendogli sorbire tre volte dal s. Calice, dice:

A te **N.**, diacono, si dona pure il prezioso e santissimo Sangue del Signore, Dio e Salvatore nostro Gesù Cristo, per la remissione dei tuoi peccati e la vita eterna.

Comunicatosi il Diacono, il Sacerdote dice:

Questo ha toccato le tue labbra, cancellerà le tue iniquità e ti purificherà dai tuoi peccati.

Si apre quindi la porta del s. vima. Il Diacono, fatto un profondo inchino, prende il s. Calice con riverenza, si reca alla s. Porta e, sollevandolo, lo mostra al popolo, dicendo:

Con timore di Dio, con fede e amore, avvicinatevi.¹

Il Coro: Amen, amen. Benedetto colui che viene nel nome del Signore; il Signore è Dio ed è apparso a noi.

I fedeli si accostano per comunicarsi. Il Sacerdote, distribuendo a ciascuno la comunione, dice:

Il servo (o la serva) di Dio N., riceve il prezioso e santissimo Corpo e Sangue del Signore, Dio e Salvatore nostro Gesù Cristo, per la remissione dei suoi peccati e la vita eterna.

Mentre si comunicano i fedeli, i cori cantano in modo andante, una o più volte, secondo il numero dei comunicanti:

Del tuo mistico convito, o Figlio di Dio, rendimi oggi partecipe, poiché non svelerò il mistero ai tuoi nemici, né ti darò il bacio di Giuda, ma come il ladrone ti prego: ricordati di me, o Signore, nel tuo regno.

Dopo la divina comunione, il Sacerdote benedice il popolo. dicendo a voce alta:

Salva, o Dio, il tuo popolo e benedici la tua eredità.

Il Coro: Abbiamo visto la vera luce, abbiamo ricevuto lo Spirito celeste, abbiamo trovato la vera fede, adorando la Trinità indivisibile, poiché essa ci ha salvati.

¹ In questa frase, si distinguono i tre livelli o gradini di maturità spirituale dei fedeli che si accostano al calice. Il livello inferiore si basa sul timore di Dio o sulla paura dei castighi eterni. Questo è lo stato del servo. Il secondo è il livello che corrisponde allo stato della mercede. Il fedele spera nei beni promessi nel Regno. Il livello più alto si basa sull'amore. Qui, il fedele avvicina Dio come il figlio avvicina il Padre ed è lo stato della filiazione.

Il momento della comunione è il momento della liturgia che suscita più impressione, il momento in cui ognuno riceve Cristo dentro di se. Tutto quello che è preceduto trova la sua cima qui. Ricevendo la comunione, il fedele partecipa alla vita, alla passione e alla risurrezione di Cristo ed entra nel Regno di Dio. Nei tempi antichi, la comunione con le due specie si faceva separatamente. Prima il corpo e poi il sangue. Poi, fino ad oggi, per motivi nettamente pratici, si usa la λαβίδα (un piccolo cucchiaino.)

Nelle feste del Signore si canta il Tropario della festa.

Il Sacerdote e il Diacono ritornano alla s. Mensa. Il Sacerdote incensa tre volte, dicendo tra sè:

Sii Tu esaltato sopra i cieli, o Dio, e su tutta la terra si espanda la tua gloria.¹

Quindi, preso il s. Disco, lo pone sulla testa del Diacono. Questi, presolo con riverenza, guardando verso la porta e senza dire nulla, si reca alla Protesi e ve lo ripone. Il Sacerdote, fatto un inchino profondo e preso il s. Calice, rivolto verso la porta guardando il popolo, dice sommessamente:

Benedetto il nostro Dio.

Ad alta voce: In ogni tempo, ora e sempre, e nei secoli dei secoli.²

Depone il Calice sulla protesi.

Il Coro: Amen. E, se c'è l'uso, canta:

Che la nostra bocca sia ripiena della tua lode, Signore, perché ci hai fatti degni di partecipare ai tuoi santi, immacolati ed immortali misteri. Conservaci nella tua santità, affinché proclamiamo la tua gloria, meditando ogni giorno la tua giustizia: Alleluia, alleluia, alleluia.

EUCARISTIA³

Il Diacono esce dal Santuario, e dal solito posto dice:

¹ Dopo la comunione, il sacerdote benedice il popolo non con il calice ma con la mano. Questa benedizione non c'era nella Chiesa antica. Poi, ritorna nel santo Vima, depone il calice sull'altare e lo incensa dicendo un verso salmico che si riferisce all'Ascensione del Signore.

² Il contenuto di questa frase si riferisce all'Ascensione del Signore, è una riproduzione liturgica delle parole di Cristo durante la sua ascensione al cielo: "Ecco, io sono con voi tutti i giorni, fino alla fine del mondo" (Mt 28, 20). Nel frattempo il popolo canta un'inno molto gioioso preso in prestito dal Vespro della Pentecoste, volendo così esprimere la letizia, scaturita dalla partecipazione alla comunione. È stata una esperienza che lo ha portato vicino alla luce vera che è Cristo e alla sorgente della sua santificazione che è lo Spirito santo. Nella liturgia il popolo ha vissuto tutta la grandezza della santissima Trinità. Una grandezza di luce, di amore e di gloria. E questo non lo si può nascondere ma si è spinti ad esclamarlo, cantando "Abbiamo visto la vera luce...".

³ Adesso la comunità dei credenti mediante il sacerdote ringrazia Dio perchè l'ha resa degna di comunicare ai santi misteri. Inoltre, il sacerdote prega che la vita dei fedeli sia nelle mani di Dio.

In piedi! Dopo aver partecipato ai divini, santi, immacolati, immortali, celesti, vivificanti misteri di Cristo, rendiamo degne grazie al Signore.

Il Coro: Kyrie, eleison.

Soccorrici, salvaci, abbi pietà di noi e custodiscici, o Dio, con la tua grazia.

Il Coro: Kyrie, eleison.

Chiedendo che l'intero giorno trascorra santamente, in pace e senza peccato, affidiamo noi stessi, gli uni gli altri, e tutta la nostra vita a Cristo Dio.

Il Coro: A te, o Signore.

Il Sacerdote aggiunge sommestamente la preghiera di ringraziamento:

Ti rendiamo grazie, o Signore amico degli uomini, benefattore delle anime nostre, perché anche in questo giorno ci hai resi degni dei tuoi celesti e immortali misteri. Dirigi la nostra via, confermaci tutti nel tuo timore, custodisci la nostra vita, rendi sicuri i nostri passi, per le preghiere e le suppliche della gloriosa tua Madre e sempre vergine Maria e di tutti i tuoi Santi.

A voce alta: Poiché tu sei la nostra santificazione, e noi rendiamo gloria a te: al Padre, al Figlio e allo Spirito Santo, ora e sempre, e nei secoli dei secoli.

Il Coro: Amen.

CONGEDO

Il Sacerdote: Procediamo in pace.

Il Coro: Nel nome del Signore.

Il Diacono: Preghiamo il Signore.

Il Coro: Kyrie, eleison.

Preghiera dell'opisthàmvonos detta a voce alta dal Sacerdote fuori del vima:

O Signore, tu che benedici coloro che ti benedicono e santifichi quelli che hanno fiducia in te, salva il tuo popolo e benedici la tua eredità. Custodisci tutta quanta la tua Chiesa, santifica coloro che amano il decoro della tua casa; Tu, in contraccambio, glorificali con la tua divina potenza, e non abbandonare noi che speriamo in te. Dona la pace al mondo che è tuo, alle tue Chiese, ai sacerdoti, ai governanti, all'esercito e a tutto il tuo popolo; poiché ogni beneficio e ogni dono perfetto viene dall'alto e discende da

te, Padre della luce. E noi rendiamo gloria, grazie e adorazione a Te, Padre, Figlio e Spirito Santo, ora e sempre, e nei secoli dei secoli.¹

Il Coro: Amen. Sia benedetto il nome del Signore da questo momento e per l'eternità (tre volte).

Terminata la preghiera, il Sacerdote rientra per le Porte sante e, rivolto verso la Protesi, dice questa preghiera:

Preghiera detta sommestamente prima che il Diacono raccolga i santi Doni:

O Cristo Dio nostro, Tu che sei la perfezione della Legge e dei Profeti e hai compiuto tutta la missione ricevuta dal Padre, riempi di gioia e di felicità i nostri cuori, ora e sempre, e nei secoli dei secoli. Amen.

Il Diacono entra per il lato Nord e, stando davanti alla Porta, dice ad alta voce:

Preghiamo il Signore:

Il Coro: Kyrie, eleison.

Il Sacerdote, benedicendo il popolo, dice:

La benedizione e la misericordia del Signore scendano su di voi con la sua grazia e la sua benignità in ogni tempo, ora e sempre, e nei secoli dei secoli.

Il Coro: Amen.

Il Sacerdote: Gloria a te, o Cristo Dio, speranza nostra, gloria a te.

Il Coro, o il lettore: Gloria al Padre, al Figlio e allo Spirito Santo; ora e sempre, e nei secoli dei secoli. Amen. Kyrie, eleison (tre volte). Benedici, o signore santo.

Il Sacerdote, rivolto al popolo, dà il Congedo:

(Se è Domenica: Il Risorto dai morti), Cristo nostro vero Dio, per l'intercessione della tuttasanta e immacolata Sua Madre, per la virtù della preziosa e vivificante Croce, per la protezione delle venerande e celesti Potestà incorporee, per le suppliche del venerato e

¹ Questa preghiera si diceva dietro il pulpito che si trovava nel centro del tempio. In sostanza è una sintesi di tutte le suppliche della liturgia e il suo migliore epilogo. Così, terminava la liturgia. Poi, sono stati aggiunti altri elementi e questa preghiera non era più quella di congedo. Come preghiera di congedo si è inserita la frase "La benedizione e la misericordia del Signore..." e poi il congedo "Cristo nostro vero Dio...". Di solito, nelle chiese ortodosse, l'ultima frase della liturgia e di tutti gli uffici è la seguente: Per le preghiere dei nostri santi padri, Signore Gesù Cristo abbi pietà di noi e salvaci". Questa frase è posteriore. Proviene dall'ambito monastico e si riferisce ai monaci, presenti nella chiesa.

glorioso Profeta e Precursore Giovanni Battista, dei gloriosi e santi Apostoli, dei santi gloriosi e vittoriosi Martiri, dei nostri santi Padri teofori, del nostro santo Padre Giovanni Crisostomo, arcivescovo di Costantinopoli, del Santo (N., titolare della chiesa), del Santo (N., del giorno), dei santi e giusti progenitori del Signore Gioacchino ed Anna, e di tutti i Santi, abbia pietà di noi, e ci salvi, poiché è buono e amico degli uomini.

Il Coro: Amen.

Il Diacono raccoglie con ogni timore e cura i s. Doni in modo che neppure una minima parte ne cada, o venga trascurata. Lava quindi le mani nel luogo consueto.

Il Sacerdote, uscito, distribuisce l'antidoron al popolo, dicendo ad ognuno:

La benedizione e la misericordia del Signore scenda sopra di te.

Entrato poi nel s. Vima, depone le vesti sacerdotali, dicendo:

Ora, Signore, lascia che secondo la tua parola il tuo servo se ne vada in pace, perché i miei occhi hanno mirato il tuo Salvatore, che tu hai preparato al cospetto di tutti i popoli, qual luce che illumina le genti e gloria del tuo popolo Israele.

Aggiunge il Trisagio ed il resto, l'Apolitichion del giorno, se vuole, o il Tropario del Crisostomo:

La grazia, che come fiaccola luminosa s'è irradiata dalla tua bocca, ha illuminato l'universo; tu hai lasciato al mondo i tesori della tua generosità, ci hai mostrato il vertice dell'umiltà, o Padre Giovanni Crisostomo, ammaestrandonci con le tue parole, intercedi presso Cristo Dio Verbo affinché salvi le anime nostre.

Kyrie, eleison (12 volte). Gloria al Padre ... Tu che sei più onorabile...

Fa l'Apòlisi e, facendo un inchino profondo e ringraziando Dio per tutti i benefici, esce.

**FINE
E GLORIA
A DIO**

4. ASPETTI DELLA TEOLOGIA EUCARISTICA ORTODOSSA

4.1. LA DIMENSIONE ECCLESIOLOGICA

L'eucaristia¹

I. Ecclesiologia eucaristica

La Chiesa primitiva associava il battesimo, la cresima e l'eucaristia in una unità sotto il titolo *Iniziazione (Μύηση)*. Il neofito passava gradualmente da queste fasi, che lo rendevano membro del "popolo di Dio", ricapitolato in Cristo. Seguendo i tre ministeri di Cristo, l'iniziazione consacrava il fedele come "sacerdote, profeta e re". Però l'Eucaristia, che completava questa iniziazione graduale, non è affatto un sacramento tra gli altri, ma appunto il vertice, il compimento di essi. Anzi, è il "Sacramento dei sacramenti"², e grazie alla dimensione dell'incorporazione, è la più piena espressione della Chiesa. Al suo interno, nel suo essere, nella sua sostanza, la Chiesa si presenta come comunione (*κοινωνία*) eucaristica. È la permanente incessante comunione.

Nati tutti da Adamo, i Giudei da Abraamo, sono adesso chiamati a passare alla "seconda nascita", mediante l'unica eucaristia. Cristo l'ha celebrata dicendo "Fate ciò in mia memoria" e la Cena del Signore sarà moltiplicata fino la fine dei tempi dai delegati di Cristo: dagli Apostoli e dai vescovi. Dall'eucaristia emana, tramite l'ordinazione, il sacerdozio, come una Testimonianza di autenticità dell'unica eucaristia, e san Ignazio dirà nel 2° sec.: "Quella eucaristia dovete credere come sicura, quella che viene celebrata dal vescovo..."³. La consacrazione del sacerdozio è conclusa nella consacrazione dell'eucaristia, perchè il vescovo è principalmente colui che ha il ministero apostolico di proclamare: "il verbo si è fatto carne" e l'autorità apostolica di assicurare: "Questo è il corpo e il sangue del Signore". Operando non *nella persona di Cristo* ma *nel nome di Cristo*, trasforma un' adunanza in una riunione eucaristica, in una rivelazione piena della Chiesa di Dio, che ha accolto il diritto di rivolgere al Padre l'invocazione e di aspettare la Parusia eucaristica di Cristo. La Chiesa si trova laddove si celebra l'Eucaristia, come attestano la parole dei Padri, e membro della Chiesa è colui che partecipa ad essa, perchè appunto nell'Eucaristia Cristo è "con noi fino alla fine dei secoli". Al contrario, la scomunica toglie all'uomo il diritto di accostarsi al calice, il che significa la sua separazione dal corpo, dalla Comunione.

Grazie al miracolo eucaristico i fedeli diventano consanguinei e concorporei di Cristo, "vengono trasformati nella sostanza del Re"⁴. Secondo sant'Ireneo diventiamo "membri" di Cristo e secondo Cirillo di Gerusalemme⁵ "diventiamo portatori di Cristo" (*χριστοφόροι*), destinatari e trasmettitori di Cristo. La Chiesa nella sua realtà suprema è, anche se invisibile, il corpo celeste di Cristo⁶. Questo è il

¹ P. Evdokimov, *La preghiera della Chiesa Ortodossa. La Liturgia bizantina di san Giovanni Crisostomo*, Atene 1982, pp. 63-74 (in greco; trad. P. Ar. Yfantis).

² Dionigi Areopagita, *Sulla gerarchia ecclesiastica* 3, PG 3, 424B.

³ *Σμυρναίους*, VIII, PG 5, 713 B.

⁴ N. Cabasilas, *La vita in Cristo*.

⁵ *Catechesi mistagogica*, 4, PG 33, 1100A.

⁶ S. Bulgakov, "Il dogma eucaristico", in riv. *Voie* 1930 (in russo).

senso dell'espressione paolina: "il mistero nascosto da secoli in Dio" (Ef 3, 9). Come fonte di ogni grazia, l'eucaristia ci rende capaci di vedere in ogni Chiesa locale che ha un vescovo, la *Chiesa di Dio* e fonda così la nozione eucaristica della Chiesa. Sant'Ireneo dice: "Il nostro modo di pensare è conforme all'Eucaristia e l'Eucaristia, a sua volta, si accorda con il nostro modo di pensare"¹. Tutto è concluso in essa e non possiamo andare più lontano oppure aggiungere qualcosa, come dice Cabasilas, sottolineando questa pienezza.

P. Nicolaos Afanassiev² focalizza la nostra attenzione al testo degli Atti (2, 47): "il Signore aggiungeva i salvati alla chiesa". La traslazione dell'espressione "ἐπί το αὐτό" con il termine "chiesa" è nello stesso tempo una interpretazione splendida e una esatta e piena definizione eucaristica della Chiesa.

Perciò, tutti gli uffici del ciclo diurno e settimanale sono una preparazione per la celebrazione del Giorno del Signore, della Domenica, per la partecipazione alla Sua Cena. Essendo per sua natura un'azione essenzialmente collettiva, la Liturgia ignora gli spettatori che rimangono indifferenti ed esterni, il che costituisce una deviazione distruttiva dalla prassi antica.

L'austerità dei canoni della Chiesa dei primi secoli nei confronti di quelli che arbitrariamente non partecipano nella messa è *normativa*, perchè una tale posizione rivela la separazione dalla Chiesa. L'11° canone del Concilio di Sardica e l'80° del Concilio della Cupola stabiliscono che colui che non partecipa alla comunione per tre Domeniche consecutive dev'essere scomunicato. Secondo il 2° canone del concilio di Antiochia, colui che viene ad ascoltare il Vangelo ma non si comunica contravviene il canone e dev'essere scomunicato. Non si tratta di un' "obbligazione", non possiamo certamente costringere nessuno a fare un atto di amore e di culto, un atto che è sempre realmente libero, ma si tratta di una oggettiva e chiara *costatazione*: colui che non si comunica mette se stesso nello stato di straniero, di uno che si trova al di fuori della Chiesa e del suo sacramento. Il canone ecclesiastico prescrive la partecipazione di tutto il Corpo alla Cena, tutti i "Giorni del Signore".

L'eucaristia, nonostante la sua posizione centrale nella vita di ogni fedele, è prima di tutto una azione della comunità ecclesiale. Supera la devozione individuale, perchè è la Festa della Chiesa nella sua pienezza. La Liturgia è il luogo dell'azione comune di tutte e tre le persone della Santa Trinità e perciò questo luogo vivo richiede la parusia attiva di *tutte* le persone, di tutti i membri della Chiesa. Il *Κοινωνικόν* che si canta prima e durante la comunione: "Gustate e vedete come è buono il Signore" è un invito rivolto a tutti, come una continuazione delle parole del sacerdote: "Con timore di Dio, con fede e amore, avvicinatevi". La spiritualità liturgica è essenzialmente collettiva, perchè non è l'individuo ma la Chiesa che si unisce a Dio. Insieme agli altri, in coro, ciascuno trova il suo personale e perfetto ritmo. Dicendo "Padre nostro" ciascuno trova il proprio Padre, perchè solo Cristo, Figlio unigenito, poteva dire: "Padre *mio* e Padre nostro".

Il principio "fuori della Chiesa non c'è salvezza" ha un senso primariamente eucaristico: *solus christianus-nullus christianus*. Solus è colui che si mette al di fuori della comunione, al di fuori della Chiesa.

La dottrina dei Padri è molto chiara e unanime. L'eucaristia si chiama "rimedio di immortalità" con il senso più forte del termine, perchè il fedele partecipa

¹ PG 7a, 1028-1029.

² *Il banchetto del Signore*, Parigi 1952 (in russo).

sostanzialmente al Signore e accetta il seme della vita eterna. Infatti, una preghiera prima della comunione sottolinea ciò che è più essenziale: “O Signore, la partecipazione dei tuoi misteri non mi torni a giudizio o a condanna, ma a salvezza dell'anima e del corpo”. Il momento in cui amministra la comunione il sacerdote dice: “per la remissione dei suoi peccati e la vita eterna”. In questo punto dobbiamo scartare un argomento frequente ma frutto di malinteso. Le parole di san Paolo: “perchè chi mangia e beve senza riconoscere il corpo del Signore, mangia e beve la propria condanna” (1 Cor 11, 28-29), o il testo della Didaché “se uno è santo venga; se non lo è, si pente” non si riferiscono alla *situazione morale*, che è sempre vulnerabile, ma alla *accidia* (ακηδία, negligenza, indifferenza), alla superficialità della fede e del comportamento di quell'uomo che non ha discernimento e non manifesta stupore culturale dinanzi al sacramento. Questo è il senso vero dell'esortazione paolina. Prima della comunione il sacerdote esclama: “Le Cose sante ai santi”, e tutti si avvicinano dichiarando: “Uno è santo...”. La consapevolezza profonda del peccato è abbinata alla fede gioiosa in Colui che chiama e aspetta ognuno per risanarlo e, secondo l'espressione di Teodoreto di Ciro “di farlo entrare nella Comunione sponsale”. Sant'Ambrogio esprime bene la dottrina patristica: “Chi è indegno di comunicarsi ogni giorno, lo sarà anche per una volta all'anno”¹. E san Cirillo di Alessandria scrive di se stesso: “dopo essermi esaminato, mi credo non degno. Quando allora sarei degno...”².

L'eucaristia non è una sorte di premio per i buoni, ma il cibo vero per chi ha fame e sete e sa che senza il cibo morirà spiritualmente. È il rimedio più forte per l'immortalità, l'antidoto contro la morte, e ancor di più è la comunione nell'amore, la sua Celebrazione. San Simeone il Nuovo Teologo lo dice in una formulazione sintetica: “Chi si pente sinceramente e per tutta la sua vita piange per il suo demerito, lui è degno di partecipare ogni giorno ai sacri misteri, sin dall'inizio della sua penitenza e della sua conversione”.

II. Il sacramento dell'eucaristia

Storicamente, la Liturgia si costituisce intorno alla Cena del Signore. L'inizio incontra la fine, l'Apocalisse si trova nella Genesi e apre l'orizzonte di quel che avviene durante la Liturgia nello stesso tempo sulla terra e nel cielo: “Dopo ciò, apparve una moltitudine immensa, che nessuno poteva contare, di ogni nazione, razza, popolo e lingua. Tutti stavano in piedi davanti al trono e davanti all'Agnello, avvolti in vesti candide, e portavano palme nelle mani. E gridavano a gran voce: «La salvezza appartiene al nostro Dio seduto sul trono e all'Agnello». Allora tutti gli angeli che stavano intorno al trono e i vegliardi e i quattro esseri viventi, si inchinarono profondamente con la faccia davanti al trono e adorarono Dio dicendo: «Amen! Lode, gloria, sapienza, azione di grazie, onore, potenza e forza al nostro Dio nei secoli dei secoli. Amen» (Ap 7, 9-12).

I tre ordini, il creaturale, l'umano e l'angelico si uniscono e compongono l'unica eucaristia celebrata nel cielo dal Grande Sacerdote, Cristo, circondato dagli angeli e dai santi. Questa rispecchia la celebre immagine della Divina Liturgia: “Tu dal nulla ci hai tratti all'esistenza e, caduti, ci hai rialzati; e nulla hai tralasciato di fare

¹ *De sacramentis*, V 25.

² *Commento a San Giovanni* IV 2-3, PG 73, 581B.

fino a ricondurci al cielo e a donarci il tuo regno futuro.”¹ In realtà questo mondo è stato creato per la cena messianica: “Mi mostrò poi un fiume d’acqua viva limpida come cristallo, che scaturiva dal trono di Dio e dell’Agnello. In mezzo alla piazza della città e da una parte e dall’altra del fiume si trova un albero di vita che dà dodici raccolti e produce frutti ogni mese; le foglie dell’albero servono a guarire le nazioni” (Ap 22, 1-2). In questa visione del Regno, i Padri riconoscono l’immagine dell’eucaristia eterna, ma che si compie già sulla terra “Chi mangia la mia carne e beve il mio sangue ha la vita eterna e io lo risusciterò nell’ultimo giorno.” (Gv 6, 54). In questo mondo, l’eucaristia è *già* la presenza del “totalmente altro”. “Venga la grazia, se ne vada questo mondo”². Davanti all’annuncio escatologico si alza tutto il tempo: l’Incarnazione, la Croce, la Risurrezione, la Seconda Parusia vengono annunciate dal fondo del Calice. Questa è l’essenza del Cristianesimo: il mistero della vita divina si colloca nel mistero della vita umana: “perchè tutti siano una sola cosa. Come tu, Padre, sei in me e io in te, siano anch’essi in noi una cosa sola” (Gv 17, 21).

Perciò negli Atti degli Apostoli, subito dopo la fondazione della Chiesa nel giorno della Pentecoste è rivelata la natura della Chiesa: “Ogni giorno tutti insieme frequentavano il tempio e spezzavano il pane a casa prendendo i pasti con letizia e semplicità di cuore” (Atti 2, 46). La vita dei fedeli assume questa forma eucaristica: “Tutti coloro che erano diventati credenti stavano insieme e tenevano ogni cosa in comune” (Atti 2, 44). Mediante il pane-Cristo i fedeli diventano, si trasformano, in questo pane stesso, in questo amore, in questa preghiera pontificale di Cristo, vissuta dall’uomo.

Non è affatto una semplice memoria. Ogni volta che il fedele prende parte alla Cena, dice: “Del tuo mistico convito, o Figlio di Dio, rendimi oggi partecipe”. La memoria riproduce; la memoria liturgica è la *memoria della rivelazione* (θεοφάνια), che scopre e fa presente l’unica cosa che rimane per sempre. San Giovanni Crisostomo dice: “una volta si è offerto, ed è per sempre sufficiente”³. “L’agnello di Dio, sempre viene mangiato e mai consumato”.

La materia mutabile di questo mondo tocca quello celeste, cambia natura e diventa parte di quest’ultimo. San Giovanni Crisostomo chiama l’eucaristia “Corpo di Dio”. Possiamo adesso capire il significato del detto: “Chi mangia la mia carne e beve il mio sangue ha la vita eterna e io lo risusciterò nell’ultimo giorno. Perchè la mia carne è vero cibo e il mio sangue vera bevanda. Chi mangia la mia carne e beve il mio sangue dimora in me e io in lui.” (Gv 6, 54-56).

III. Il miracolo dell’eucaristia

A causa della nozione mistica del rispetto, che si spinge fino agli estremi, l’oriente non ha mai domandato il “come” e il “perché” del sacramento eucaristico. Dal momento in cui è avvenuto il miracolo, nel Calice non c’è che il Corpo e il Sangue trasformati nella vittima risorta. Si tratta della trascendenza dell’atto di fede. Ciò che si vede è l’apparenza esterna del pane e del vino, ma, coloro che si comunicano sanno che partecipano al Corpo glorificato, divinizzato, *celeste* di Cristo.

Sant’Atanasio formula la comparazione: pane=Corpo, vino=Sangue, ma in riferimento diretto al Corpo trasformato e divinizzato mediante lo Spirito Santo.

¹ Preghiera dell’Anafora. Liturgia di san Giovanni Crisostomo.

² Preghiera eucaristica nella *Didache*.

³ *Omelia sulla Lettera agli Ebrei 17*. PG 63, 131C.

Secondo san Giovanni Damasceno, il miracolo consiste nel fatto che il Corpo di Cristo sostituisce direttamente e totalmente i doni offerti. In tutti i Padri manca una analisi del modo del cambiamento, della “transustanziazione” “e di più nulla conosciamo... il modo inesplorabile”¹. Al contrario, a tutti è evidente la conferma dell’identificazione biblica: “Questo è il mio corpo”. Secondo san Giovanni Crisostomo e tutti i Maestri dei Grandi Concili, Cristo non ha dato nessun elemento sensibile al sacramento perchè il pane si trasforma totalmente in *corpo vivo* mediante l’azione del Paraclito. L’elemento celeste, invisibile, assorbe totalmente quello terreno. Ancora una volta, la fede, la visione dell’invisibile secondo l’apostolo Paolo, supera il visibile ma salva intatto il Sacramento.

Nel matrimonio di Cana, l’acqua è trasformata ed è divenuta vino; un materiale di questo mondo ha dato il suo posto ad un altro, ma sempre della stessa natura di questo mondo: il miracolo è *naturale*. Nell’eucaristia il pane e il vino, materiali di questo mondo, si trasformano in una realtà, che non appartiene ormai ~~in~~ a questo mondo. “Il pane convertito in Agnello sgozzato”². Il miracolo è *metafisico*. L’antinomia eucaristica crocifigge la nostra logica: supera la legge dell’identità senza distruggerla perchè è l’unico caso in cui vengono identificati i diversi e nello stesso tempo vengono distinti gli uguali. Non è un cambiamento che avviene entro i confini di questo mondo, ma un *mutamento, transustanziazione* metafisica e coincidenza tra il trascendente e il terreno. Perciò il vino di Cana era accessibile ai sensi naturali, mentre il vino dell’eucaristia è una realtà accessibile solo al senso spirituale e oggetto della fede, che è visione dell’invisibile: “Credo, o Signore, e confesso che tu sei veramente il Cristo, Figlio del Dio vivente, che sei venuto nel mondo per salvare i peccatori, il primo dei quali sono io. Credo ancora che questo è veramente il tuo Corpo immacolato e questo è proprio il tuo Sangue prezioso”. E la fede conferma spontaneamente e naturalmente la suprema realtà fisica e spirituale con un effetto diretto: “Ti prego dunque: abbi pietà di me e perdonami tutti i miei peccati, volontari e involontari, commessi con parole, con opere, con conoscenza o per ignoranza. E fammi degno di partecipare, senza mia condanna, ai tuoi immacolati misteri, per la remissione dei peccati e la vita eterna”.

Dopo l’Ascensione, il mutato e celeste Corpo di Cristo non appartiene più a questo mondo. E’ dappertutto perchè sta fuori e sopra lo spazio. Non è spaziale, perchè non obbedisce alle leggi dello spazio naturale, ma può, secondo la sua volontà, trovarsi in qualsiasi posto dello spazio e di esservi rivelato. Il Corpo celeste non è affatto sotto la forma o al posto del pane. È il pane stesso: “Questo è il mio corpo”. Secondo la dottrina profonda di sant’Ireneo³, “mediante l’epiclesi il pane eucaristico non nasconde un’altra parusia, ma unisce senza confusione e senza divisione il cibo celeste con quello terreno identificandoli”. Questo è il miracolo. Lo stesso dice anche san Giovanni Damasceno⁴: “L’azione dello Spirito opera le cose soprannaturali, che non possono essere separate se non con la fede sola”. Gli occhi della fede vedono direttamente il corpo e il sangue e nient’ altro.

¹ *Esposizione esatta della fede ortodossa*, IV, 13. PG 94, 1145A.

² Nicola Cabasilas, *Interpretazione della Divina Liturgia* 32. PG 150, 440D.

³ Ivi, IV, 13 PG 34.

⁴ Ivi, IV, 13, PG 94, 1141A.

4.2.LA DIMENSIONE PNEUMATOLOGICA

L'epiclesi eucaristica dal punto di vista ortodosso¹

Il tema dell' Epiclesi è molto interessante, perchè da una parte evidenzia la sempre urgente esigenza di unione e di unità' tra i cristiani, e dall' altra parte cerca di sottolineare il ruolo estremamente importante dello Spirito Santo in questo cammino verso l'unione piena. Si tratta di un ruolo che purtroppo noi teologi e "professionisti della fede" molto spesso sia ignoriamo sia soffochiamo dietro le nostre barriere razionaliste.

Pero' prima di parlare dell' epiclesi dello Spirito Santo nella liturgia bizantina e nella teologia eucaristica ortodossa vorrei segnalare alcuni aspetti del culto ortodosso che manifestano la presenza e il ruolo importante dello Spirito Santo nella teologia e nella spiritualità ortodossa. Questi aspetti ci aiuteranno a intendere meglio la dimensione pneumatologica della teologia eucaristica.

I. Lo Spirito Santo nel culto ortodosso

Prima di tutto vediamo certi aspetti pneumatologici della teologia e della prassi liturgica ortodossa. La discesa dello Spirito Santo ha inaugurato il cammino storico della Chiesa ed è per questo che, fino ad oggi, sia la preghiera individuale del fedele ortodosso sia la preghiera collettiva nella chiesa inizia con l'invocazione dello Spirito Santo. Ogni membro della Chiesa Ortodossa quando vuole pregare, si indirizza prima allo Spirito Santo, con una breve ma molto significativa preghiera. In italiano questa breve preghiera potrebbe essere tradotta grosso modo così:

*"Re celeste, Paraclito,
Spirito della verità,
Tu che ovunque sei e tutto riempi,
tesoro dei beni e donatore della vita,
vieni e dimora dentro di noi,
purificaci da ogni macchia
e salva, o Buono, le nostre anime".*

In questa preghiera sono discernibili i principi fondamentali della dottrina pneumatologica, che contiene il Simbolo niceno/costantinopolitano. Lo Spirito Santo si presenta come una persona divina, uguale e consustanziale al Padre e al Figlio, come Re celeste e onnipotente, fonte della vita e di ogni bene, purificatore e salvatore dell'uomo.

La grazia santificante dello Spirito che conduce l' uomo verso la deificazione, secondo la tradizione ortodossa, si offre prevalentemente mediante i sacramenti, cioè' mediante quelle opere che incorporano il fedele nella compagine ecclesiastica e che rinnovano e rafforzano il suo rapporto con Dio.

Il ruolo dello Spirito Santo e' determinante in tutte le funzioni e le manifestazioni della Chiesa e soprattutto nei sacramenti; i quali sono il luogo della

¹ P. Ar. Yfantis, "L'epiclesi eucaristica dal punto di vista ortodosso", Conferenza ad un Seminario Ecumenico dedicato all'Eucaristia, tenuto al Monastero Domenicano di Megara, 2001.

piu' intensa ed effettiva azione dello Spirito Santo che, mediante gli elementi materiali, concede ai fedeli la sua grazia santificante. Mediante i sacramenti, il creato, l' uomo e insieme a lui tutto il mondo, diventa partecipe dell' Increato, e cosi' approfondisce e stabilizza il suo rapporto con la fonte della vita. Si puo' dire che la teologia ortodossa in pratica riconosce un solo sacramento e mistero, cioe' la realta' e l'esistenza stessa della Chiesa. Perche', il mistero della Chiesa si basa e insieme esprime, con la massima pienezza e chiarezza, questo dialogo tra il creato e l' Increato.

Nell' acqua del battesimo, l' uomo vecchio muore e rinasce come cittadino del regno celeste¹. Secondo il simbolismo della patristica orientale, il battistero e' l'utero dell' adozione, perche' ristabilisce l'uomo nel seno del Padre celeste. Ancor piu' intensa e' la presenza dello Spirito nella cresima. L' elemento materiale di questo sacramento e' l'olio mescolato con molte essenze aromatiche, che simboleggiano i numerosi carismi dello Spirito. Con la cresima, che corrisponde al termine latino "confirmatio", il nuovo cristiano conferma la sua volonta' di entrare nel corpo della Chiesa e nello stesso tempo viene confermato con il sigillo dello Spirito Santo. La cresima pero' non e' solo la riaffermazione delle promesse battesimali; e' anche l'attivazione di tutte le facolta' carismatiche che aiuteranno il fedele nella sua lotta spirituale. E' indicativa la frase con la quale il sacerdote accompagna il gesto della cresima: "Sigillo del dono dello Spirito Santo"², che richiama alle lingue di fuoco della Pentecoste³.

I Padri orientali sottolineano che l'epiclesi dello Spirito Santo durante il sacramento della cresima e' uguale a quella dell' Eucaristia. Cirillo di Gerusalemme dice a proposito: "Come il pane dell' Eucaristia, dopo l'epiclesi dello Spirito Santo, non e' ormai un semplice pane, ma corpo di Cristo, nello stesso modo questo santo crisma non rimane lo stesso dopo l'epiclesi dello Spirito Santo"⁴. Lo stesso Padre della Chiesa scrive che dopo l'epiclesi l'olio diventa "carisma di Cristo e presenza dello Spirito Santo"⁵. E Gregorio di Nissa commenta che "il pane dopo il mistero eucaristico si chiama corpo di Cristo e lo e'. La stessa cosa accade con l'olio mistico e con il vino. Mentre prima della benedizione erano di poco prezzo, dopo l'epiclesi lo Spirito Santo agisce su ambedue gli elementi"⁶.

Il ruolo dello Spirito e' importante anche nel matrimonio, dove l'epiclesi rende il sacramento una Pentecoste nuziale, e nel sacramento dell'ordinazione, durante il quale domina il silenzio come segno di rispetto verso lo Spirito che discende. Inoltre, l'olio santo concede la forza terapeutica e santificante dello Spirito Santo, il che richiama il metodo degli apostoli, i quali ungevano gli infermi e li guarivano⁷. Va detto incidentalmente che mentre nella Chiesa Cattolica il sacramento dell' olio santo veniva concesso come soccorso al fedele prima della sua morte, inteso cioe' come *extrema unctio*, al contrario nella Chiesa Ortodossa la grazia di questo sacramento viene offerta regolarmente ogni Giovedi Santo a tutti e

¹ Cf. Ef 3,20.

² Cf. il canone 7 del Sinodo di 381 e il canone 25 del Sinodo di 692.

³ Atti 2, 3.

⁴ *Μυσταγωγική Κατήχησις*, Γ': PG 33, 1089C, 1092A.

⁵ Citato da Evdokimov. Cf. Π. Ευδοκίμων, *Η Ορθοδοξία*, p. 376.

⁶ *Εις την ημέραν των Φώτων*: PG 46, 581C.

⁷ Mc 6, 13.

ogni volta che lo chiede il fedele, specialmente nel caso di una malattia corporale o spirituale. Adesso pero' anche nella Chiesa Cattolica, secondo il canone 1004 del Codice di Diritto Canonico, l' unzione degli infermi puo' essere amministrata piu' liberalmente.

II. L' epiclesi dello Spirito Santo nell' Eucaristia.

Le suddette osservazioni generali sulla presenza dello Spirito Santo sia nella preghiera individuale sia nei sacramenti della Chiesa orientale ci convincono che tutta la spiritualita' e la prassi culturale ortodossa si fondano sull'epiclesi dello Spirito Santo. Questo lo si verifica soprattutto nell'epiclesi dello Spirito Santo nell'Eucaristia. E' degno di nota a questo punto che in greco il sacramento dell' Eucaristia si chiama anche "divina liturgia" o semplicemente "liturgia", un termine che proviene dalle parole "λαός" (popolo) e "ἔργον" (opera). Cioe' l' Eucaristia e' intesa come l' opera piu' grande e significativa del popolo credente come tale. La tradizione ortodossa individua, in questo sacramento, il momento supremo della prossimita' e dell'unione tra l'uomo e Dio e nello stesso tempo il sacramento che evidenzia l'identita' della Chiesa come riunione orante ed eucaristica. Interessante e' anche il termine "Eucaristia" che in greco significa "ringraziamento", richiamando il consiglio paolino "in ogni cosa rendete grazie"¹. La Chiesa usa questo termine soprattutto per definire il momento piu' santo del sacramento, l' "Anafora". La sola lettura dell'Anafora dimostra che si tratta dall'inizio sino alla fine di un ringraziamento del popolo credente per i beni spirituali di Dio.

Prima pero' di riferirci all'epiclesi dello Spirito Santo nell' Eucaristia, considero necessario presentare molto schematicamente la struttura della divina liturgia di san Giovanni Crisostomo che si usa regolarmente nella Chiesa Ortodossa. Cosi' potremo capire meglio l' importanza dell'epiclesi e la presenza dominante dello Spirito nel sacramento. La divina liturgia si divide in tre parti. La prima e' la "Προσκομιδή", (la Preparazione dei doni), la seconda e' la "Liturgia dei catecumeni" e la terza e' la "Liturgia dei fedeli". San Massimo il Confessore, in queste parti della liturgia distingue tre differenti manifestazioni della salvezza. Nella sua opera intitolata "Mistagogia", Massimo osserva che l' Offertorio indica l' Agnello, che incarnato nella persona teandrica di Cristo compie l'attesa escatologica dell' Antico Testamento ed entra nella storia per sacrificarsi. La liturgia dei catecumeni ricorda tutta l'opera salvifica di Cristo, e la liturgia dei fedeli e' una partecipazione alla passione, alla morte, alla risurrezione, all'ascensione, alla Parusia e al Regno eterno di Cristo.

La prima parte della liturgia inizia e finisce con una invocazione allo Spirito Santo. Pero' la presenza piu' effettiva dello Spirito si rivela nella terza parte della liturgia, durante l' Anafora, che si chiama pure "Canone eucaristico". L' Anafora contiene una lunga orazione (δέηση), la consacrazione dei doni, una seconda orazione, e la comunione.

In contrasto con la teologia occidentale che crede che la consacrazione e il mutamento del pane e del vino si debbano ai *verba substantialia* del sacramento, la teologia ortodossa subito dopo la lettura del racconto dell' istituzione chiede l' avvento dello Spirito Santo, perche' gli elementi materiali diventino corpo e sangue. Ecco perche' il momento dell' epiclesi e' inteso come il piu' sacro dell'intero

¹ 1 Tes 5, 18.

sacramento. L' epiclesi e' la preghiera seguente: "Ancora ti offriamo questo culto spirituale e incruento e ti preghiamo e ti invochiamo e ti supplichiamo d' inviare il tuo Spirito Santo su di noi e su questi doni. E fa di questo pane il corpo prezioso del tuo Cristo. E del vino che è in questo calice il sangue prezioso del tuo Cristo. Cambiandoli per mezzo del tuo Spirito Santo. Affinche' [questi elementi] offrano, a coloro che ne partecipano, purificazione dell' anima, remissione dei peccati, comunione nel tuo Santo Spirito, entrata nel Regno dei cieli, fiducia davanti a te...". E nella liturgia di San Basilio leggiamo: "...e ti preghiamo... che in virtu' della tua bonta' venga il tuo Spirito Santo su di noi e su questi doni a benedirli e a santificarli e rendere il pane Corpo prezioso del Signore... e il vino sangue prezioso del Signore e Dio e Salvatore nostro Gesu' Cristo".

Va detto che prima della sopraddetta preghiera, durante la preparazione dei doni, si riscalda un po' d'acqua, che poi nel calice sara' mescolata con il vino. E' indicativa la frase "Ardore di fede, pieno di Spirito Santo", con il quale il sacerdote accompagna questo momento della liturgia. San Nicola Cabasilas riteneva che questa acqua simboleggia i carismi dello Spirito Santo, perche' i fedeli gustino "il sangue caldo, spiritualizzato e pieno delle energie dello Spirito Santo"¹. Un altro Padre diceva che colui che mangia il corpo di Cristo con fede, mangia anche il fuoco dello Spirito Santo.

San Basilio riteneva che l'epiclesi nell' eucaristia continuava la prassi dell'era apostolica². La sua opinione viene rafforzata dal fatto che l'epiclesi si trova in tutte le tradizioni liturgiche antiche. Nella liturgia siriana, per esempio, leggiamo: "Quanto sacro e miracoloso e' questo momento! Perche' lo Spirito Santo discende dalle altezze del cielo e riposando su questa eucaristia, la santifica". Epressioni simili si trovano nelle liturgie anche della chiesa occidentale, come per esempio nell'Anafora della Tradizione apostolica. Questa prassi liturgica della Chiesa antica e indivisa conferma la seguente affermazione esplicita di san Giovanni Damasceno: "Il pane dell' offertorio, il vino e l' acqua, mediante l' epiclesi e l' avvento dello Spirito Santo, si trasformano in corpo e sangue di Cristo" (per Spiritus Sancti invocationem et adventum... in Christi corpus et sanguinem converti...)³.

C'e' l'opinione che nella liturgia ortodossa e' rimasta questa prassi dell'epiclesi perche' la teologia orientale ritiene che l'unico vero sacerdote e reale amministratore del sacramento e' Cristo. Lo stesso vale anche per la lettura del racconto dell' istituzione: il sacerdote lo proferisce non al posto di Cristo, ma nel nome di Cristo. Intanto, l' epiclesi non e' un argomento che dev'essere limitato sul piano liturgico. Al contrario, nell'epiclesi si rintracciano i fondamenti dogmatici della fede ortodossa. Ispirati soprattutto dall'epiclesi e generalmente dal ruolo dello Spirito Santo nella liturgia, i teologi ortodossi del secolo scorso hanno elaborato la cosiddetta "teologia eucaristica". Partendo dall' esperienza liturgica, i cultori della teologia eucaristica si inoltrano anche in altri campi della fede tentando di valutare e di definire di nuovo l'identita' stessa dell' Ortodossia.

Vediamo ora gli aspetti piu' significativi di questa teologia eucaristica focalizzandoli nel campo della Pneumatologia, dell'Escatologia e dell'Ecclesiologia.

¹ P. Evdokimov, *Η προσευχή της Ανατολικής Εκκλησίας. Η βυζαντινή λειτουργία του αγίου Ιωάννου του Χρυσοστόμου*, Αθήνα ²1982, p. 80.

² Cf. Basilio, *Περί Αγίου Πνεύματος*: PG 29, 188.

³ Giovanni Damasceno, *Έκδοσις ακριβής της ορθοδόξου πίστεως* IV, 13: PG 94, 1145A.

Poi ci dedicheremo a un dialogo critico con la dottrina e l'esperienza della Chiesa Cattolica.

III. I fondamenti pneumatologici della teologia eucaristica

La teologia ortodossa basata sulle testimonianze bibliche e su tutta l'ermeneutica dei Padri e' convinta che la Chiesa si fonda su due fatti: l'Eucaristia, consegnata da Cristo nell'ultima cena, e la Pentecoste, la quale rivela il carattere trinitario dell'economia. Si puo' dire che questi due fatti corrispondono rispettivamente alla presenza e all'opera del Figlio e dello Spirito. Quando e' stata compiuta la missione storica del Figlio, il Padre invio' lo Spirito. Così, dopo l'Ascensione, e' lo Spirito Santo quella persona divina che assunse il compito di orientare, di istruire e di dirigere la Chiesa fondata da Cristo.

Meditando sul fatto della Pentecoste, san Atanasio scrisse che Cristo era il Percursore dello Spirito¹, e che lo Spirito e' stato chiamato a continuare l'opera di Cristo. Questo giustifica l'opinione di Paul Evdokimov, secondo il quale, mentre viveva Cristo sulla terra, il rapporto tra gli uomini e lo Spirito era possibile solo mediante il Cristo e in Cristo, dopo la Pentecoste, il rapporto tra gli uomini e il Cristo e' possibile solo mediante lo Spirito Santo². Cristo stesso conforto' i suoi discepoli dicendo loro: "e' bene per voi che io me ne vada, perche', se non me ne vado, non verra a voi il Consolatore"³. Lo Spirito Santo, in un certo modo, sostituisce l'assenza fisica di Cristo o, piu' precisamente, conduce i fedeli verso la comunione con Lui. Anche se questa comunione avra' luogo agli ultimi tempi, l'uomo e' chiamato a gustarla fin da adesso.

La Pentecoste e' il giorno in cui e' nata la Chiesa. Il ruolo determinante dello Spirito mette in luce la dimensione pneumatologica della Chiesa, la quale incomincia un viaggio sotto la guida dello Spirito. I Padri orientali sottolineano che lo Spirito e' quello che ci rende membri della Chiesa, perche' esso ci incorpora nell'organismo ecclesiastico, ci rende fratelli di Cristo e figli del Padre celeste. Ecco perche' lo chiamano Spirito di adozione.

I Padri, inoltre, a causa di questo ruolo importantissimo dello Spirito nel cammino della Chiesa verso il Padre, molto spesso identificano lo Spirito con la Risurrezione e con il Regno di Dio. Meditando sull'orazione domenicale, i Padri sostituiscono la frase "venga il tuo regno" con la frase "venga il tuo Spirito Santo"⁴. Sant'Ireneo scrisse che "dove c'e' lo Spirito Santo, ivi c'e' la Chiesa"⁵ e san Serafino di Sarov disse che lo scopo della vita cristiana e' l'acquisizione dello Spirito Santo⁶.

Un altro aspetto della teologia ortodossa che evidenzia il ruolo importante dello Spirito e' la sua ferma convinzione che l'unico peccato imperdonabile e' la bestemmia contro lo Spirito. Perche' bestemmiare contro lo Spirito significa rifiutare l'amore divino e i carismi concessi dallo Spirito all'uomo. Se lo Spirito e' la fonte della santita' e nello stesso tempo il governatore e la guida della Chiesa verso gli

¹ Atanasio, *Περί της ενσάρκου επιφανείας του Θεού Λόγου*, η': PG 26, 996.

² P. Evdokimov, *Το Άγιο Πνεύμα στην Ορθόδοξη Παράδοση*, Θεσσαλονίκη 1987, p. 115.

³ Gioan 16, 7.

⁴ Cf. Gregorio di Nissa, *Εις της Κυριακήν προσευχήν*: PG 44, 1157C· Massimo il Confessore, *Ερμηνεία της Κυριακής προσευχής*: PG 90, 884B.

⁵ *Κατά Αιρέσεων*, III, 24, 1.

⁶ Νικ. Γκατζιρούλη, *Ο Σεραφείμ του Σάρωφ*, p. 67.

ultimi tempi, e' spiegabile il perche' la teologia ortodossa collega la pneumatologia con la prospettiva e l' identita' escatologica dell' eucaristia e della Chiesa.

IV. L' orientamento escatologico della teologia eucaristica

Secondo la teologia eucaristica, l'orientamento escatologico della Chiesa si manifesta soprattutto nell' Eucaristia. D'altronde, l'escatologia e' l'elemento critico che differenzia il culto della religione naturale dal culto cristiano. Perche' il primo si fonda sulla distinzione tra il sacro e il profano, mentre il secondo si fonda sulla distinzione tra vecchio e nuovo. Durante l' Eucaristia, mediante l' anamnesi l' uomo vive nella realta' del nuovo cielo e della nuova terra, della Gerusalemme celeste¹. Cosi', la divina liturgia e' intesa e vissuta come rivelazione della creazione nuova.

Questa esperienza anticipata del paradiso non e' possibile senza l' intervento e l' azione efficace dello Spirito. La teologia eucaristica ricorda e sottolinea il fatto che tutta la liturgia e' una epiclesi dello Spirito Santo. Con l' epiclesi, la Chiesa orante riceve il dono di Dio e chiede l' avvento dello Spirito perche' sia possibile la nostra comunione con Cristo.

I Padri orientali interpretando il posto centrale dell' Eucaristia nel contesto del tempo liturgico, osservarono che se il sabato e' il giorno del riposo di Dio, la domenica e' il giorno del riposo dell' uomo salvato. Perche' in questo giorno l' uomo prende parte al banchetto celeste. Il giorno del Signore ha un carattere estremamente festivo e solenne perche' va inteso come prefigurazione del Paradiso. Indicativi sono a proposito i canoni che proibiscono l' inginocchiarsi in questo giorno². San Basilio spiega questa proibizione dicendo che l' uomo che prega chino chiede il perdono e quando prega alzato cerca le cose celesti, esprime cioe' un'attesa escatologica³. Cosi' la domenica l' uomo deve sentirsi come figlio libero e pieno dello Spirito e come cittadino del Regno celeste.

L' aspetto escatologico della liturgia si rivela anche dal fatto che in essa si ripetono tutte le fasi dell' economia, sia quelle che sono state compiute nel passato, sia quelle che aspettiamo nella fede: l'incarnazione, la morte, la risurrezione e l'ascensione di Cristo e anche la gloriosa Parusia. Questa esperienza che supera il tempo convenzionale presuppone la liberta' dello Spirito ed e' possibile in virtu' di Esso. Per questo l' epiclesi e' necessaria nella liturgia. L'avvento dello Spirito garantisce il cammino sicuro verso gli ultimi tempi. Se la memoria del sacrificio di Cristo volge il nostro sguardo verso il passato, l' opera dello Spirito ci orienta verso il futuro e l'eternita'. Secondo il parere di un odierno priore al Monte Athos, gli ultimi tempi sono gia' presenti nella liturgia, dove i fedeli non chiedono o non desiderano piu' l'unione, perche' la godono.

Queste osservazioni ci permettono di riflettere sui rapporti tra la teologia orientale e quella occidentale su piano ecclesiologico.

V. L' epiclesi come punto di diversita' tra oriente e occidente e il contributo della teologia eucaristica

Come e' noto, la Chiesa occidentale attribuisce la trasformazione del pane e del vino ai *verba substantialia* del sacramento. A proposito credo determinante la

¹ Ap. 21, 1, 10.

² Cf. Canone 20 del primo Concilio ecumenico (Nicea, 325).

³ Basilio di Cesarea, *Περί αγίου Πνεύματος*, 27: PG 32, 189C-192A.

convinzione di san Agostino, che scriveva che il sacramento dell' eucaristia ha luogo "in virtute verborum Christi"¹. Spesso nel passato la questione dell' epiclesi alimento' la polemica degli ortodossi contro la Chiesa Romana. Soprattutto durante il periodo postbizantino, quando lo spirito antilatino dell' Ortodossia si ispirava al sinodo di Ferrara/Firenze (1439/40), e alle questioni trattatevi. Poi, la questione dell' epiclesi e le differenze pneumatologiche tra oriente e occidente resero piu' aspro il pensiero antilatino dei teologi e scrittori russi del diciannovesimo e del ventesimo secolo, come per esempio di Khomiakov, di Florensky, di Boulgakov, di Berdiaeff ect. Nonostante la finezza delle loro costatazioni critiche, anche questi non evitarono gli estremi opposti, parlando anche di una economia distinta e quasi autonoma, basata sulla pneumatologia.

Oggi, che i rapporti tra le due Chiese sono ormai migliorati e il dialogo teologico tra di loro si svolge in un clima di reciproco rispetto, la teologia eucaristica ortodossa cerca di interpretare di nuovo le diversita' tra oriente ed occidente. In seguito cerchiamo di presentare i punti piu' interessanti di questa interpretazione.

I rappresentanti della teologia eucaristica ritengono che uno dei piu' gravi disaccordi tra la Chiesa ortodossa e la Chiesa cattolica si deve al fatto che la prima riconosce una prioritá alla dimensione pneumatologica mentre la seconda rimane aderente esclusivamente alla cristologia. Conseguentemente, in oriente per la prioritá della pneumatologia lo Spirito Santo rende manifesto e rafforza il carattere dinamico, soprastorico e metastorico della Chiesa, mentre in occidente la pneumatologia debole implica un concetto della Chiesa statico e limitato sul piano storico. Se per l' oriente la Chiesa e' una comunita orante ed escatologica, per l' occidente e' soprattutto il corpo di Cristo prolungato nella storia ("Christus prolongatus").

La prioritá cristologica e la sottovalutazione pneumatologica della teologia occidentale sono strettamente connesse con altre due aspetti della dottrina e della ecclesiologia cattolica: il Filioque e il primato papale. Secondo i teologi ortodossi, il dogma del Filioque implica o provoca una chiara sottovalutazione della terza persona divina e una certa subordinazione ipostatica nella persona del Figlio. Lo Spirito Santo rischia di essere concepito come una quasi impersonale forza al servizio del Figlio. Questo da una parte permette o intrerpreta lo sviluppo del cristocentrismo soffocante della teologia e della spiritualita' occidentale e dall' altra parte illumina, dal punto di vista ermeneutico, la dottrina sul primato. Perche', nel modo in cui Cristo amministrava lo Spirito per realizzare la sua opera, cosi' il suo vicario, essendo capo del corpo ecclesiastico, utilizza lo Spirito per salvaguardare la struttura gerarchica della Chiesa.

Forse queste osservazioni vi sembrano piuttosto esagerate; pero', se la teologia eucaristica ortodossa di oggi ha da offrire qualcosa all' occidente questo e' appunto un impulso verso la riscoperta e il rafforzamento della dimensione pneumatologica, che rivivifichi sia l' ecclesiologia sia l' escatologia. D'altronde siamo convinti che la tradizione occidentale contiene diversi elementi molto utili a proposito. Non possiamo non riferire la testimonianza della fede e dell'esperienza eucaristica di Francesco d' Assisi a cui poi si ispirarono le opere dei grandi maestri

¹ Agostino, *Epistola* II, Opusc., p. 105. Citato da E. Franceschini, «L'Eucaristia negli scritti di San Francesco», in *L'Eucaristia nella Spiritualita' francescana*, Quaderni di Spiritualita' Francescana 3 (1962), p. 43.

francescani. Degno di nota e' il caso di Alessandro di Hales¹, che vedeva nell' eucaristia il sacramento dei sacramenti², e di Guglielmo da Militona, che nella sua opera *Questioni intorno ai sacramenti* (1245-1249) definiva l' Eucaristia come il nucleo dell' economia sacramentale, perche' questo sacramento, come diceva, contiene il Cristo, principio e fine di ogni segno sacramentale³. E non dimentichiamo san Bonaventura che nel sacramento dell' altare distingueva l' opera massima e nello stesso tempo il dono piu' grande di Dio all'uomo⁴. Anzi, il dottore serafico evidenziava la dimensione escatologica del sacramento, dato che definiva la Chiesa come *res ultima*, frutto e scopo dell'Eucaristia⁵.

Va detto che nelle citazioni suddette della patristica occidentale e' palese la prioritá' o anche la esclusivita' della prospettiva cristologica. Pero', tali opinioni rimangono importanti perche' nella misura in cui riconoscono nell' Eucaristia l'altissimo e l'ultimo componente della realta' ecclesiale, offrono un terreno fecondo per la coltivazione di un dialogo tra l' oriente ortodosso e l' occidente cattolico.

Secondo noi, il compito dei teologi di oggi sia ortodossi che cattolici, e' lo studio comune di tali testi della patristica latina insieme a simili testi della patristica orientale. Questo lavoro comune servira' le due Chiese sul piano sia della pneumatologia, sia dell' ecclesiologia. Basta che abbiamo voglia di studio e soprattutto voglia di unione, affinche' partecipiamo tutti insieme al banchetto festivo del Signore.

¹ Cf. Magistri Alexandri de Hales, *Glossa in quatuor libros Sententiarum Petri Lombardi*, Bibliotheca Franciscana Scholastica Medii Aevi. Quaracchi, vol. XII-XV, Quaracchi, 1951-1957.

² Ibidem, vol. XV (1957), p. 190.

³ Ibidem, vol. XXIII (1961), p. 522-523.

⁴ Bonaventurae, *Opera Omnia*, vol. IV, p. 180.

⁵ Citato da R. Falsini, «Eucaristia», *Dizionario Francese di Spiritualita', Caroli, E. (a cura di)*, Padova 1995, col. 635.

4.3. LA DIMENSIONE ETICA

Ascesi ed eucaristia¹

Nel nostro precedente incontro, ispirato dal *Diario* del p. Alessandro Schmemmann, ho fatto cenno all'idolatria della spiritualità contemporanea¹. Una parte del mio discorso si riferiva allora al rapporto tra il mistico e l'asceta. Oggi mi sento obbligato a continuare sullo stesso argomento, sviluppando quei punti che allora avevo solo abbozzato.

Prima di tutto però devo confessare che anche il mio discorso di oggi ha come obiettivo il XX secolo, in particolare la sua seconda metà, e l'alba del XXI. È in questo periodo che si attua la lotta moderna dell'ansia scientifica ed esistenziale per il cammino di un corpo, di una Chiesa in cammino. Si tratta, in verità, più di un esercizio di autocoscienza che non di un'esposizione trionfante, piena di certezza, delle glorie dell'Oriente, secondo il nostro punto di vista. Questo non significa affatto una svalutazione del passato. Anzi, il passato costituisce un indice per interpretare il presente e un punto di riferimento per la sua fedeltà. Allo stesso tempo, però, la sua verità ed esistenza, la sua stessa vita si giustificano solo attraverso la sua presenza viva nel presente, attraverso la sua capacità d'innovare in modo sostanziale il *nunc*, di produrre vita e di unificare i pezzi di una realtà frantumata. Si tratta quindi di vedere se l'argilla diventa spirito e carne, se cioè si realizza continuamente il mistero dell'incarnazione e non la fondazione o la conservazione del silenzio morto delle cose, l'affermazione estrema del Dio degli idoli.

Ho l'impressione, dopo quanto detto, che il passato non debba funzionare idolatricamente come alibi di scelte e di prassi del presente, le quali hanno indubbiamente altri obiettivi e altre prassi. Così, se il passato correva il pericolo di una certa *indeterminatezza del dogma* (da qui anche i tanti tentativi di definirlo, di tentare cioè una descrizione più precisa del dato rivelato, del cammino stesso del corpo ecclesiale), oggi il problema o il pericolo proviene dall'assolutezza della formalizzazione, dalla rigida classificazione che trascura la vita di questo corpo, che ho designato come ecclesiale, e si riduce senza ansia e senza fantasia nella più rigida delle forme di dogmatismo, dove le parole uomo e libertà sembrano prive di qualsiasi significato o totalmente ignorate. E tutto questo all'interno di processi tendenti a complicare, a verbalizzare e a schematizzare ideologicamente; cioè mediante pratiche che invalidano a priori la possibilità di una partecipazione reale dei laici e rendono più necessaria che mai la richiesta di ricorrere alla semplicità evangelica emarginata e spesso dimenticata.

Mi spiego. All'improvviso, verso la metà del secolo scorso, è emersa la cosiddetta «ecclesiologia eucaristica». È stata proposta per la prima volta dal padre N. Afanassieff (non so perché oggi quando ci si riferisce a tale ecclesiologia alcuni lo

¹ Chr. Stamoulis, "Ascesi ed eucaristia", trad. Nilo Trevisanato, in *L'Eucaristia nella tradizione orientale e occidentale con speciale riferimento al dialogo ecumenico, Atti del IX Simposio intercrisiano*, Assisi, 4-7 settembre 2005, a cura di Luca Bianchi, Venezia-Mestre 2007, pp. 231-241.

ignorino o tendano a sminuire la sua presenza e la sua opera). A lui, d'altronde, si deve anche il termine «ecclesiologia eucaristica», apparso per la prima volta nella teologia universale in un articolo in francese di p. Afanassieff, pubblicato nella rivista *Istina* nel 1951². Il reverendo metropolita di Pergamo, I. Zizioulas, come lui stesso nota, ha promosso, ha messo in evidenza e ha «corretto» poi, nel contesto della teologia ortodossa, l'«idea» di p. Afanassieff, sia nella sua tesi di dottorato intitolata *L'unità della Chiesa nell'eucaristia e nel vescovo durante i tre primi secoli* e pubblicata ad Atene nel 1965³, sia in altri suoi studi successivi, la maggioranza dei quali sono rientrati nel libro *Being as Communion. Studies in Personhood and the Church*, pubblicato a Crestwood (America) nel 1985⁴ e ritenuto quasi come un vangelo dal pensiero teologico occidentale.

Il motivo per cui padre Afanassieff ha suggerito questa proposta era concreto. L'ecclesiologia eucaristica costituiva, secondo lui, la risposta all'«ecclesiologia universale» che dominava a quell'epoca tanto a livello della teoria quanto in quello della pratica.

La differenza delle due concezioni ecclesiologiche è chiara. L'ecclesiologia universale, le cui origini, secondo molti studiosi, inclusi Afanassieff e Zizioulas, vanno ricondotte all'opera di Cipriano di Cartagine, è un'ecclesiologia palesemente gerarchica, che concepisce la cattolicità come l'insieme delle parti. In altre e più esplicite parole, l'ecclesiologia universale priva ogni comunità eucaristica locale, e quindi anche ogni sua riunione eucaristica, della cattolicità, la quale è attribuita esclusivamente all'insieme delle comunità locali del mondo. Conseguentemente lascia spazio per lo sviluppo del primato e il nascere, se non il dominio, dell'episcopocentrismo e dell'episcopomismo.

L'ecclesiologia eucaristica dall'altra parte ritiene che ogni Chiesa locale costituisca un'espressione della Chiesa cattolica. La priorità spetta all'eucaristia, ritenuta come la manifestazione unica dell'unità della Chiesa. «Laddove c'è raduno eucaristico», sottolinea Afanassieff, «là abita anche Cristo, là c'è anche la Chiesa di Dio in Cristo»⁵. Questo viene senz'altro considerato come una risposta diretta alla nota posizione di Cipriano, una posizione che è stata adottata e sviluppata dall'ecclesiologia universale, secondo la quale: «Il vescovo si trova nella Chiesa e la Chiesa nel vescovo, e chi non sta con il vescovo non appartiene alla Chiesa»⁶.

Credo che la differenza tra le due ecclesiologie sia evidente. Ugualmente evidente è anche l'intento dei due proponenti dell'ecclesiologia eucaristica di custodire la Chiesa da assolutizzazioni, esagerazioni e deviazioni, che possano falsare il modo di vivere del corpo ecclesiale. Prima di tutto, il tentativo di rideterminare l'identità della Chiesa non può esser considerato che positivo. E tale sembra essere stato. Pare però che le cose come si sono sviluppate e le modificazioni apportate successivamente abbiano generato, introducendole dalla finestra, esagerazioni e assolutizzazioni che la stessa ecclesiologia eucaristica, nella sua prima fase, aveva messo o almeno aveva tentato di mettere alla porta. E mi riferisco espressamente alla questione del vescovo. Dopo la «correzione» del metropolita di Pergamo, I. Zizioulas, e dei continuatori del suo pensiero, siamo arrivati ad un'ecclesiologia dove non c'è posto né per il sacerdote né per i laici⁷. Si tratta di un'ecclesiologia che identifica il vescovo con l'eucaristia in un luogo estatico, dove sono ignorate tanto la comunità ecclesiale e la comunione, nonostante la sottolineatura verbale di esse, quanto la natura e la storia⁸. Questa dimensione estatica, d'altronde, è presente in quasi tutta

l'opera di I. Zizioulas, permeando con la stessa insistenza la teologia trinitaria (priorità ontologica del Padre), la cristologia e l'antropologia (dialettica tra natura e persona), ma anche la sua dottrina sulla creazione (il mondo nuovo assimilato ad un mondo privo della sua natura)⁹. Conseguenza diretta di tutto questo è l'ideologizzazione della fede e l'eliminazione del significato reale della vita.

E se tale era l'effetto della rigida dialettica tra l'ecclesiologia universale e quella eucaristica, che ha posto problemi di priorità ignorando vistosamente il mistero della partecipazione ecclesiale, il mistero dell'equivocità e della contraddizione, dove l'unico non è anche il buono, le cose sono diventate ancor più complicate dal momento in cui nella storia della teologia odierna è entrata anche un'altra ecclesiologia, la terza in ordine di tempo, caratterizzata come «terapeutica» o «ascetica»¹⁰.

Dal punto di vista cronologico, l'apparizione dell'ecclesiologia terapeutica sembra coincidere con l'apparizione dell'ecclesiologia eucaristica. Molti collegano l'ecclesiologia terapeutica con la teologia di Origene e con quella di san Gregorio Palamas, ma la relazione e il collegamento tra loro non sembrano ben precisi. Allo stesso modo non è ben preciso neanche il collegamento dell'ecclesiologia eucaristica con la teologia di Dionigi l'Areopagita. Può darsi che l'opera dei suddetti Padri e scrittori della Chiesa offra motivi per discorsi di questo genere. Può darsi che nella loro teologia si possa trovare materiale che, anticipandone i temi, giustifichi tale ipotesi. Però il quadro storico è ormai totalmente cambiato. Ecco perché la dipendenza totale delle odierne ecclesologie da analoghi modelli ecclesiologici del passato, nonostante possa funzionare da alibi per la mancata assunzione di responsabilità per il presente, allo stesso tempo sembra pericolosa e illusoria.

Chi è stato però colui che principalmente ha introdotto ed espresso l'ecclesiologia terapeutica nel presente? Secondo la maggioranza degli studiosi si tratta di padre I. Romanidis. Non c'è dubbio che la sua tesi di dottorato, intitolata *Il peccato originale*¹¹ e pubblicata ad Atene nel 1957, non preannunciava né implicava un orientamento del genere. Le tesi successive del famoso professore di dogmatica, però, lo hanno reso il capofila di una corrente che negli anni seguenti doveva caratterizzare in modo indelebile la teologia contemporanea e la Chiesa, e lo hanno rivelato come «l'altro polo» per eccellenza dell'ecclesiologia contemporanea e l'«awersario» più noto dell'ecclesiologia eucaristica. Non esagero affermando che l'ecclesiologia contemporanea, per quanto concerne l'ortodossia di lingua greca, è stata segnata dalle personalità del reverendo Ioannis di Pergamo e di padre Romanidis. Si tratta d'altronde di persone che hanno fatto scuola, con discepoli capaci e seguaci gelosi.

I punti problematici dell'ecclesiologia terapeutica, come quest'ultima è stata sviluppata dalla «scuola» di Romanidis, erano la svalutazione della vita comunitaria e comunionale della Chiesa e la susseguente riduzione della vita sacramentale, l'eccessivo rilievo dato all'individualismo, la prominenza fino all'assolutizzazione dell'ascesi individuale allo scopo della divinizzazione e, alla fine, il predominio del monachesimo inteso come il criterio ultimo dell'ortodossia¹². Anche qui gli argomenti furono posti in modo estremamente dialettico: padre spirituale o vescovo, asceti o eucaristi, monastero o parrocchia? O l'una oppure l'altra cosa. Nessun sospetto sull'ecclesialità anche dell'altro modo di comprendere le cose,

nessuna idea sulla «reciprocità dei carismi», che in quanto doni dello stesso Spirito, realizzano il fatto dell'unità, dell'essere «un cuore solo».

A questo punto, quindi, oserei fare una proposta. Potrei cominciare, certo, dal fatto che l'ansia di tutte le parti in causa è sincera e comune l'intento, cioè la scoperta del modo che permetta la riunione delle parti separate e il superamento della solitudine ontologica che genera la corruzione e la morte. Al centro dello sforzo si trova la ricerca dello stesso Dio, del Dio dei patriarchi, dei profeti, dei santi e dei confessori, dei martiri e di tutti quelli che hanno donato la propria esistenza per amore dell'umiliazione estrema, per amor di colui che ha tolto il peccato del mondo, il Verbo di Dio Padre.

La proposta, dunque, è semplice. Credo sia giunto ormai il tempo di una *convergenza* sostanziale, laddove l'eucaristia si mostrerà in verità proprio come la migliore espressione del cammino ascetico di tutto il corpo ecclesiale, e non certo solo del vescovo; laddove l'ascesi costituirà il modo comune, l'atto dell'abolizione dell'amor proprio e dell'egoismo non esclusivamente dell'asceta ma di tutto il popolo, in altre parole, il modo comune di tutti: del vescovo, dell'asceta e dei laici. D'altronde, l'eucaristia non appartiene al vescovo, come anche l'ascesi non appartiene all'asceta. L'eucaristia e l'ascesi sono lotte che durano per tutta la vita¹³ e spettano ugualmente a tutti quelli che partecipano o cercano di partecipare attraverso l'ascetica e l'eucaristia al cammino del corpo ecclesiale. In pratica si tratta, come ho già sottolineato, della «reciprocità dei carismi» e in nessun modo dell'assunzione di un ufficio. Questa reciprocità, d'altra parte, giustifica anche la collaborazione, dato che non esiste collaborazione senza scambio reciproco, come non esiste scambio reciproco senza collaborazione. Ha il primo posto il distacco attraverso l'ascetica dall'egocentrismo, dalla sensazione dell'esclusività della salvezza, e segue poi l'ingresso nella casa comune, nel modo comune, nel luogo della bontà.

Così, ad esempio, sarà comprensibile il fatto che, quando i Padri della Chiesa si riferiscono al culto «in spirito e verità», non rigettano la corporeità o la funzione della dimensione comunitaria e sacramentale della Chiesa. E certamente i Padri non fanno una tale distinzione tra culto interiore, che esprime e rivela l'ecclesiologia eucaristica, e culto esteriore, che rivela l'ecclesiologia ascetica. Ho l'impressione che la semplicità evangelica della quale ho parlato all'inizio e alla quale dev'essere aperta la Chiesa non conosceva né distinzioni di questo genere né tali divisioni.

In altre parole, potremmo affermare che il misticismo è il rifiuto della croce, il rifiuto della purificazione, il rifiuto della lotta contro le cose? Potremmo affermare che il misticismo definisce indistintamente e superficialmente la Chiesa come una realtà piena di gloria e di maestà e priva della croce? Oppure potremmo testimoniare che è possibile vantarsi «in Cristo» senza la croce? Vantarsi «in Cristo» senza la Chiesa? Come può esser accettata l'esistenza di una Chiesa senza la croce? E ancor più, come può esser accettata una croce senza la Chiesa, senza i sacramenti o senza l'eucaristia?

Se la risposta concorda con il fatto della convergenza e giudica migliore il mistero dell'equivocità e della contraddizione, cioè il mistero della convivenza miracolosa di componenti apparentemente opposte, allora l'eucaristia e l'ascesi non rischiano di diventare azioni magiche, che trasformano automaticamente l'insufficienza in sufficienza, la malattia in potenza, il dolore in conforto. Anzi, possono essere intese

e, di conseguenza, funzionare come segno e punto cruciale dell'unità esistente, che si realizza mediante l'ascetica dell'amore e permette al corpo di esistere come corpo, come comunità eucaristica che attinge *da* e nello stesso tempo cammina *verso Yescaton*. Quindi, la Chiesa dell'asceta non sarà diversa dalla Chiesa del mistico, la Chiesa dal laico non sarà diversa dalla Chiesa del sacerdote. Così potremo parlare dell'ascetica dei sacramenti e del sacramento dell'ascesi, cioè del sacramento dell'amore. D'altronde, l'altezza dell'amore è quella che indica, manifesta e rivela l'altezza della comunione esistente tra i membri del corpo ecclesiale, di una comunione che si attua in Cristo e la quale, certo, non conosce divisioni, precedenze e dialettiche.

È chiaro, dunque, all'interno di questa prospettiva che i sacramenti esprimono e allo stesso tempo costituiscono il presupposto dell'unità. E lo stesso vale anche per l'ascesi. Per questa ragione il punto in questione non è solo l'estensione del tempo, ovvero del modo ascetico-liturgico ed eucaristico dall'ora al dopo, ma principalmente e in modo del tutto particolare al prima. E questo poiché il presupposto della manifestazione dinamica della liturgia dopo la liturgia è la pregustazione sostanziale della *liturgia prima della liturgia*, laddove protologia ed escatologia s'incontrano liturgicamente con l'adesso della verità sacramentale dimostrando che l'unità del modo ecclesiale è unità personale e non unità di istituzioni e poteri impersonali e, perciò, insignificanti; laddove paiono illusorie e del tutto scolastiche questioni come quella che interroga se Maria Egiziaca si sia salvata perché si era comunicata oppure poteva salvarsi anche senza la sua partecipazione al sacramento dell'eucaristia¹⁴; laddove i segni dell'unità raggiunta con il corpo costituiscono allo stesso tempo segni dell'estensione dell'ascetica dell'amore, vale a dire dell'amore eucaristico per le cose eterne; laddove il criterio dell'ortodossia non è il monachesimo, né il vescovo o il clero, né il popolo, ma la Chiesa delle persone che incontrano Cristo; laddove Cristo è tutto in tutti; laddove la reciprocità dei carismi rivela ciò che è necessario e vero e ciò che invece si è insinuato furtivamente e con scaltrezza.

NOTE

¹ Cf. CH.A. STAMOULIS, «L'idolatria della spiritualità contemporanea. Commento al Diario di Alessandro Schmemman», in *Ascetica dell'autocoscienza* (gr.), Tessalonica 2004, 55-77.

² N. AFANASSIEFF, «La doctrine de la primauté à la lumière de l'ecclésiologie», in *Istina* 4 (1957), 401-420.

³ Seconda edizione dello studio: I. ZIZIOULAS, *L'unità della Chiesa nell'eucaristia e nel vescovo nei primi tre secoli* (gr.), Atene 1990.

⁴ Per il contributo dell'ecclésiologia eucaristica di N. Afanassieff e I. Zizioulas cf. J. SYTY, *Il primato nell'ecclésiologia ortodossa attuale. Il contributo dell'ecclésiologia eucaristica di Nicola Afanassieff e John Zizioulas*, Roma 2002.

⁵ N. AFANASSIEFF, «Una Sancta», in *henikon* 36 (1963), 459. La traduzione del brano è presa da: P. VASILIADIS, «La teologia dell'eucaristia negli scritti paolini», in *Paolo, Spaccati sulla sua teologia* (gr.), Tessalonica 2004, 188.

⁶ Cf. CIPRIANO DI CARTAGINE, *Epistola LXVI*, 8,3: «Scire debes episcopum in ecclesia esse et ecclesiam in episcopo et si qui cum episcopo non sit in ecclesia non esse».

⁷ Esempi classici di esagerazioni e assolutizzazioni che portano alla sopravvalutazione del vescovo all'interno della Chiesa ortodossa e di conseguenza alla sua estraniamento dal resto del corpo ecclesiale, sono le teorie proposte dal metropolita di Pergamo, Giovanni Zizioulas, a riguardo sia dell'*antimension* sia della responsabilità dei vescovi e dell'offerta dell'eucaristia. Stando alla prima, «1'*antimension*, con la firma del vescovo locale... manifesta il carattere episcopocentrico dell'eucaristia parrocchiale» (I. ZIZIOULAS, «Divina eucaristia e Chiesa», in *Il sacramento della divina eucaristia* (gr.), Atti del terzo congresso liturgico panellenico, Atene 2004, 44). Una risposta chiara a questo tema la dà I. FOUNDOULIS, *Liturgia I. Introduzione al culto divino* (gr.), Tessalonica 1993, 64, dove sottolinea con enfasi: «Di recente si è sviluppata una strana teologia a riguardo dell'*antimension*. È stata espressa l'opinione che l'*antimension* sia il permesso del presule al sacerdote per celebrare l'eucaristia, che ogni presule nell'ambito della sua diocesi emetta i propri *antimensia* personali, che il sacerdote baci la firma del presule a mostrare la sua comunione e sottomissione e via dicendo. Tutte queste teorie sono prive di ogni dimestichezza, dal momento che anche i presuli e il patriarca stesso usano *Vantimension* e lo baciano come fosse l'altare, e non baciano ovviamente la loro firma; a ciò si aggiunga il fatto che in tutte le chiese fino a tempi recenti, e a volte ancora oggi, sono usati indifferentemente *antimensia* di diversa provenienza e di epoche diverse, eh e portano indelebile il marchio della consacrazione; così anche gli altari posti nelle chiese. In ogni caso se sarà dimostrato con argomenti seri presi dalla tradizione che le cose stanno in questo modo, sarà l'unico caso in cui la benedizione e l'uso di un oggetto durante il culto divino dipendono da un'unica persona in particolare indipendentemente dal suo grado sacerdotale». Secondo un'altra teoria «nell'assemblea eucaristica ci sono da una parte coloro che presiedono e offrono l'eucaristia, dall'altra coloro che rispondono "Amen"... Così la cosiddetta "parte laicale" della Chiesa costituisce la parte regale nella struttura della Chiesa. Come non può sussistere eucaristia senza popolo, così non può sussistere neppure Chiesa senza laici. E come nell'eucaristia non è comprensibile che siano i laici le guide, così anche in tutta la vita della Chiesa i laici costituiscono il "gregge" che segue il pastore, indipendentemente dal fatto che trattandosi di "gregge dotato di ragione" mantiene sempre il diritto di esprimere la sua opinione su tutti i temi che riguardano la Chiesa, lasciando tuttavia la responsabilità ultima ai suoi pastori, i quali renderanno conto a Dio (cf. *Prima lettera di Clemente*, concili ecumenici, ecc.)» (I. ZIZIOULAS, «Divina eucaristia e Chiesa», in *Il sacramento della divina eucaristia*, 36). Non c'è dubbio che una tale posizione che ignora che l'offerta è di tutto il corpo ecclesiale e non solo di chi presiede, togliendo allo stesso tempo la responsabilità dai membri del corpo ecclesiale per darla solo ai pastori - come se il popolo non dovesse rendere conto non solo di se stesso ma anche dei suoi pastori -, costituisce un atto volto a decostruire la Chiesa, a dividere il corpo comune, i cui membri, rivelando la propria libertà e responsabilità, rendono comune il sacrificio, comune l'offerta, comune l'eucaristia. (Su questo tema vedi anche la meravigliosa introduzione di P. SKALTSIS, «Questioni ermeneutiche dell'anafora eucaristica delle liturgie di rito bizantino», nel presente tomo. Cfr. N. ARSENEFF - N. ATANASSIEFF - B. BOBRINSKOY - O. CLEMENT, *Popolo di Dio. Saggi di ecclesiologia eucaristica*, trad. del metropolita di Attica e Megara, Nicodemo, Atene s.d.). Accanto a questo vale la pena aggiungere anche il diniego del metropolita di Pergamo ad accogliere la parrocchia come chiesa cattolica. Scrive in proposito: «Tutto questo ha una particolare importanza per l'ecclesiologia. Rivelano che l'eucaristia delle parrocchie non è indipendente e autonoma, ma è un prolungamento dell'eucaristia del vescovo, e che di conseguenza la parrocchia non può essere considerata "chiesa cattolica", come lo è invece ogni chiesa locale unita intorno al suo vescovo. L'opinione opposta sostenuta da Atanasiev e da Schmemmann priva completamente la Chiesa del suo carattere episcopocentrico e rende il vescovo non necessario per la cattolicità della Chiesa locale proprio quando l'eucaristia viene considerata come l'espressione per eccellenza della Chiesa (dato che possiamo avere la pienezza dell'eucaristia senza il vescovo nella parrocchia, possiamo anche avere la pienezza della Chiesa senza di lui)» (I. ZIZIOULAS, «Divina eucaristia e Chiesa», in *Il sacramento della divina eucaristia*, 44-45).

⁸ Cf. a riguardo il nostro studio, *La bellezza santa. Introduzione al senso dell'amore per la bellezza nell'Ortodossia* (gr.), Atene 2005², 233ss. Cf. N. LOUDOVIKOS, *L'ecclesiologia apofatica del*

consustanziale. *La Chiesa primitiva oggi* (gr.), Atene 2002, 152ss.

⁹ Cf. a riguardo N.A. MATSOUKAS, *Teologia dogmatica e simbolica. L'Esposizione della fede ortodossa* (gr.), Tessalonica 1985, 96-97; G. MARTZELOS, «La nascita del Figlio e la libertà del Padre secondo la tradizione patristica del IV secolo», in *Dogma ortodosso e pensare teologico. Saggi di teologia dogmatica I* (gr.), Tessalonica 1993, 75-82; A.J. TORRANCE, *Persons in Communion*, Edimburgo 1996, 283-306; C.A. STAMOULIS, *La Luce. Energie personali o fisiche. Contributo alla problematica contemporanea a riguardo della Trinità in ambiente ortodosso* (gr.), Tessalonica 1999, 101 s.; E. THEOKRITOF, «Simbolismo fisico e creazione» (gr.), in *Synaxi* 81 (gennaio-marzo 2002), 32-38; C.A. STAMOULIS, *La bellezza santa. Introduzione al senso dell'amore per la bellezza nell'Ortodossia*, 142ss; C. CHRISTOFORIDIS, «La natura del simbolo e la realtà creata» (gr.), in *Synaxi* 87 (giugno-settembre 2003), 51-70; I. ICA, *Mystagogia Trinitatis. Questions de théologie trinitaire patristique et moderne. La triadologie de Saint Maxime le Confesseur* (Résumé de la these de doctorat), Cluj-Napoca 1998; I. ASSIMAKIS, *L'Eucaristia nella teologia ortodossa greca. Appunti per gli studenti* (gr.), Tessalonica 2005, 61-72.

¹⁰ Cf. a riguardo I. ROMANIDIS, «Sinodi ecclesiali e civiltà» (gr.), in www.romanity.org/htm/rom.e.06.ekklisiastikai-sunodoi-kai-politismos.01.htm. Cf. P. VASILADIS, «Spiritualità eucaristica e terapeutica» (gr.), *Epistimoniki Epetirida Theologikis Scholis* (Nuova serie. Sezione di teologia), tomo III, Tessalonica 1993-1994, 124-146; P. VASILADIS, *Paolo. Spaccati sulla sua teologia*, I, (gr.), Tessalonica 2004.

¹¹ Seconda edizione: I.S. ROMANIDIS, *Il peccato originale* (gr.), Atene 1989.

¹² Cf. a riguardo M. BEGZOS, *Il futuro del passato. Introduzione critica alla teologia dell'Ortodossia* (gr.), Atene 1993, 92-95; N. LOUDOVIKOS, *L'ecclesiologia apofatista del consustanziale* 132-150.

¹³ F. KOKKINOS, *Encomio per Demetrio, santo martire di Cristo* (gr.), in *Opere spirituali (Scrittori spirituali di Tessalonica, 4)*, Tessalonica 1985, 54.

^M Cf. I. ZIZIOULAS, «Divina eucaristia e Chiesa», in *Il sacramento della divina eucaristia ...*, 41.

4.4. LA DIMENSIONE ECUMENICA

L'Eucaristia nel dialogo tra Ortodossi e Cattolici Romani¹

1. Introduzione

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

Non è casuale, del resto, che il papa Giovanni Paolo II si riferisca a questa meta nella famosa enciclica *Ut unum sint* (par. 59)². Certo non sono senza fondamento le valutazioni di E. Lanne, quando, commentando da una parte l'importanza del Congresso ecclesiologicalo tenutosi con la partecipazione di ortodossi e cattolici romani, e dall'altra il termine «comunione» che in esso è prevalso, dice che tra cattolici romani e ortodossi si è rafforzata la convinzione che l'ecclesialità delle due tradizioni differisce da quella degli altri cristiani³. Questa convinzione certo voleva accentuare molto il punto di stretto contatto tra cattolici romani e ortodossi⁴, i quali nei loro incontri di dialogo hanno dato peso al carattere centrale del sacramento dell'eucaristia e alla sua importanza escatologica⁵.

Così, dunque, anche il primo dei quattro documenti ufficiali che sono stati emanati ha come tema «Il mistero della Chiesa e dell'eucaristia alla luce del mistero della santa Trinità» (Monaco, Germania 1982). Si doveva cioè costruire il dialogo sulla discussione di temi di fede e sull'accordo nella sacramentaria e nella comunione in Cristo⁶. Date le discussioni portate alla luce da questo testo (di Monaco)⁷ l'attuale patriarca di Costantinopoli, Bartolomeo, notava nella sua relazione: «Se si sottolinea sempre di nuovo come scopo finale del dialogo ecumenico la concelebrazione della divina eucaristia, è perché l'eucaristia è il mistero della Chiesa e il centro della Chiesa e nello stesso tempo esprime ed edifica la Chiesa. La Chiesa, quindi, che è sempre alla ricerca della sua unità, non può che tendere verso questa concelebrazione, perché attraverso di essa si esprimerà anche come Chiesa unita e una»⁸.

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

¹ Ioannis Kourebeles, "L'eucaristia nel dialogo tra Ortodossi e cattolici romani", trad. Sevastianos Rossolatos, in *L'Eucaristia nella tradizione orientale e occidentale con speciale riferimento al dialogo ecumenico, Atti del IX Simposio intercristiano, Assisi, 4-7 settembre 2005*, a cura di Luca Bianchi, Venezia-Mestre 2007, pp. 288-321.

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

2. La comunione eucaristica come questione dialogica ed esistenziale

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

In questi primi importanti contatti ed espressioni, la Chiesa viene considerata come *corpo di Cristo* e questa terminologia cristologica è sottolineata in modo speciale¹⁴. Questa accentuazione è importante, perché le due tradizioni danno l'impronta cristologica nella comprensione eucaristica della Chiesa, comprensione che da parte degli ortodossi pone Cristo ed il carattere umano-divino della Chiesa al centro della problematica del dialogo¹⁵, mentre da parte dei cattolici romani si pone così una base, affinché l'eucaristia con il Cristo come soggetto¹⁶ lasci spazio libero ad una *comprensione partecipativa* della vita ecclesiale (eucaristica) e porti ad interrogarsi intorno ad una più giusta visione del primato (del vescovo). In ogni caso qui lo (pseudo) dilemma del dialogo teologico sincretistico «Cristo o Chiesa» non viene lasciato da parte e si pone al centro della problematica l'ontologia cristo-logica della Chiesa.

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

Se quindi si vuole dare oggi una valutazione del dialogo, si devono tenere in considerazione queste annotazioni e posizioni iniziali, che devono essere poste come base. E si tratta senz'altro di posizioni teologiche che erano desiderio comune di ortodossi e cattolici romani. Comunque teologicamente si deve notare che l'eucaristia non è stata vista come *via per la comunione*, ma come *risultato della comunione*^{1*}. Così è apparso già dall'inizio che c'era un vuoto nella discussione sui temi di fede, che invece dovevano essere posti - e si sono posti per quanto possibile - come tema di dialogo¹⁹.

3.1 riferimenti eucaristici nei testi ufficiali di dialogo

Da quanto abbiamo detto risulta chiaro che la teologia eucaristica del testo di Monaco dà particolare enfasi all'espressione cristologica. All'inizio si sottolinea (par. 3) che «il sacramento della venuta di Cristo continua così nel sacramento dell'eucaristia, sacramento che ci incorpora pienamente in Cristo»²⁰. Tutto il sacramento dell'economia in Cristo si presenta anzi come un fatto trinitario, nel quale viene sottolineata l'identità di Chiesa, eucaristia e corpo di Cristo, dove opera l'azione dello Spirito Santo²¹. La Chiesa si presenta qui come qualcosa di non statico, dato che si sottolinea che «nell'eucaristia l'evento pasquale si fa Chiesa»²². La Chiesa dei fedeli si fa con la loro partecipazione alla vita trinitaria, cosa resa possibile grazie all'azione dello Spirito Santo, il quale incorpora nel corpo di Cristo tutti quelli che partecipano a questo (par. 5,6).

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

Questa comunione eucaristica trinitaria, della quale si parla all'inizio e anche nella seconda parte del testo (par. 1-2), viene considerata come comunione escatologica. Qui si vede l'enfasi speciale nel *carattere non statico* della comunione eucaristica che abbiamo già notato sopra²⁴. Così, nel caso con messi in risalto all'interno del sacramento eucaristico visto come terapia (par. 2): «Ma l'eucaristia rimette e guarisce anch'essa i peccati, perché è il sacramento dell'amore deificante del Padre, attraverso il Figlio, nello Spirito Santo». Anche in questo il testo non ha ommesso il riferimento all'importanza dello Spirito avendo come obiettivo quello di mettere in luce la rivitalizzazione del battesimo (par. 3).

Ciò che certamente ha importanza per il dialogo è che questo testo è stato giudicato come *testo di accordo*²⁵ e l'interrogarsi teologico che ha prodotto non è da disprezzare. Così, ad esempio, il tema *dell'unità nella molteplicità* è dei più importanti all'interno della riflessione prodotta dal pensiero ecumenico fino ad oggi. Da una parte il testo rigetta la correlazione dello spirito ecumenico con l'idea del ritorno, nota nell'ecclesiologia cattolica romana, dall'altra rigetta - a suo modo - *X ecclesiologia nazionalista* che è prevalsa, mentre non lo doveva²⁶, nella Chiesa ortodossa²⁷. Siamo assolutamente d'accordo con G. Bruni nel segnalare questa problematica, la quale ha cercato appoggi teologici nella trinitaria²⁸. In casi simili si vede chiaramente quanto un dialogo sano possa diventare autocritico.

Per quanto riguarda la teologia trinitaria, il testo di Monaco ha accentuato in modo dinamico la sua relazione col mistero dell'incarnazione e della partecipazione eucaristica dei fedeli a Cristo e alla vita trinitaria. L'eucaristia, secondo questo testo, è evento di Cristo, che incorpora l'uomo che vi partecipa all'Uomo-Dio (11,2). «Nell'eucaristia la presenza e la salvezza non sono solo celebrate e notificate, ma comunicate». Infatti, nel testo appare chiaro che «fra i sacramenti un posto esemplarmente unico è occupato dall'eucaristia, la quale non solo ha uno stretto rapporto con il Cristo ma anche con la Chiesa, sacramento dell'uno ed epifania dell'altra»²⁹.

Importante, d'altra parte, è il fatto che (non soltanto) nel testo di Monaco è stata collegata in modo unitario l'eucaristia col battesimo e la confermazione³⁰, attraverso una strada im portante: da Cristo alla Chiesa, attraverso la liturgia eucaristica. Così

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

L'eucaristia quindi, e la Chiesa come sua espressione, è il ponte tra Dio e gli uomini. La Chiesa al proposito è considerata come il sacramento della comunione degli uomini col Dio Trino attraverso il corpo di Cristo. Per questo è sottolineato nel testo che «l'eucaristia è al centro della vita sacramentale» (1,5). Si tratta anzi di un centro che non ha semplicemente una importanza storica, ma costituisce, come si dice in modo caratteristico, *il tempo propizio*³³. Ciò che quindi ha un peso speciale è come si debba comprendere, leggendo il testo di Monaco, la partecipazione all'eucaristia in modo tale che il cristiano senta il dovere della comunione con gli altri uomini. Ricorreremo quindi alle bellissime osservazioni ermeneutiche di G. Bruni: «Le allusioni sottese al documento, alla luce delle citazioni riferite, evidenziano in maniera inequivocabile l'aspetto di banchetto della celebrazione eucaristica, che è un andare insieme a mangiare il Verbo fatto carne»³⁴. Potremmo schierarci anche noi con questa prospettiva ermeneutica, come approviamo pertinenti espressioni contemporanee di teologi cattolici romani, i quali insistono in detti patristici³⁵. Malgrado ciò, non mancano delle critiche al testo di Monaco, che sottolineano la sottovalutazione di questa cristologia dinamica all'interno del testo³⁶.

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

In questo contesto è sottolineato il ruolo dello Spirito nella comunione dei fedeli col corpo di Cristo e la Trinità (1,5 d). L'uso del termine «|j,eTaPoÀ,f|» qui è un elemento importante di condiscendenza verso i cattolici romani⁴⁰. Del resto non dimentichiamo che non costituiva un problema per i teologi ortodossi (durante il periodo dell'occupazione turca) anche l'uso del termine «uexouoicooriq» (transubstantiatio), dal momento che si poneva come presupposto la visione apofatica del sacramento, cosa che ormai diventa evidente nei testi contemporanei della Chiesa cattolica romana e di teologi cattolici romani⁴¹, i quali sottolineano a proposito l'importanza teologica dello Spirito Santo⁴².

Indipendentemente dal fatto che il testo non vuol entrare in una discussione particolareggiata del momento liturgico preciso e del tempo del cambiamento dei doni, tuttavia con l'epiclesi come insegna terminologica per tutto l'evento eucaristico (1,5 e) mette in evidenza l'importanza dello Spirito Santo nel sacramento eucaristico⁴³, cosa che era stata richiesta anche dalle parti in dialogo nell'America ed era stata vista positivamente negli apprezzamenti fatti⁴⁴, come pure positivamente

viene espresso questo collegamento tra *anamnesi* ed *epiclesi* nel testo della commissione dei greco-ortodossi e dei cattolici romani in Germania⁴⁵.

Questo ha un valore particolare nel dialogo, cosa che appare nella presentazione della comunione dell'uomo con la Trinità per *mezzo dello Spirito in Cristo* (11,2). Così, crediamo, si mostra in pratica di considerare il *Filioque* come una esagerazione antieretica del passato, dal momento che dappertutto qui adesso si sottolineano la divinità dello Spirito ed il suo ruolo soteriologico. Questa prospettiva porta G. Bruni a sottolineare in alcune parti che l'uscita dal cristomonismo e dallo spiritomonismo è un'esigenza urgente, sostenendo in modo funzionale l'unità e la distinzione nella teologia trinitaria⁴⁶.

D'altra parte, il testo di Monaco, già dalla seconda parte, si è soffermato abbastanza sul ruolo del vescovo a riguardo del sacramento della divina eucaristia, per sottolineare il ruolo unitivo del suo ministero e la continuità (successione) apostolica⁴⁷. Del resto, in base a questo suo ruolo unitivo viene gettato un ponte tra la molteplicità (delle Chiese locali) e l'unità-unicità del corpo di Cristo⁴⁸. Basta, come si dice, che la fede sia il più intimo, tra altri⁴⁹, criterio unitivo che corrisponde anche ad un analogo comportamento diaconale. Così, quindi, all'interno di questa prospettiva cristologica, le Chiese locali e la comunione locale non sono considerate chiuse in se stesse, ma aperte alla comunione con le altre Chiese, come appare in modo caratteristico nella terza parte del testo di Monaco⁵⁰. Basta, certo, come del resto hanno proposto anche le critiche mosse al testo in questione, che simili formulazioni non siano riferimenti idealistici che si allontanano dai bisogni del mondo contemporaneo e non diano l'impressione di semplificare troppo la realtà teologica (vissuta)⁵¹.

Nel testo ufficiale, comunque, si dice espressamente che il ministero episcopale viene visto *in modo carismatico* e non istituzionale, cosa che del resto è in accordo col ruolo importante dello Spirito nell'assunzione di un ministero sacramentale (11,3). Il vescovo è considerato *ministro dell'unità* secondo l'esempio di Cristo (11,3). Da questo punto di vista non è senza fondamenti teologici seri il contributo del testo nel sottolineare la relazione liturgica tra *locale* e *universale* nella vita della Chiesa. Il testo di Monaco, attraverso la suddetta visione eucaristica, rende chiaro che «la Chiesa cattolica si manifesta nella sinassi della chiesa locale» (111,3)³². Nella Chiesa dunque «l'uno e i molti, l'universale e il locale, sono necessariamente simultanei» (111,2). Nel caso concreto l'affermazione non si rivolge tanto alla Chiesa ortodossa quanto a quella cattolica romana, la quale dovrebbe interpretare *il primato papale* all'interno di una simile ecclesiologia liturgica (armoniosa)⁵³. Comunque la visione *episcopocentrico-clericale* della Chiesa, che è stata espressa in modo più manifesto nel testo di Bari⁵⁴, non aiuterebbe per niente ad esprimere in modo genuino il vissuto ortodosso⁵⁵. Certo non dimentichiamo qui che nella Chiesa ortodossa oggi la malattia dell'*esclusività ecclesiologica*, come anche quella del (mal concepito) *episcopocentrismo*⁵⁶, è fortemente presente⁵⁷.

Date comunque anche le più antiche vedute dinamiche dell'odierno vescovo di Roma sul bisogno che ha la Chiesa (Chiese) contro l'ecclesiocentrismo egocentrico, ha ragione G. Bruni che sottolinea fortemente il bisogno di far morire l'«io» delle Chiese, dato che queste (si suppone che) vivono nell'*Tz'io di Cristo*³⁶. L'enfasi che diamo a questa prospettiva non è dogmaticamente casuale in relazione al tema dell'*«episcopocentrismo eucaristico contemporaneo»*, il quale piuttosto minaccia

l'esperienza escatologica e la visione apofatica della Chiesa⁵⁹ come corpo del Dio-Uomo⁶⁰.

Del resto, nel dialogo è un fatto importante che la considerazione del tema dell'eucaristia sia stata fatta col desiderio che apparisse la comunione nel Dio Trino, cosa perseguita anche dal concilio Vaticano II⁶¹. In punti importanti del testo di Monaco si vede questo scopo (1,5d e 11,1). Come abbiamo detto, il riferimento, nel paragrafo 1,6, al fatto che il Padre è «l'unica sorgente interna alla Trinità» non soltanto ha portato il *Pontificio consiglio per l'unità dei cristiani* ad esortare a ulteriori chiarificazioni sul tema del *Filioque*, ma ha offerto -o potrebbe offrire - anche una proposta per una base comune nel dialogo dei cristiani con le altre religioni⁶².

4. Conclusione e conseguenze

Non si può negare che l'accento della problematica del dialogo tra ortodossi e cattolici romani, a riguardo della divina eucaristia, sia posto nelTevidenziare il rapporto armonioso tra cristologia e pneumatologia. L'«*ipertrofia cristocentrica*», della quale veniva accusato il cattolicesimo romano⁶⁴ e che dava l'impressione di sostenere il primato papale con l'introduzione dell'ontologismo sacro nella gerarchia *{in persona Christi}*,⁶⁵ è stata ritenuta fattore che indeboliva l'importanza teologica della pneumatologia. Certo, la pneumatologia era considerata come ipertrofica nel protestantesimo a scapito *dell'ecclesiologia cristocentrica*. Questo era, sinteticamente, il quadro della problematica teologica del dialogo di cui ci stiamo occupando. Così, cattolici romani ed ortodossi, nel dialogo ufficiale tra di loro, hanno veramente voluto sottolineare l'importanza della relazione armoniosa tra la cristologia e la pneumatologia⁶⁶. E questo è stato fatto specialmente in un testo (quello di Monaco) dove il tema era *l'eucaristia e la comunione trinitaria della Chiesa come corpo di Cristo*. Questo fatto, cioè il porsi degli interrogativi a partire da questa base, mostra che neanche i teologi cattolici romani sono d'accordo con le critiche che vengono lanciate arbitrariamente contro l'ecclesiologia cattolica romana, che cioè le mancherebbe lo spirito «olistico» (totale)⁶⁷. Questo viene confermato dal fatto che in quanti esprimono questa ecclesiologia c'è davvero ansia ecumenica⁶⁸.

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

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

Il testo di Monaco infatti ci ha parlato di *wri ecclesiologia eucaristica*⁷², la quale in quanto provocazione⁷³ non è stata certo un problema di espressione e fonte di

interrogativi per i teologi cattolici romani. Così l'odierno papa, Benedetto XVI, diceva allora in modo caratteristico:

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

Tali valutazioni⁷⁵ certo pongono la problematica dei teologi ortodossi di fronte ad una responsabilità ecumenica riguardo al pensiero ecclesiologico cattolico romano, e la stessa cosa accadrebbe se oggi il papa Benedetto XVI discutesse il *primato papale* secondo la *prospettiva teologica eucaristica*^{16'}, che lo vedrebbe senz'altro come *primato d'onore*¹¹ (o meglio d'amore) che non ferisce la comunione ecclesiale del sacramento eucaristico⁷⁸ in Cristo e l'ansia soteriologica permanente di un cristianesimo che si esercita in direzione escatologica.

Un simile atteggiamento senz'altro porrebbe in pratica anche la problematica eucaristica e metterebbe seriamente in discussione il bisogno (apparente) di un dogma, come quello dell' *infallibilità papale*^{1*}, che porta di per sé - ma non dovrebbe - tanti problemi sia alla teologia scientifica⁸⁰ sia alla visione della comune tradizione ecclesiastica di ortodossi e cattolici romani⁸¹, la quale provoca sempre quanti amano l'unione delle Chiese, benché non sempre dallo stesso punto di vista. Il teologo russo Afanassieff, ad esempio, propose l'unità eucaristica di ortodossi e cattolici romani credendo all'*identità ontologica* delle due Chiese riguardo all'eucaristia⁸². Ha posto dunque in secondo ordine la diversificazione dogmatica, in quanto cosa che dipende dalla storicità. Più recentemente N. Matsoukas preferisce il risultato terapeutico, crediamo, della vita eucaristica, vedendo l'unità più come risultato dinamico della partecipazione eucaristica:

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

Non appartiene certo al ristretto ambito di questo studio la discussione di queste proposte e specialmente del contributo di Afanassieff⁴ all'espressione della Chiesa cattolica romana (Concilio Vaticano II) in relazione in particolare al tema del «sacerdozio regale», un tema molto importante per il dialogo tra le due Chiese⁸⁵.

È comunque certo e di grande interesse il fatto che i teologi cattolici romani si pongono in modo positivo di fronte alle proposte dei teologi ortodossi fatte nei noti testi ufficiali. Così G. Bruni, esprimendosi in modo decisivo circa il testo di Monaco⁸⁶, cita i pensieri di Ioannis Zizioulas sul primato. Sottolinea cioè che il primato non può essere *di giurisdizione* e neppure *prerogativa di un individuo*, ma di una Chiesa loca-

le. Il primato può essere compreso, come sottolinea I. Zizioulas, soltanto in un quadro sinodale insieme al sinodo degli altri patriarcati e delle Chiese autocefale⁸⁷.

Il pericolo certamente per gli ortodossi, in questo caso, sarebbe quello di usare adesso loro stessi contemporaneamente la pneumatologia in senso centrifugo (a favore dei diversi vescovi) e la cristologia in senso *centripeto* (!) (a favore di ognuno di questi), una logica questa che evidenzerebbe chi mira più agli interessi particolari che a quelli ecumenici⁸⁸. In ogni caso, ciò che a noi sembra più importante dal punto di vista ecumenico è che gli ortodossi giudichino che nel loro animo non è venuto meno il bisogno dell'esercizio di un primato (cristologico) utile all'unità della Chiesa, che *guarda alla confessione di fede di Pietro per Cristo⁸⁹ e a Paolo, concrocifisso con Cristo a favore dell'universo!* Dunque l'armoniosa visione della cristologia con la pneumatologia è ormai una buona base per un rapporto più costruttivo.

Crediamo, quindi, che sarebbe ingiusto dire che il dialogo tra ortodossi e cattolici romani non ha fatto abbastanza sforzo per lavorare sulla tradizione dogmatica comune della Chiesa primitiva⁹⁰. Ci permettiamo di ricordare qui le parole dell'importante teologo cattolico romano contemporaneo, W. Kasper, che riflettono da vicino anche lo spirito del Vaticano II e della più recente enciclica *Ecclesia de eucharistia*(2003), che cioè «la comunione eucaristica e la comunione ecclesiale sono collegate e indissolubili⁹¹. Questa è tradizione comune della Chiesa in Oriente ed Occidente»⁹². Il movimento verso una itale espressione non è differente, nei suoi principi, da quello di cui abbiamo visto discutere in modo positivo N. Matsoukas, che abbiamo citato perché vogliamo vedere il dialogo anche nei teologi contemporanei, oltre i confini dei testi ufficiali.

Indipendentemente quindi dal fatto che l'esito del dialogo tra ortodossi e cattolici romani abbia mostrato punti pratici di disaccordo (soprattutto in riferimento al problema dell'uniatismo), la discussione dogmatica che c'è stata - e che continua ad esserci - non deve essere considerata come una discussione di carattere esclusivamente teorico⁹³. Si è visto chiaramente che le due tradizioni hanno la potenza di accendere ontologicamente la fiamma della tradizione teologica comune. E mi spiego con più concrete citazioni, giudicando sempre da un punto di vista positivo: è chiaro che in questo dialogo l'ecclesiologia è diventata oggetto di considerazione attraverso una cristologia dinamica, la quale è stata di nuovo collegata alla pneumatologia, tanto che l'enfasi è stata data al carattere escatologico dell'evento ecclesiale.

Una tale prospettiva ha permesso il riferimento all'*epiclesi* e la sottolineatura dell'importanza salvifica dello Spirito Santo. Se si dà importanza a questo tema nel dialogo, apparirà chiaramente che l'evento eucaristico è una liturgia sociale che si oppone alla visione esclusiva della Chiesa solamente come evento storico e non come esperienza salvifica con ansia escatologica. Anche lo sforzo per una *visione apofatica* della *trasformazione* dei sacri doni è un grande passo in avanti non semplicemente per il dialogo, ma per il vissuto che si deve esprimere oggi in un mondo che viene bombardato dalla negazione della potenza di Dio e dall'affermazione della forza esclusiva dell'uomo. Potremmo sottolineare qui in particolare quanto dicono con enfasi i vescovi cattolici romani *nell'Instrumentum Laboris* che hanno pubblicato di recente:

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

Il fatto che nel dialogo tra ortodossi e cattolici romani sia stata sottolineata la partecipazione dell' «uomo che vive la vita liturgica» alla carne del Verbo che ha sofferto ed è risorto nello Spirito Santo⁹⁵, ci dà quindi la speranza di dire che la teoria contemporanea *episcopocentrica* sull'eucaristia non sarà male interpretata a livello di una ideologizzazione della comunione trinitaria della Chiesa dei fedeli⁹⁶, un pericolo questo nel quale invece ci sembra cada un po' più avanti il testo dei vescovi che abbiamo citato poco fa⁹⁷. In questo testo, un po' oltre al punto Succitato, crediamo si sostenga una *eucaristia episcopocentrica* ed il primato del papa in senso eucaristico⁹⁸. In questo modo ci sembra vada perduto il bel discorso cristologico dei vescovi che abbiamo ammirato sopra⁹⁹ e in generale l'espressione cristologica di un testo, che rende in modo denso il dogma di Calcedonia (451)¹⁰⁰.

Personalmente avremmo desiderato qui¹⁰¹, per quanto possa sembrare ad alcuni «laico», che si parlasse dei santi¹⁰² come esempi storici ascetici di unità e di riferimento ecclesiastico pieno di Dio¹⁰³. Non dimentichiamo del resto (dalla prassi del dialogo tra ortodossi e cattolici romani) che è col viaggio di ritorno di reliquie sacre dall'Occidente all'Oriente che si è acceso praticamente il desiderio degli ortodossi per il dialogo e l'unità, dato che noi crediamo che queste reliquie siano *testimonianze eucaristiche* delle energie increate di Dio sull'uomo¹⁰⁴. Temi importanti, quindi, come la tradizione occidentale del pane azzimo, la distinzione tra clero e popolo nella partecipazione del Cristo totale¹⁰⁵, ma anche il posto della Madre di Dio nella vita della Chiesa devono ormai diventare oggetto di dialogo serio.

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

NOTE

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

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

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

⁴ Cf. BARTOLOMEO, metropolita di Filadelfia (attuale patriarca ecumenico), *Il cammino del dialogo teologico tra le Chiese cattolica romana ed ortodossa* (gr.), in *Ikoumeni*, 46: «...giacché la Chiesa cattolica romana è la Chiesa tradizionale che sta più vicino tra tutte all'ortodossia». Nella stessa prospettiva comprendiamo oggi anche quanto esprime in proposito papa Benedetto XVI agli ortodossi: «Ancora non siamo giunti ad una visione comune sull'interpretazione ed il valore del ministero

petrino, però accettiamo tutti e due la successione apostolica, ci unisce strettamente il ministero episcopale ed il sacramento dell'ordine, confessiamo la stessa fede degli Apostoli, così come ci è stata consegnata dalla Sacra Scrittura e viene interpretata dai grandi Concili» [cf. giornale *Katholiki* (12 Luglio 2005) 1].

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

⁶ Cf. G. BRUNI, *Quale ecclesiologia?*, Torino 1999, 60-61: «Il dialogo teologico nella sua prima fase deve partire dal vissuto delle due Chiese che è l'esperienza sacramentale... Il grande tema da muovere è posto: la Chiesa sacramento del Padre, una *lectio* detta pienamente nell'eucaristia, il sacramento per eccellenza. In essa Cristo continua a venire a fare della Chiesa il suo corpo assemblea riunita...». Qui vale la pena rimandare all'espressione caratteristica di papa Leone Magno che «tutto ciò che in Cristo era visibile, si è trasferito nei sacramenti» (2° omelia *Sull'Ascensione*, 61), espressione che con molta perspicacia valorizza il cardinale W. Kasper per la comprensione del valore della vita eucaristica [cf. *Sakrament der Einheit (Eucharistie und Kirche)*, Freiburg-Basel-Wien 2004, 39]. W. Kasper costruisce anzi la sua riflessione sull'eucaristia mettendo a fondamento la verità cristologica (cf. ad esempio *ibidem*, 47, dove vengono strettamente uniti Gv 1,14, Eb 4,15 e Fil 2,6-8, cioè la verità del dogma di Calcedonia).

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

⁸ *Ikoumeni*, 41.

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

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

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

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

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

¹⁴ Anche più tardi certo, in formulazioni scritte del dialogo tra le due Chiese, questa fede ecclesiologica centrale occupa un posto notevole. Cf. ad esempio J. BORELLI-J.H. ERICKSON, *The Quest for Unity*, 72: «For the Roman Catholic and Or-

thodox churches, it is our faith that the bread and wine become and remain the body and blood of Christ that allows us to reserve the sacrament».

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

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

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

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

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

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

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

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

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

²⁴ Secondo Y. Spiteris [*Ecclesiologia ortodossa*, Bologna 2003] nella riflessione contemporanea dei teologi ortodossi ci sono due tendenze: la prima vede la Chiesa e la liturgia dal punto di vista della protologia, cioè come immagine della Chiesa celeste preesistente (I. Karmiris), l'altra considera la Chiesa come immagine della Chiesa celeste escatologica (I. Zizioulas). Comunque entrambe le tendenze vogliono valorizzare la dimensione universale-cosmica (cf. anche W. KASPER, *Sakrament der Einheit*, 144-145, nota 17) ed il carattere non statico della vita ecclesiale. Però è importante la critica che fa W. Kasper in relazione a ciò che si è detto sopra: «In der ostkirchlichen Liturgie und Theologie ist dieser Aspekt besonders lebendig. Im Westen sind wir dagegen in dieser Hinsicht nachkonziliar leider puristisch und kulturell anspruchsvoll geworden. Wir haben vergessen, dass Kult und Kultur zusammengehören und dass die Eucharistie den eschatologischen Lobgesang aller Wirklichkeit vorwegnimmt» (come sopra, 124).

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

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

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

²⁸ Cf. G. BRUNI, *Quale ecclesiologia?*, 85: «La soluzione alla questione circa il tipo di struttura ecclesiale, sia sul piano locale che universale, ha la sua risposta nel mistero trinitario: Chiesa una e distinta, Chiese distinte e una nella comunione agapitica, con Roma più attenta a sottolineare le esigenze del "distinta". Un capitolo comunque quanto mai interessante nel suo rileggere la struttura alla luce del mistero». Dobbiamo qui lodare l'accorto intervento teologico di C. STAMOULIS nel suo studio «Natura e amore» [cf. il suo volume che raccoglie interventi di vari autori, *Natura e amore (ed altri studi)*, Tessalonica 1999, 39-65]. Qui C. Stamoulis ci ricorda l'importanza della relazione naturale e l'importanza teologica dell'indebolimento di un discorso astratto sull'amore (cf. il volume citato sopra, soprattutto 43s), che non è mancato nel dialogo ecumenico contemporaneo. Vogliamo quindi da parte nostra sottolineare cristologicamente che la relazione dei cristiani con la Chiesa e con la comunione trinitaria non è non naturale (la domanda se la relazione dell'uomo con Dio sia naturale o meno, C. Stamoulis la pone a 49). Ha come suo fondamento la carne del Verbo che è simile alla carne di ogni uomo, cosa che eucaristicamente ha

una dinamica sociale immensa, dato che il Verbo non è solo Padre e creatore dell'uomo, ma anche fratello (cf. come sopra, 51ss, soprattutto 55-56, 62). [Per la traduzione inglese del succitato studio di C. Stamoulis cf. «Physis and Agape: The Application of the Trinitarian Model to the Dialogue on Ecclesiology of the Christian Churches of the Ecumene», in *The Greek Orthodox theological Review* 44 (1999)451-506].

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

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

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

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

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

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

³⁵ Cf. Ch. SCHÓNBOEN, *Wovon wir leben können*, Freiburg i.B. 2005, 91.

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

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

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

³⁹ I, 5c.

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

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

⁴² Cf. «Die Eucharistie Quelle und Höhepunkt des Lebens und der Sendung der Kirche», in *L'Osservatore Romano* (ed. tedesca), 29 luglio 2005, Dokumentation, 9: «...wo durch die Gnade des Heiligen Geistes und die Worte der Konsekration das Brot und der Wein in den Leib und das Blut Jesu verwandelt werden, zum Lob und Ruhm Gottes, des Vaters». Cf. anche 14 (n. 31), 15 (n. 38). Per la presenza salvifica di Cristo nella divina eucaristia cf. anche K. KOCH, «Christus in der Eucharistie begegnen», in *L'Osservatore Romano* (ed. tedesca), 23 settembre 2005, n. 38, 9-10, qui 10. Qui Koch sottolinea anche il cambiamento del fedele, annotando che l'eucaristia

non è la fine, ma l'inizio, come sottolineava molto bene l'attuale papa di Roma: «Das Ziel der Eucharistie ist die Verwandlung der Empfänger in der wahren *Communio* mit seiner Verwandlung» (T. RATZINGER, «Eucharistie-Communio-Solidarität: Christus gegenwärtig und wirksam im Sakrament», nell'opera dello stesso *Unterwegs zu Jesus Christus*, Augsburg 2003, 109-130, qui 129). Cf. anche *L'Osservatore Romano* (ed. tedesca), 21 ottobre. 2005, n. 42 (Dokumentation), 8, dove in sintesi si trovano i pareri di I. Spiteris nella *XI Sessione Plenaria Ordinaria del Sinodo dei Vescovi*.

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

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

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

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

⁴⁷Cf. II, 4.

⁴⁸Cf. III, n. I ss.

⁴⁹Cf. III, n. 4.

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

⁵¹Per una valutazione più generale del testo cf. D. SALACHAS, «La II assemblea plenaria: Monaco (30 giugno-6 luglio 1982)», in IDEM, *Il dialogo teologico ufficiale tra la Chiesa cattolico-romana e la Chiesa ortodossa. Iter e documentazione*, Quaderni di O Odigos 2, Bari 1994, 57-69. Importanti sono anche le valutazioni del testo di Monaco fatte da ortodossi e cattolici romani nel dialogo bilaterale negli U.S.A. Cf. «Réponse du Conseil bilatéral orthodoxe-catholique romain aux Etats-Unis au Document de Munich», in *Irenikon* 4 (1983) 509. Cf. ancora *The Quest for Unity*, 67: «The expression the "episkopè of the entire Church" (III, 4, para. 2) needs further exploration in the context of the separated Christian churches. The way in which the document focuses on the "local church" through eucharistic ecclesiology does not readily correspond to the actual situation of bishops and their

churches to-day...», 68: «The document is open to criticism for not sufficiently recognizing the social dimension of Church and eucharist...». Noi qui dobbiamo sottolineare la critica di I. Panagopoulos, il quale dice che nel testo di Monaco si dà l'impressione che le operazioni dello Spirito Santo vengano legate all'eucaristia. Dice letteralmente: «La conseguenza immediata di questa enfasi è che la Chiesa venga limitata unilateralmente all'evento "sacramentale", senza immediata correlazione col mondo. Così terminiamo per forza in una motivazione pneumatologica della Cristologia...». [«Il dialogo teologico delle Chiese ortodossa e cattolica romana (valutazione critica dei suoi testi ufficiali)» (gr.), in *Epistimoniki Parousia Estias Theologon Chalkis*, Atene 1994, 511-533, qui 512].

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

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

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

⁵³ Se si considerano talune espressioni di teologi cattolici romani contemporanei a riguardo della comprensione dell'ecclesiologia eucaristica, si constata facilmente che nei testi di dialogo che abbiamo preso in considerazione e per il tema in questione, ha il ruolo predominante la visione ecclesiologica cattolica romana che si concentra sull'esame dell'eucaristia da un punto di vista clericale. Così rimandiamo in modo indicativo - e per esteso - all'importante teologo W. Kasper, il quale sembra cercare un accostamento più integrale, anche se sempre all'interno di questa stessa visione tipica: «Die ekklesiale Dimension der Eucharistie hat Konsequenzen für die Frage der Zulassung zur Eucharistiegemeinschaft. Ein nicht nur kirchen-, sondern auch weltoffenes Abendmahl scheint von hier aus von vornherein ausgeschlossen... Nach katholischem (und erst recht nach orthodoxem) Verständnis setzt die Eucharistie als Sakrament der Einheit das Stehen in der vollen Kirchengemeinschaft voraus. Diese findet ihren Ausdruck vor allem in der Gemeinschaft mit dem jeweiligen Ortsbischof und mit dem Bischof von Rom als dem Träger des Petrusdienstes, der ein Dienst der Einheit der Kirche ist. Es ist deshalb keine Ausserlichkeit, dass im Kanon der Messe der Name des jeweiligen Ortsbischofs wie des Papstes genannt wird. Dies ist Ausdruck der communio, innerhalb derer die einzelne eucharistische Feier von ihrem innersten Wesen her allein sinnvoll ist. In diesem umfassenderen Zusammenhang wird es denn auch allein verständlich, weshalb sich die Frage der Eucharistiegemeinschaft vor allem an der Amtsfrage zuspitzt. Man darf diese Frage nicht isoliert sehen, sondern muss sie im Gesamtzusammenhang der Eucharistie als communio behandeln. Es wäre deshalb höchst einseitig, ja verhängnisvoll, die Diskussion der communio-Dimension der Eucharistie auf die Amtsfrage zu reduzieren» (*Sakrament der Einheit*, 102-103).

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

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

È un fatto che la discussione sull'istituzione episcopocentrica della Chiesa ha dato origine ed ha influenzato il grande contributo offerto dall'opera di Afanassieff. Concordiamo con la lettura di Afanassieff che fa il Plank, il quale fa queste osservazioni sul tema rispetto alla tesi del teologo russo sul cambiamento di ministero: «Die Fülle der Gaben des Heiligen Geistes und die Verschiedenartigkeit der Dienste des apostolischen Zeitalters wird eingetauscht gegen einen einzigen Dienst, welcher sich in der Kirche einbürgert, den bischöflichen. Die Geschichte des Episkopates ist nicht eine Geschichte der Entstehung und Entwicklung des bischöflichen Dienstes, sondern die Geschichte der Ersetzung aller verschiedenartiger Formen des kirchlichen Dienstes durch ihn» [P. PLANK, *Die Eucharistieversammlung ah Kirche. Zur Entstehung und Entfaltung der eucharistischen Ekklesiologie Nikolai Afanas'evs (1893-1966)*, Würzburg 1980, 201-202]. In conclusione Afanassieff ha considerato ontologicamente necessario il vescovo per la Chiesa e per la sua guida (pastorale-insegnamento) (cf. *ibidem*, 212). La sua teoria ci dà quindi l'impressione che, mentre si fa acerrimo nemico dell'«universalismo» di Cipriano e della Didachè degli Apostoli, come lui ha interpretato le lettere di Cipriano e la Didachè, lui stesso diventa poi, crediamo, seguace di un «localismo concentrante» con soggetto il vescovo. Aveva paura dell'addizione delle parti e amava l'addizione nel parziale! Tuttavia questo via-vai e la logica addizionale non ci pare portino in primo piano il fattore soteriologico ed il soggetto ecumenico della divina eucaristia, che è divino-umano e centrato sulla Trinità. In Afanassieff battesimo, fede e salvezza universale non vanno insieme e per questo sottovalutava nei suoi interessi ecumenici a livello quantitativo la formulazione della fede (dogma) (cf. *ibidem*, 236).

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

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

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

⁵⁵Ripetiamo dunque, di nuovo non per caso, le parole di G. Galitis: "Questa unità non si deve concepire come amministrativa, sotto un capo visibile. In tutto il corpo della Chiesa non ci può essere nessun altro capo, se non soltanto il capo del corpo di Cristo, cioè Cristo stesso..." (G. GALITIS, *Intercommunio*, 52).

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

⁶¹A questo proposito B. Forte (*La Chiesa icona della Trinità. Breve ecclesiologia*, Queriniana, Brescia 1984, 21) riassume questo spirito del Concilio: «La Trinità sorgente e immagine esemplare della Chiesa ne è infine la meta: nata dal Padre, per il Figlio, nello Spirito, la comunione ecclesiale deve nello Spirito per il Figlio tornare al Padre, perché Dio sia tutto in tutti (1 Cor 15,28). La Trinità è l'origine e la patria verso cui è incamminato il popolo dei pellegrini: essa è il già e il non ancora della Chiesa, il passato fedele e il futuro promesso, l'inizio e la fine».

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

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

^MPer questa critica all'ecclesiologia cattolico-romana cf. N. NISSIOTIS, «Pneumatologie orthodoxe», in *Le Saint Esprit*, Genève 1963, 94. ⁶⁵Cf. Y. SPITERIS, *La teologia ortodossa*, 344.

⁶⁶Hanno ragione J. BORELLI-J.H. ERICKSON (*The Questfor XJnity*, 40), che insistono sul ruolo della pneumatologia nel testo di Monaco: «Much of the terminology used to describe this reality - "divinization" (theòsis), "divine energies", "epiklèsis" - will be more familiar to Orthodox than to Catholics, but this should not be interpreted as the "victory" of one side over the other. Rather, it suggests the high level of agreement which exists between the churches, notwithstanding historically condi-

tioned differences in their ways of articulating the truths of the Christian faith. This means that it may now be possible to resolve a number of issues that have divided the churches in the past, such as the question of the procession of the Holy Spirit (*ffilioque*)».

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

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

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

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

⁷¹Cf. G. GALITIS, «Der Dialog zwischen der Orthodoxen und der Römisch-katholischen Kirche unter Berücksichtigung der gemeinsamen Erklärungen», in *Orthodoxes Forum* 3 (1989) 165-176, qui 174: «Er versucht nicht die Kirche zu defi- nieren, noch betont er ihre sichtbare und fnstitutionelle Seite. Er interessiert sich nicht fiir die Zahl der Sakramente, die Materie und die Form, die "*materia remota*" und die "*materia proxima*", oder den Moment der Wandlung der heiligen Gaben. Er betrachtet die Kirche als das Urmysterion, das Ursakrament, aus dem alle Myste-rien bzw. Sakramente, d.h. heiligende Handlungen quellen und auf das sie sich stù-tzen in einer ontologischen und sakramentalen Beziehung».

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

⁷³Non dimentichiamo del resto che questa provocazione ha carattere biblico, certo se diamo importanza al fondamento evangelico dell'ecclesiologia eucaristica (su questo tema cf. P. VASILADIS, «Il fondamento biblico dell'ecclesiologia eucari

stica» (gr.), in *Annuario Scientifico* (Università Aristotele di Tessalonica, facoltà di Teologia) NS 4 (1994) 61-81.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁸³Per ulteriore approfondimento rimandiamo a P. PLANK, *Die Eucharistiever-sammlung*, 235s e 241s.

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

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

⁸⁸Non dimentichiamo che, dopo il periodo d'oro di Giustiniano, per l'ecclesiologia eucaristica diventano evidenti col tempo in Oriente «...(la) divisione del tempio principale dal presbiterio, (la) sparizione del trono dall'abside, (lo) spostamento dell'ambone dal centro del tempio principale in un luogo di minor impor

tanza, (il) passaggio dell'interesse dall'insieme dell'assemblea eucaristica al clero» (P. VASILIADES, *Lex orandi*, Atene 2005, 75-76). A tal proposito sparisce lentamente il significato del presidente come celebrante - grazie a un modello culturale monofisita -, mentre oggi si perde di nuovo il fattore cristologico che crea unità a favore, per così dire, dell'elemento locale che tende a slegarsi dal centro. Vale la pena tuttavia sottolineare, a onor del vero, l'appassionata opera di Afanassieff che, al fine di non perdere la prospettiva cristologica fonte di unità, diceva che «ogni Chiesa locale univa in sé tutte le altre Chiese locali, dal momento che ogni Chiesa locale possedeva l'integrità dell'essere Chiesa e tutte le Chiese locali erano unite, dato che tutte quante erano la stessa Chiesa di Dio in Cristo, la quale si rende visibile in ognuna di esse» (cf. P. PLANK, *Die Eucharistieversammlung*, 163).

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

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

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

⁹² Cf. *Sakrament der Einheit*, 133.

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

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

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

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

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

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

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

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

della speranza cf. H. MEESMANN, «Solange ich hoffe, atme ich», in *Publik-Forum a.* 13(9-7-2004)40-41.

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

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

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

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

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

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

5. L'ARTE LITURGICA

5.1. Osservazioni fondamentali¹

Nella tradizione "ortodossa", l'icona fa parte integrante della celebrazione. Si tratta di un'arte liturgica che non può essere isolata dal suo contesto ecclesiale: la Scrittura e il suo ampio commentario iconografico, ricco di dottrina e di spiritualità.

Le immagini (icona, *eikòn* in greco, significa immagine) sono apparse molto presto nel mondo cristiano: si conosce l'arte delle catacombe, arte funeraria piena della gioia della risurrezione. Ma quest'arte riprende la sua tecnica dall'arte romana o ellenistica del suo tempo e si limita a cristianizzarla tramite il gioco dei segni e dei simboli. A partire dal IV e dal V secolo appare l'icona che include i simboli nei volti, mentre la teologia trinitaria include l'essere nella comunione.

Tuttavia una corrente ostile alle immagini persiste nel cristianesimo, attinge argomenti di interdizione nell'Antico Testamento e nella paura (talvolta giustificata) dell'idolatria, spingendosi fino a uno spiritualismo dematerializzante: Altro argomento contro le immagini è il carattere pan-umano di Cristo, da cui l'impossibilità di rappresentarlo.

La crisi esplode intorno al 726 e va avanti fino all'843. Alcuni imperatori energici, strappando lo Stato dal caos che si era creato, ingaggiano una lotta contro il monachesimo il quale, di fatto, limita il loro potere e sembra compromettere la vita sociale. Profezia del Regno di Dio, testimonianza di un Signore crocifisso, l'ideale monastico si iscrive nell'icona. Un'ampia politica di secolarizzazione appoggiata dall'esercito e dai teologi spiritualisti diventa allora iconoclasmo.

La crisi ha permesso di fondare e di purificare la venerazione delle sacre immagini. Contro una concezione puramente speculativa della trascendenza, la Chiesa sottolinea che il Dio vivente trascende la sua stessa trascendenza per rivelarsi in un volto d'uomo. L'icona per eccellenza, quella di Cristo, si giustifica con l'Incarnazione, anche perché il Figlio non è solo la Parola, ma anche l'Immagine (consustanziale) del Padre, "fonte della divinità". « Nei tempi antichi - scrive san Giovanni Damasceno - Dio, incorporeo e senza forma, non poteva essere raffigurato sotto nessun aspetto; ma ora, poiché Dio è stato visto mediante la carne ed è vissuto in comunanza di vita con gli uomini, io raffiguro ciò che di Dio è stato visto » (Giovanni Damasceno, *Contro coloro che rigettano le sacre icone. Discorsi apologetici contro coloro che calunniano le sacre immagini*, I, 16, tr. it. di V. Fazzo, Roma 1983, p. 45). Perché, così come il Verbo si è fatto carne, la carne si è fatta Verbo. Il Damasceno respinge l'obiezione di chi considera la materia indegna e sottolinea che la grazia, in Cristo, ha penetrato la materia e ha liberato la sua potenziale sacramentalità. « Io non venero la materia, ma il Creatore della materia, che è diventato materia a causa mia... Venero la materia attraverso la quale è avvenuta la mia salvezza, poiché essa è piena di potenza e di grazia divina » (*Ibid.* pp. 45-46).

Così, « quando colui che è immenso e sussistente nella forma di Dio si è invece ristretto alla misura e alla grandezza, dopo aver preso la forma di schiavo... riproduci

¹ O. Clément, *Piccola introduzione alla teologia dell'icona*
<http://www.ansdt.it/Testi/Icone/Clement/index.html>.

la sua forma su di un quadro, ed esponi alla vista colui che ha accettato di essere visto. Di lui riproduci l'inesprimibile condiscendenza... » (Giovanni Damasceno, *Contro coloro che rigettano le sacre icone*. I, 8, *ibid.*, p. 37).

Questo è l'argomento fondamentale da Dionigi l'Areopagita a Teodoro Studita: in Cristo l'invisibile si fa vedere perchè il Segreto è anche Amore. Antinomia che doveva sistematizzare nel XIV secolo san Gregorio Palamas, per il quale Dio è totalmente inaccessibile - essenza o sovraessenza - eppure si rende totalmente partecipabile nelle sue "energie".

Da qui l'importanza nella teologia dell'icona del tema della trasfigurazione e dell'immagine "non fatta da mano d'uomo".

«Gesù prese con sé Pietro, Giacomo e Giovanni suo fratello e li condusse in disparte, su un alto monte » (la tradizione ha precisato che si trattava del Tabor). « E fu trasfigurato davanti a loro; il suo volto brillò come il sole e le sue vesti divennero candide come la luce ». Una variante dice: « come la neve » (Mt 17,1-2). Luca precisa: « candida e sfolgorante » (9,29).

Quando un cristiano, monaco o laico non importa, accede al ministero di iconografo, il sacerdote recita su di lui l'essenziale dell'ufficio della Trasfigurazione. I teologi dell'icona non hanno cessato di commentare i testi evangelici consacrati a questo episodio. Dice Atanasio il Sinaita: « Cosa c'è di più sconvolgente di vedere Dio nella forma di un uomo, il volto risplendente, radian-te più del sole? » (*Omelia sulla Trasfigurazione*, PG 84, 1376).

In Cristo, d'altra parte, il tempo è ricapitolato e l'icona implica memoria e anticipazione, una sorta di visione che guida la mano dell'artista. "Cristo stesso ha trasmesso la sua immagine alla Chiesa", scriveva all'inizio della crisi iconoclasta Giorgio di Cipro (*Nouthesia*, ed. Mulioniransky, p. XXIII). La memoria di questo volto - il Santo Volto - è evocata da due racconti significativi: in occidente, quella del velo con cui Veronica (da *vera* in latino e *eikòn*, "immagine", in greco) avrebbe asciugato il volto di Gesù durante la Via Crucis; in oriente, quella del *Mandyllion*, un velo anch'esso, sul quale Gesù avrebbe volontariamente impresso la sua immagine rispondendo al desiderio del re Abgar di Edessa, ammalato. Effettivamente *qualche cosa* è stata scoperta ad Edessa nel VI secolo e trionfalmente portata a Costantinopoli nel 944, qualcosa che ha precisato fin nei particolari la rappresentazione di Cristo. Un sudario forse, di cui non si può dire esattamente che legame avesse con la Sindone di Torino, tanto studiata oggi. Più ampiamente il Volto di Cristo è detto *acheropita*, "non fatto da mano d'uomo", così come Maria concepisce in modo verginale, perchè la mano dell'artista, se questi si è preparato con la preghiera e il digiuno, è guidata miracolosamente dallo Spirito (cfr Giorgio di Pisidia, *Poemi*, in « *Studia Patristica et Byzantina* », 1960, p, 91).

La proibizione di rappresentare Dio (nell'Esodo e nel Deuteronomio) non vale più non solo per Cristo. Non vale neanche per sua Madre, per i suoi amici, le membra del suo Corpo sacramentale. L'uomo creato "ad immagine" di Dio è predestinato a diventare « conforme all'immagine del Figlio suo » (Rm 8,29), « trasformato in quella medesima immagine, di gloria in gloria, secondo l'azione dello Spirito del Signore » (2 Cor 3,18). Egli si deve rinnovare sempre « all'immagine del suo Creatore » (Col 3,10). Fondata nell'incarnazione del Figlio eterno, l'icona si moltiplica tramite la santificazione degli uomini nello Spirito: le icone della Madre di Dio e dei santi anticipano

la trasfigurazione finale: « quando si manifesterà Cristo, la vostra vita, allora anche voi sarete manifestati con lui nella gloria » (Col 3,4).

È quanto riassunte meravigliosamente il ritornello liturgico (*kontakion*) della Domenica dell'Ortodossia, prima domenica di Quaresima in cui la Chiesa celebra solennemente il ristabilimento definitivo del culto delle sacre immagini nel 843: «L'incircoscribibile Verbo del Padre, incarnandosi da te, Madre di Dio, è stato circoscritto, e, riportata all'antica forma l'immagine deturpata (cioè l'uomo), l'ha fusa con la divina bellezza» (tr. it. *Anthologhion* II. Roma 2000, p. 596).

I teologi dell'icona hanno chiaramente distinto l'icona dall'idolo, sottolineando che l'icona non pretende affatto di afferrare colui (o colei) che rappresenta: "immagine artificiale", l'icona non è in niente della stessa natura del suo modello. Non appartiene all'ordine magico del possesso, ma all'ordine propriamente cristiano della comunione. Non rientra nella categoria del sacramento in cui la maceria riceve una forza santificante, ma rimanda alla categoria della *relazione*, di un incontro interpersonale. Il prototipo, che è divino-umano (Cristo) oppure l'umano deificato (il santo) sfugge ad ogni opacità, separazione. Al contrario si rende presente e accogliente nell'immagine che rappresenta la sua "somiglianza". La presenza iconica è dunque una trasparenza personale, « secondo la somiglianza dell'ipostasi » (Teodoro Studita, *Antirrheticus* II, 3,1), cioè della persona allo stesso tempo unica e in comunione. L'icona permette l'incontro degli sguardi (da cui l'importanza della pupilla dell'occhio, [Strana coincidenza: Guillaume Apollinaire nella poesia "Zone" all'inizio della Raccolta *Alcools* scrive: « Pupilla, Cristo dell'occhio »] proprio come punto della trascendenza) in cui, più che guardare, sono io ad essere guardato. Sono guardato da uno sguardo di santità, uno sguardo al di là della morte che mi trascina verso questo aldilà. Uno sguardo da risorto che sveglia in me la mia resurrezione e l'immagine di Dio come una chiamata alla libertà e all'amore.

L'iscrizione del Nome sull'icona (*epigraphi*) sottolinea questa relazione con la persona rappresentata. Così san Teodoro Studita può affermare che l'icona di Cristo è Cristo, senza la minima confusione magica: « l'immagine di Cristo secondo la relazione» (*Antirrheticus* I, 11).

L'icona esige dunque un elemento ritrattistico, alcuni "caratteri" concreti che distinguono tale individuo « dagli altri individui della stessa specie » (*Antirrheticus* III,1,34). La circoscrizione, cioè la possibilità stessa di rappresentare, è « composta di alcune proprietà » (*Antirrheticus* III 1, 17). Il paradosso tipico della fede cristiana è che Cristo da una parte « ricapitola », racchiude in sé tutta l'umanità; eppure la sua umanità d'altra parte sussiste, si lascia vedere « in un individuo preciso » (*atomos*) (*Antirrheticus* II, 18). Ecco per chi, nelle icone, da una parte il bambino Gesù è rappresentato con una fronte alta, segno della Sapienza, e dall'altra l'ipostasi del Verbo è *circoscritta* nei tratti individuali di un volto d'uomo. L'arte dell'icona unisce realismo e astrazione per suggerire, con san Giovanni, l'identità dell'umiliazione e dell'elevazione, la morte in croce come vittoria sulla morte. Né dolorismo dunque, né trionfalismo secondo una concezione umana della gloria.

Nell'essenziale, questa teologia dell'icona ha trovato la sua sintesi nella definizione (*l'horos*) del Settimo Concilio Ecumenico, o Concilio di Nicea II (787). Il "modello rappresentato" deve accordarsi con il Vangelo e l'icona per eccellenza, quella di Cristo, « serve a confermare l'Incarnazione, reale e non illusoria, del Verbo

di Dio ». Così Scrittura e icona « rimandano l'una all'altra ». Le immagini rinviano significativamente al mistero della Croce - sempre, contro l'idolo, questa identità della gloria e della Croce - e di tutto l'insieme del culto di cui l'icona, come abbiamo detto, fa parte integrante. I gesti e i segni che avvolgono l'icona - il bacio, l'inchino, la candela e l'incenso - non significano affatto adorazione, che « si deve solo alla divinitü », ma sono i segni della stessa venerazione accordata alla Croce e al Vangelo. Per due volte l'*horos*, riprendendo una formula di san Basilio, ricorda che « coloro che guardano le icone sono guidati al ricordo e al desiderio dei prototipi » e che « l'onore reso all'icona riguarda il prototipo », di modo che « chi si inchina davanti all'icona lo fa davanti all'ipostasi (la persona) di colui che vi è rappresentato ».

Attraverso la crisi iconoclasta, l'arte dell'icona si è dunque precisata e purificata per suggerire, nell'uomo e nel cosmo, la luce trasfigurante del Regno, quel Regno che è in noi e in mezzo a noi, dice Gesù. La santità anticipa questo regno di cui aspettiamo e prepariamo la piena manifestazione nella Gerusalemme nuova, la città cubica dalle mura di pietre preziose che uniscono la più alta densità e la luminosità più grande.

Questa luce è l'essenza della bellezza e la bellezza è un Nome divino, un' "energia" tramite la quale Dio si "estasia" nella sua creazione; offuscata dalla nostra cecità, è pienamente ritrovata, diffusa da Cristo, non solo sul Tabor, ma nella notte del Getsemani e del Golgota. Si conosce la leggenda della "scelta della fede" da parte di Vladimir, gran principe di Kyiev, alla fine del X secolo. Si convinse di aderire al cristianesimo di Bisanzio a causa di ciò che raccontarono i suoi inviati: avevano visto una liturgia nella chiesa di Santa Sofia, e davanti a tale bellezza non sapevano più - dicevano - se erano in cielo o sulla terra. Dunque la bellezza è criterio e prova della verità. Anche nel XX secolo, un grande scienziato e teologo russo, Pavel Florenskij, scriveva che la Trinità di Rubliev è prova dell'esistenza di Dio. Tale bellezza non è una categoria estetica ma ontologica, perché nella teologia orientale l'essere ha la sua fonte nella comunione, L'iconografo è tenuto quindi ad una grande responsabilità ed una grande sobrietà. Deve superare ogni soggettivismo, ritirarsi nella preghiera, nel digiuno, unire l'intelligenza e il cuore, favorire nel silenzio l'incontro con colui o colei che sta per rappresentare sull'icona. Regole precise determinano la composizione delle scene e permettono di riconoscere i volti. Il genio creatore, liberato dai fantasmi individuali, non perde niente: basta pensare alle opere straordinarie di un Teofane il Greco, o a quelle completamente differenti di un Mahmoud Zibawi, stili iconografici così diversi secondo la loro epoca e il loro luogo.

Tutto nell'atteggiamento e nell'espressione del personaggio rappresentato deve indicare la sua intima partecipazione alla "luce taborica". Il corpo, esageratamente lungo, non è che uno slancio verso il volto segreto, il volto interiore, aperto simultaneamente a Dio e al prossimo. E il volto stesso diventa « tutto sguardo » (Pseudo-Macario, Prima Omelia, 2). Il più delle volte la rappresentazione frontale, in segno di presenza e di accoglienza. Le rocce, come tanti piani, suggeriscono il deserto di questo mondo, ma per la grazia della santità questo deserto fiorisce in vegetazioni fantastiche. Gli animali sono stilizzati secondo la loro essenza paradisiaca come nell'arte celtica o in quella degli sciti. Le architetture, sempre in secondo piano, diventano un gioco surrealista, sfida evangelica alla pesantezza e alla potenza di questo mondo.

Certo, la rappresentazione della gloria non può che essere simbolica. Ma è l'originalità di quest'arte che il simbolo si incorpori al volto e che l'eternità si inserisca all'infinito nella comunione delle persone senza spersonalizzare. Il Concilio Quinisesto (692) riunitosi in oriente, ha proposto che i simboli della prima arte cristiana (l'Agnello ad esempio), venissero sostituiti da ciò che essi prefiguravano, ossia il volto umano di Cristo [...].

La Gerusalemme nuova, sulla quale si apre l'icona, « non ha bisogno della luce del sole, né della luce della luna, perché la gloria di Dio la illumina e la sua lampada è l'Agnello » (Ap 21,23). Nell'icona, dunque, la luce non proviene da un punto preciso: è diffusa dappertutto senza creare ombre, come se tutto fosse interiormente illuminato dal sole. Spesso la prospettiva è rovesciata: le linee non convergono verso un punto di fuga, là dove si chiude lo spazio decaduto che separa e imprigiona, ma si dilatano verso la luce, « di gloria in gloria ».

Quando l'icona descrive una scena, contrae in una simultaneità liturgica vari momenti spesso lontani nel tempo. Nell'icona della Natività, ad esempio, si vede come in un'armonia gioiosa l'annuncio degli angeli ai pastori, la cavalcata dei re Magi, il Bambino nella grotta (anticipazione della discesa agli inferi del Sabato santo) e in braccio alle donne che lo lavano in un modo quasi battesimale.

L'icona non ha soltanto un valore pedagogico, ma anche "misterico", dischiude una benedizione della Chiesa. Si apre così alla teologia un'altra prospettiva oltre a quella del concetto.

L'arte dell'icona non è affatto estranea alla tradizione occidentale, almeno fino al Trecento. Dopo, l'occidente che scopre esplora e libera l'umano, preferisce a quest'arte della trasfigurazione ciò che chiamerei un'arte dell'esodo in cui si esprimono le ricerche, le angosce, la sensualità, anche le intuizioni dell'umanità, intuizioni che a volte ritrovano spontaneamente lo spirito dell'icona, da Fra' Angelico a Rembrandt e Rouault. Oggi il fallimento a una certa arte "religiosa", sentimentalista e pietista, apre all'icona le chiese cattoliche e anche alcuni templi protestanti. L'icona allo stesso tempo corrisponde alla cultura dell'immagine e la esorcizza (« guardare un'icona è un digiuno degli occhi »). Apre alla teologia delle vie nuove, sostituendo il concetto che vuole possedere, con il volto che chiama alla comunione.

5.2.L'icona è un'immagine¹

Le icone non possono essere comparate con altre opere d'arte nel senso comune della parola. Le icone non sono dei quadri. I quadri, con i loro lineamenti e il loro colore, narrano degli uomini e degli avvenimenti della realtà concreta. Iniziando dal Rinascimento, la vita e la natura sono espresse sui quadri con delle immagini tridimensionali, con delle immagini che raccontano il mondo degli uomini, degli animali, della natura e delle cose. Ed anche se il tema è preso dalla mitologia, esso è tradotto nel linguaggio delle immagini terrestri.

¹ <http://www.orthodoxworld.ru/italiano/icona/index.html>.

La pittura degli impressionisti e l'arte astratta sono invece chiamate ad esprimere le emozioni del pittore, emozioni che cambiano e mutano le proporzioni degli avvenimenti e delle cose e i rapporti del colore tra loro, deformano le cose fino a non essere più riconoscibili oppure prescindono del tutto dalle immagini delle cose. Però, anche in questo caso, i vari esperimenti nel colorito e nel modellato non portano gli spettatori in un altro mondo, in un altro spazio e tempo, in valori diversi. Questa missione nella storia della cultura umana è toccata in sorte alle icone. Le icone non raffigurano, ma propriamente costituiscono l'altro mondo. Lo costituiscono con degli speciali mezzi di raffigurazione, trovati nel corso di molti secoli.

Anche il colore nelle icone gioca un ruolo rilevante: quello di un linguaggio simbolico, che dovrebbe esprimere non il colore delle cose, bensì la luminosità delle cose e dei volti umani, illuminati da una luce, la cui fonte si trova al di fuori del nostro mondo fisico. I passaggi dorati nelle icone incarnano questa luce non terrestre, e lo sfondo dorato simboleggia lo spazio "non di questo mondo". Nelle icone non ci sono chiaroscuri. Nel regno di Dio tutto è pieno di luce. Le icone non possono neanche essere esaminate come i quadri. In esse non soltanto non si trova il solito spazio, ma neppure ci sono gli avvenimenti legati con i naturali rapporti di causa-effetto. L'icona è una finestra verso il mondo di un'altra natura, però questa finestra è aperta soltanto per quelli che hanno la vista spirituale. Per potersi avvicinare alla comprensione delle icone, bisogna vederle con gli occhi di un credente, per il quale Dio è una realtà indiscutibile. Una realtà onnipresente, sottostante ad ogni avvenimento, un invisibile spettatore e giudice, dal cui sguardo non ci si può nascondere mai e da nessuna parte. I canoni e i metodi di creazione delle icone si sono formati nel corso di molti secoli, ancora prima che la Rus' antica fosse coinvolta in essi. Le tradizioni dell'iconografia sono arrivate nella Rus' antica con l'accoglienza del cristianesimo da Bisanzio verso la fine del X secolo.

L'arte di Bisanzio di quel tempo aveva un carattere religioso e si sottometteva a canoni severi. La regolamentazione dell'iconografia era il risultato di lunghe discussioni e lotte, legate all'iconoclastia. Una delle più importanti cause dell'iconoclastia era la pressione ideologica e militare dei musulmani sull'impero bizantino. Nell'islam l'interdizione della venerazione degli idoli, ai quali i musulmani aggiungono anche la croce e le icone, è diventata assoluta. Nel 730 l'imperatore bizantino Leone III ha proibito il culto delle icone. Prima di diventare imperatore, lui aveva lavorato molto nelle province orientali dell'Impero e si trovava sotto l'influsso dei vescovi dell'Asia Minore, i quali, a loro volta influenzati dall'islam, cercavano di purificare la religione cristiana da ogni elemento materiale, sensibile, non spirituale. Molte icone, mosaici, affreschi furono distrutti. Però la venerazione delle icone non si è fermata, anzi continuava anche se i suoi seguaci erano crudelmente perseguitati.

Il culto delle icone fu riammesso temporaneamente nel 787 dal VII Concilio Ecumenico, e definitivamente nel 843. Uno dei più autorevoli difensori della venerazione delle icone è stato Giovanni Damasceno (675-750 circa), grande teologo e politico; i suoi argomenti hanno influenzato le decisioni del VII Concilio Ecumenico. Giovanni Damasceno insegnava che l'interdizione dell'Antico Testamento di fare immagini di Dio, aveva un carattere temporale: "Nell'antichità nessuno faceva immagini di Dio. Adesso però, dopo che Dio si è manifestato nella carne ed è vissuto in mezzo agli uomini, noi facciamo immagini del Dio visibile. Non faccio l'immagine della Divinità invisibile, faccio l'immagine del corpo di Dio che ho visto...". Giovanni Damasceno scriveva che Dio è venuto per gli uomini nel suo Figlio Gesù Cristo, il quale entra nel mondo degli uomini e accoglie il corpo umano: "perchè abbiamo bisogno di quello che è simile a noi".

Il visibile non trasmette l'essenza del Dio incomprendibile. Ma come il corpo ha la sua ombra, così anche ogni originale ha la sua copia, "icona è ricordo". E come la Sacra Scrittura è una rappresentazione verbale, un'immagine della storia sacra, così anche le icone sono una sua rappresentazione, però non verbale, bensì fatta con i tocchi del pennello e con i colori. Per questo l'icona - immagine - non è una copia di quello che è rappresentato, bensì il *simbolo*, con l'aiuto del quale possiamo arrivare fino alla comprensione del Divino. L'icona gioca il ruolo del mistico mediatore tra il mondo terrestre e quello celeste. Così è stato delimitato il senso dell'iconografia. Il VII Concilio Ecumenico esige dai pittori di icone, durante il processo di pittura dell'immagine, di seguire strettamente i canoni dell'iconografia. Questi canoni iconografici regolamentano sia il carattere, sia il modo di rappresentazione delle scene religiose e delle persone dei santi. Questo si spiega con il fatto che le icone sono portatrici e conservatrici della tradizione ecclesiale. Per questo l'infrazione del canone iconografico è la deformazione della tradizione, la caduta in eresia.

Le icone sono fatte dai simboli e anche dalle lettere, con le quali si può scrivere il testo sacro. Può leggere e capire questo testo soltanto chi conosce le "lettere" di questo alfabeto.

La raccolta di tutte le icone canoniche costituisce per se stesso la pienezza dell'insegnamento ortodosso. "Se viene da te un pagano, dicendo: mostrami la tua fede, tu lo porterai nella chiesa e lo metterai davanti a vari tipi di sacre immagini". L'icona è una rappresentazione riassuntiva della Sacra Scrittura. Perchè essa rimanesse immutabile, venivano creati e tramandati da un autore all'altro, da una generazione all'altra, gli originali iconografici, i modelli. Durante l'elaborazione di questi modelli, i volti dei santi entrati nei canoni perdevano i loro tratti individuali e si cambiavano in simboli, in segni di una soprannaturale spiritualità. Le decisioni del VII Concilio Ecumenico erano indirizzate a tutto il mondo cristiano. Però il re francese Carlo, il futuro imperatore Carlo Magno, concorrente dell'imperatore bizantino in quel mondo medioevale, non accettò queste decisioni (questo fatto è diventato un logico motivo dell'opposizione tra l'Occidente e l'Oriente).

Come risposta alle decisioni del VII Concilio Ecumenico, per iniziativa di Carlo, furono compilati nel 790-794 i libri Carolingi, nei quali era scritto che oggetto del culto poteva essere soltanto Dio, in nessun modo le icone. Le icone potevano essere utilizzate soltanto per l'adornamento dei templi e per scopi illustrativi. Per questo non è stato accettato il canone iconografico delle immagini. Così, nella Chiesa Occidentale non esistevano modelli iconografici, e i pittori dell'Europa Occidentale potevano dare la propria interpretazione ai temi anticotestamentari e cristiani. Poco a poco, l'arte religiosa dell'Europa Occidentale si allontana sempre di più dall'iconografia e crea quelli che si chiamano: quadri su temi religiosi.

Il significato di questo processo è enorme. L'attività del pittore è sempre una ricerca, e questa ricerca porta i suoi frutti: sono scoperti la prospettiva lineare, i modi di rappresentazione del movimento, la trasmissione delle proprietà dello spazio e altro. I parrochiani, quando andavano al tempio e ammiravano le immagini che noi avremmo chiamato icone, venivano a conoscere queste scoperte e - senza rendersi conto - imparavano. La parola "imparavano" si deve intendere nel senso proprio e sul serio, perché in quel tempo la scienza non si era ancora separata dall'arte, e molte scoperte artistiche sono diventate embrioni delle scienze nascenti. In Bisanzio e negli altri paesi ortodossi la situazione dell'arte rappresentativa era differente. L'iconografia regolamentata dai canoni e i dogmi della fede ortodossa hanno creato un sistema di coordinate, che mostravano all'uomo il vero cammino nel mare della vita. Al pittore di icone non era necessaria la ricerca di nuovi metodi di rappresentazione - già esistevano i principi di creazione delle immagini adeguati alla fede.

All'inizio del secondo millennio l'Europa Occidentale e quella Orientale sono andate verso il futuro su cammini differenti sia nella cultura, che nell'arte e nella scienza. La raccolta delle immagini canoniche che si era realizzata e i modelli iconografici che si erano confermati, hanno creato il mondo dell'iconografia ortodossa, i cui capolavori rafforzano e purificano la fede. In questa forma, già pienamente delimitata, l'arte iconografica fu trasmessa da Bisanzio al popolo della Rus' antica. Nella Rus' l'iconografia ha trovato una nuova patria. Gli iconografi russi non soltanto hanno assimilato dai greci la tradizione della grande arte da loro creata, ma l'hanno anche arricchita generosamente. Hanno dato all'iconografia l'estetica e il temperamento di un popolo giovane, appena entrato sulla scena della storia mondiale. A differenza delle pesanti e statiche immagini bizantine, le icone russe brillavano di colori luminosi e sonori, di linee sfumate, però piene di forza e movimento.

Gli autori della maggioranza delle icone russe non sono conosciuti. Le icone, come anche le preghiere, sono prodotte della creatività comune; erano accuratamente formate da molte generazioni, come le sfaccettature di una pietra preziosa. Il pittore

di icone, durante il processo di pittura, crea soltanto una riproduzione nuova dell'originale, si rifà al Prototipo. Però un maestro bravo, con delle sfumature delicatissime, poteva esprimere anche se stesso. Tale icona-preghiera era un diretto e personale modo di rivolgersi a Dio, e per questo non aveva bisogno di portare il nome della persona che la creava. Le migliori icone della Rus' antica sono piene di un profondo significato spirituale, e nonostante la rappresentazione dello stesso tema, sono sorprendentemente diverse - come erano diverse le persone che le hanno dipinte.

La regolamentazione con canoni dell'iconografia giocava un doppio ruolo: da una parte limitava la libertà creativa del pittore di icone, e d'altra era incarnazione della ricca esperienza iconografica, frutto di sforzi intellettuali e spirituali delle generazioni passate. L'iconografia era una opera creativa comune, e ogni pittore portava il proprio contributo in questo grande lavoro. L'arte ecclesiastica può essere considerata soltanto da un punto di vista ecclesiastico; tale comprensione non è possibile senza conoscere l'insegnamento ortodosso. Le icone e il canto ecclesiale non possono essere trattati soltanto dal punto di vista estetico. Rappresentano di per sé qualcosa di differente dall'arte. Da questo si capisce perchè la Chiesa Ortodossa Russa insiste per riavere le icone miracolose, che si conservano nei musei. In un museo l'icona smette di essere icona. Essa ha bisogno di tutta la struttura della vita ecclesiale: del tempio, della liturgia, del posto nell'ordine delle altre icone, e soprattutto degli occhi dei fedeli, per i quali l'icona è la finestra su un'altra realtà, sulla realtà del mondo divino.

5.3. La luce delle icone¹

Parlando delle icone, è necessario parlare di "una grazia che porta la luce di Cristo". Nell'iconografia ha trovato la sua espressione un insegnamento ortodosso - l'esisismo: Dio non si può conoscere nella sua essenza. Però Dio si manifesta con la sua grazia, attraverso un'energia divina, che Lui effonde nel mondo. Dio emana nel mondo la luce.

Come insegnava san Gregorio Palamas (1296-1359), Gesù Cristo è la Luce, e il suo insegnamento è illuminazione degli uomini. In una forma comprensibile per gli uomini, questa luce divina fu manifestata da Gesù Cristo ai suoi discepoli più vicini sul monte Tabor: *"...Gesù prese con sé Pietro, Giacomo e Giovanni, suo fratello, e li condusse in disparte, su un alto monte. E fu trasfigurato davanti a loro; il suo volto brillò come il sole e le sue vesti divennero candide come la luce. Ed ecco apparvero loro Mosè ed Elia, che conversavano con lui"* (Mt 17,1-3). La luce della Trasfigurazione sul Tabor non era nè sensibile nè materiale, e gli apostoli illuminati da essa furono degni di vedere la "luce soprannaturale", che non è carnale.

¹ <http://www.orthodoxworld.ru/italiano/icona/index.html>.

La luce nell'ortodossia, sotto l'influenza dell'esicasmò, ha acquistato un significato speciale e un senso particolare. Tutto ciò che ha a che fare con Dio è penetrato da uno splendore divino e porta la luce. Lo stesso Dio nella sua inaccessibilità e incomprendibilità è una "estremamente chiara tenebra". Come mostrare questo anche attraverso il linguaggio dei simboli? Come rappresentare questo "splendore bianco come la luce" nella scena della Trasfigurazione? I pittori di icone hanno tentato di fare l'impossibile. Fino a che punto sono riusciti in questo, possiamo giudicarlo dalle rappresentazioni della "Trasfigurazione" arrivate fino a noi. Le energie divine hanno agitato la terra, e più acutamente si sono evidenziati i bordi dei monticelli da icona, "*...una chiara nube li ha avvolti; ed ecco una voce dalla nube che diceva: Questi è il Figlio mio prediletto, nel quale mi sono compiaciuto; ascoltatelo*". E gli apostoli sbalorditi sono caduti, coprendosi gli occhi con le mani. La figura di Cristo emana una luce inaccessibile, che porta nel mondo la grazia e l'illuminazione spirituale. I suoi raggi sono disegnati sull'icona con delle pennellate dorate, che si spargono radialmente dalla loro Fonte inaccessibile.

È molto interessante comparare le immagini russe della Trasfigurazione con quelle bizantine. Questo ci permetterà di immaginare più chiaramente l'intensità della vita spirituale dell'antica Rus' e il rapporto dei pittori di icone con l'atto sacramentale della Trasfigurazione.

"La grazia che porta la luce" si disegnava nelle icone antiche con dei lineamenti dorati sulle pieghe del vestito di Gesù Cristo, e più tardi, sulle ali degli angeli e sulle pieghe dei vestiti della Vergine. Questo splendore brillante delle linee dorate creava lo specifico luccichio delle icone, che attraversava l'aria attorno ad esse. Il rapporto pieno di timore del fedele russo con la fiamma della candela viene proprio da questo: questo lumicino della candela è simbolo della grazia divina che porta la luce discesa dal cielo.

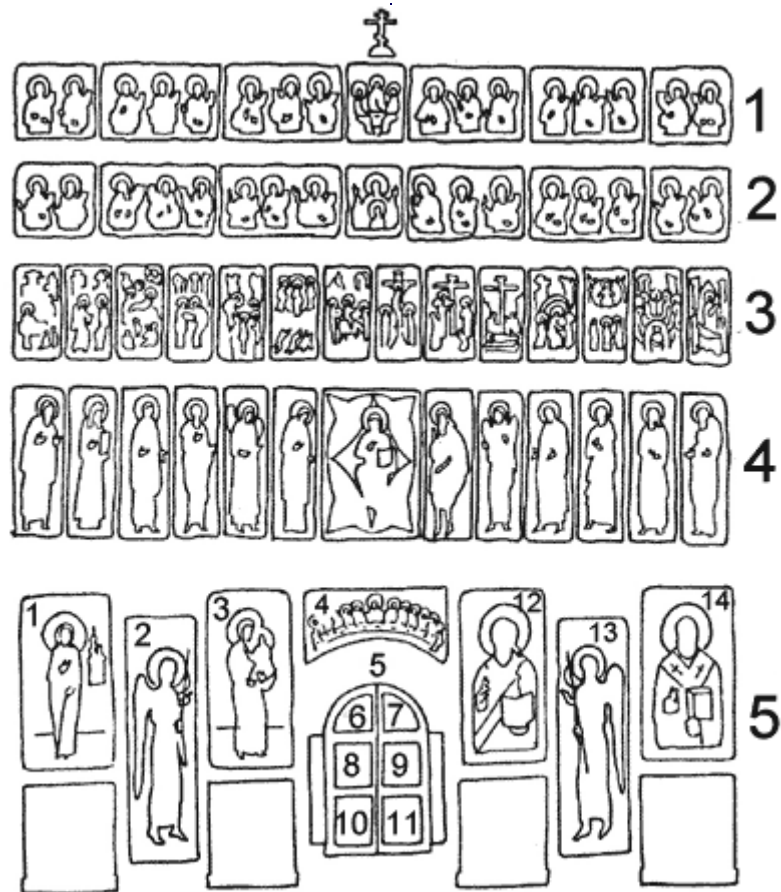
L'esicasmò (dalla parola greca *isichia* = pace, assenza di aria) è anche la scienza del cammino di unione con Dio attraverso la penitenza: "*Purificato dalla penitenza e dai fiumi di lacrime io stesso divento dio attraverso una unificazione inesprimibile*". Così scriveva il filosofo religioso bizantino, Simeone il Nuovo Teologo (949-1022). Questo spiega ancora una volta, perchè i volti dei santi nelle icone si chiamano *lichi*, cioè volti di coloro che si trovano fuori del tempo, nell'eternità. E proprio per questo i tratti individuali del volto, che sono attributi accidentali della temporale vita terrena, rimangono soltanto come dei segni, che non è necessario fissare. Il *lic* è un volto che si è liberato dalle passioni mondane, che si è trasformato spiritualmente. Si può riconoscere o distinguere un santo dall'altro soltanto da una serie di segni canonici (libro, vestito, barba, baffi, ecc.). Questa serie è una specie di costante iconografica, ripetuta senza cambiamenti in ogni rappresentazione di quel santo nelle diverse icone delle varie epoche. Tuttavia, anche se i *lichi*, volti, sono simboli della profonda spiritualità dell'uomo, essi sono pure volti di persone. E la stessa faccia dell'uomo diventa un'icona, perchè "l'uomo porta impressa in se stesso l'immagine di Dio più perfettamente degli angeli, che sono puri spiriti". L'uomo, la

sua carne, il suo volto sono stati santificati da Cristo nel grande mistero dell'Incarnazione. "Dio ha assunto la natura umana, che aveva preparato fin dal principio come Suo vestito, in cui si è avvolto attraverso la Vergine Maria". Ma le icone non raffigurano la carne, come lo faceva l'arte dell'antichità pagana. Loro riportano soltanto quei tratti visibili, che esprimono le caratteristiche invisibili del Prototipo, quali l'umiltà, la bontà, la pazienza, la semplicità, la mitezza.

5.4.L'iconostasi¹

L'iconostasi è una parete più o meno senza interruzioni dalla parte settentrionale alla parte meridionale del tempio, nella quale in un ordine stabilito si mettono le icone. Questa parete separa il santuario dalla parte centrale del tempio ortodosso. Nell'iconostasi ci sono tre porte. La porta centrale, a doppio battente, è chiamata "porta santa", ed è proibito a tutti entrare attraverso di essa, fuorché ai chierici. A destra si trova la porta meridionale, chiamata anche porta diaconale, a sinistra la porta settentrionale. L'iconostasi non è sempre esistita nella chiesa; nei primi secoli il santuario era visibile a tutti coloro che pregavano ed era separato da loro soltanto con una grata. Ancora oggi la porta santa molte volte è ornata da una grata, e la stessa iconostasi poche volte arriva fino al soffitto. Questo avviene, perché la voce del prete possa essere ascoltata in tutto il tempio. Guardiamo adesso le icone. L'iconostasi è adornata di solito da diverse file d'icone.

¹ <http://www.orthodoxworld.ru/italiano/icona/index.html>.



Iconostasi nella chiesa: 1 — ordine dei patriarchi; 2 — ordine dei profeti; 3 — ordine delle feste; 4 — ordine della Deesis; 5 — ordine locale

L'ordine inferiore da sinistra: 1. Icona locale; 2. La porta settentrionale. Arcangelo Michele; 3. Icona della Madre di Dio; 4. L'Ultima Cena; 5. Le porte regali; 6. L'Annunciazione. Arcangelo Gabriele; 7. L'Annunciazione. Vergine Maria; 8.9.10.11. Evangelisti; 12. Icona del Salvatore; 13. La porta meridionale. Arcangelo Gabriele; 14. Icona della chiesa.

L'ordine inferiore. Ci sono alcuni particolari importanti, che ci possono aiutare a capire con più facilità la complessa simbologia dell'iconostasi. Quando entrate in un tempio che non conoscete, vale la pena dare uno sguardo alle immagini della fila in basso: qui sempre si trovano le icone più grandi. Iniziamo dall'immagine esterna a destra. È l'icona propria del tempio. Quest'icona sempre indica in onore di quale festa oppure a quale santo è dedicata la chiesa nella quale vi trovate. In questo stesso luogo, verso sinistra, si trova "l'icona dell'ordine locale". Vedendola saprete dire quale è il santo più venerato in tale posto, città o paese.

Avvicinandovi alle porte sante, vedrete su di esse delle icone non grandi dell'Annunciazione e dei quattro evangelisti: Matteo, Marco, Luca e Giovanni. Sopra le porte sante si trova "L'ultima cena": il simbolo del sacramento dell'Eucarestia. A destra delle porte sante c'è una grande icona del Salvatore, a sinistra l'icona della

Madre di Dio con il Bambino in braccio. Sulla porte settentrionale e meridionale, gli arcangeli Gabriele e Michele.

Il secondo ordine. Guardiamo le icone della seguente fila. Se la fila più bassa ci fa conoscere i momenti più importanti dell'insegnamento ortodosso e le caratteristiche della venerazione dei santi di quel posto, la seconda fila (chiamata anche l'ordine della Deesis) è più complessa: qui il numero d'icone è più elevato, e le icone sono più piccole. Tutta questa fila simbolizza la preghiera della Chiesa a Cristo, preghiera che s'innalza adesso e si compirà nel momento dell'Ultimo Giudizio. Nel centro di questa fila, direttamente sopra le porte sante e sopra l'icona dell'Ultima Cena, si trova lo "Spas (Salvatore) tra le potenze". Cristo, seduto in trono con il libro, è raffigurato sullo sfondo di un quadrato rosso con gli angoli prolungati (terra), di un cerchio azzurro (mondo spirituale) e di un rombo rosso (mondo invisibile). Quest'immagine presenta Cristo come il giudice severo di tutta la creazione. A destra si trova l'immagine di Giovanni il Precursore, che ha battezzato il Signore, a sinistra un'icona della Madre di Dio. Non per caso è la *Vergine che intercede*. La Vergine è rappresentata a statura intera, guarda verso sinistra e porta un rotolo nella mano. A destra e a sinistra di queste icone ci sono le immagini degli angeli, dei profeti e dei santi più conosciuti, che mostrano con la loro vita la santa Chiesa di Cristo.

Il terzo ordine. Questa fila è chiamata anche "l'ordine delle feste". Chiamata anche fila storica, ci fa conoscere gli avvenimenti della storia evangelica. La prima icona in questa fila è la Natività della Santissima Vergine Maria, dopo vengono la Presentazione della Vergine al tempio, l'Annunciazione, la Nascita di Cristo, la Presentazione di Gesù al tempio, il Battesimo, la Trasfigurazione, l'Ingresso a Gerusalemme, la Crocifissione, la Resurrezione, l'Ascensione, la Discesa dello Spirito Santo, l'Assunzione.

Il quarto ordine. Se le icone della terza fila sono illustrazioni del Nuovo Testamento, quelle della quarta ci portano ai tempi della Chiesa veterotestamentaria. Qui sono rappresentati i profeti che annunciarono quello che sarebbe avvenuto, parlando del Messia e della Vergine, dalla quale sarebbe nato Cristo. Non per caso al centro di questa fila si trova l'icona della Madre di Dio, "l'Orante", cioè colei che prega, che mostra la Vergine sempre pura con le mani alzate verso il cielo in atteggiamento di preghiera e con il Bambino nel grembo.

L'ordine superiore. Questa fila si chiama "l'ordine dei patriarchi". Le icone di questa fila ci rimandano agli avvenimenti più antichi in ordine di tempo. Qui si trovano le immagini dei padri antichi, da Adamo fino a Mosè. Nel centro della fila è posta l'icona della "Santissima Trinità veterotestamentaria", simbolo dell'eterno disegno della Trinità riguardo al sacrificio del Dio-Verbo per la Redenzione dell'uomo dalla sua caduta. Alla sommità dell'iconostasi si trova l'immagine della Crocifissione. Questo schema dell'iconostasi non si trova in tutte le chiese. Nei tempi della Rus' antica l'iconostasi di cinque file era la più comune, però a volte la quantità di file poteva essere ridotta fino ad una sola, con la necessaria immagine dell'Ultima Cena sopra le porte sante.

EPILOGO¹

La Divina Liturgia ha una speciale e inapprezzabile peculiarità: mentre avviene in pubblico, davanti agli occhi di tutti rimane un mistero inaccessibile.

Se il fedele partecipa a ogni fase della Liturgia con devozione e sobrietà, la sua anima sarà elevata; l'osservanza dei comandamenti di Cristo gli sarà facile; il servire il Signore gli sarà lieve e il suo carico leggero. Quando esce dalla chiesa, dopo aver partecipato al Banchetto divino dell'amore, nel volto di tutti gli uomini riconosce dei fratelli. Mentre si dà alle sue attività, nel lavoro o in casa o ovunque si trovi, conserva dentro di sé senza costrizione la decisione alta di un rapporto fraterno con tutti, in quanto è ispirato dall'amore che Cristo portò dal cielo.

Se ha qualche ministero, sarà più clemente con gli inferiori. Se lui si trova sotto il potere di un altro, obbedirà più prontamente e lavorerà più attentamente. Se vede qualcuno che si trova in necessità, il proprio cuore lo esorterà a dare aiuto. Se lui stesso si trova in necessità, con gratitudine accetterà anche l'aiuto minimo, e pregherà con ringraziamento a favore del suo benefattore. E tutti quelli che hanno partecipato con devozione alla Liturgia divina, se ne vanno trasformati, più sereni, più teneri nel loro rapporto con gli altri, più benevoli, più miti.

Per questo, chi vuole progredire ed essere migliore, deve partecipare il più frequentemente possibile alla Liturgia divina, e anzi parteciparvi attentamente ed esperienzialmente. La Liturgia, impercettibilmente e misteriosamente, edifica e istruisce il cristiano. E se la nostra società non è del tutto corrotta e devastata, se gli uomini non sono separati da un odio mortale e inestinguibile, questo si deve alla causa mistica, la divina Liturgia, che ricorda a tutti noi l'amore celeste verso il fratello.

Così, il più frequentemente possibile si deve partecipare, con timore di Dio, fede e amore, a questa festa sacra dell'Amore. E se ci si sente indegni di accogliere dentro di sé il Dio, l'Amore, si guardino almeno gli altri che si comunicano affinché impercettibilmente si diventi volta per volta meno indegni.

Enorme e incommensurabile può essere l'influsso della Liturgia divina, se ognuno mette come norma della sua vita l'adempiere tutto quello che vi ascolta. La divina Liturgia agisce e a tutti insegna ugualmente, a tutto l'edificio sociale e a tutte le classi sociali, dal signore sino all'ultimo paria, insegnando l'amore, che è il "vincolo della perfezione" (Col 3, 14), lo stimolo segreto che muove armonicamente l'universo.

Se però la Liturgia divina agisce tanto radicalmente in coloro che partecipano ~~in~~ ad essa, molto di più agisce in colui che la celebra, il sacerdote. Se lui la celebra con devozione, timore di Dio, fede e amore, viene purificato come gli arnesi del tempio e rimane candido per tutto il giorno. Esercitando la sua missione multilaterale ministero pastorale – dentro la propria famiglia oppure dentro l'ambito sociale, e specialmente fra i suoi parrocchiani, che sono anche loro membra della sua famiglia- nel volto di lui si riconosce l'immagine del Signore Redentore stesso. Così,

¹ N. B. Gogol, *Pensieri sulla divina Liturgia. Un cammino ermeneutico alla celebrazione dell'Eucaristia, a modo della Chiesa Ortodossa Orientale*, Oropos di Attica ²1999, pp. (in greco; trad. P. Ar. Yfantis).

in tutte le sue opere, Cristo sarà quello che opererà. In tutte le sue parole, Cristo sarà quello che parlerà. E quando lotterà per riconciliare i nemici, quando cercherà d'ispirare al più forte la misericordia verso il debole, quando faticherà ad ammorbidire il cuore dello spietato, quando conforterà l'angosciato, quando insegnerà la pazienza al tormentato, le sue parole saranno come l'olio terapeutico e saranno in ogni circostanza parole di pace e di amore.

Bibliografia

Afanassieff N., *L'Eglise du Saint-Esprit*, Pars 1975.

Bianchi, L. *Eucaristia ed Ecumenismo. Pasqua di tutti i cristiani*, Dehoniane, Bologna 2007.

Bria Ion, *The Liturgy after the Liturgy. Mission and Witness from an Orthodox Perspective*, WCC Publications Geneva 1996.

Callinikos, Cons., *Il tempio cristiano*, Atene 1969 (in greco).

Cabasilas Nicolaos, *Interpretazione della divina Liturgia*, PG 150, 368-492 (cf SC 4).

Congoulis Io. – Iconomou Cr. – Scaltzis P., *La divina liturgia di san Giovanni Crisostomo*, Tessalonica⁵2002 (in greco).

Dionisio, mitrop. di Kozani, *Sul rinnovamento liturgico della Chiesa di Grecia*, Atene 1972 (in greco).

Divina Liturgia di san Giovanni Crisostomo

In greco antico:

http://www.myriobiblos.gr/texts/greek/chrysostom_liturgy.htm

In latino:

http://spazioinwind.libero.it/sanmassimo_decaita/testi/preghiera/ORDO%20DIVINI%20SACRIFICII.htm

In greco moderno:

http://www.phys.uoa.gr/~nektar/orthodoxy/prayers/service_liturgy_translation.htm

In italiano:

<http://digilander.libero.it/ortodossia/Liturgia.htm>

<http://www.risu.org.ua/it/spirituality/liturgy/>

http://genova.boom.ru/liturgia_it_fedeli.htm

In inglese:

http://www.goarch.org/en/chapel/liturgical_texts/liturgy_hhc.asp

Evdokimov, P., *L' Ortodossia*, EDB 1981.

Evdokimov, P., *L' Esprit Saint dans la tradition orthodoxe*, CERF.

Evdokimov, P., *La priere de l' Eglise d'Orient*. Editions Salvator, Mulhouse 1966.

Filias G., "L'Eucaristia dal punto di vista ecclesiologico", *Σύναξη* 61 (1997), pp. 45-52 (in greco).

Fountoulis Io. M., *Le liturgie byzantine di Basilio il Grande e di Giovanni Crisostomo*, Tessalonica 1978 (in greco).

Fountoulis Io. M., *Litourgica I. Introduzione al culto divino*, Tessalonica ⁴2004 (in greco).

Gregorio, *La divina Liturgia. Commenti*, Atene 1982 (in greco).

Legrand H. - Savvatos Ch. – Wybrew H., *Nicola Cabasilas e la divina liturgia*, Magnano 2007.

L'Eucaristia nella tradizione orientale e occidentale, con speciale riferimento al dialogo ecumenico. Atti del IX Simposio intercristiano, Assisi, 4-7 settembre 2005, a cura di L. Bianchi, Venezia-Mestre 2007.

Lossky, Vl., *La teologia mistica della Chiesa d'Oriente. La visione di Dio*, EDB 1985.

N. A. Matsoukas, *Teologia Dogmatica e Simbolica Ortodossa Vol. II. Esposizione della fede ortodossa*, Roma 1996, p. 259-280 (trad. Eleni Pavlidou).

Metallinos, G. D., *La testimonianza teologica del culto ecclesiastico*, Atene 1997 (in greco).

Milosevic N., S., *La divina Liturgia come centro del culto divino. La connessione dei sacramenti con la divina Liturgia*, Tessalonica 2001 (in greco).

Schmemmann, Al., *Sacrement du Royaume*, O.E.I.L./YMCA, Paris 1985.

Schmemmann, Al. *Il rinnovamento liturgico e la Chiesa Ortodossa*, Larnaca 1989 (in greco).

Schultz, Hans-Joachim, *Die Byzantinische Liturgie: Glaubenszeugnis und Symboigestalt*, Paulinus-Verlag, Trier ²1980.

Solovey M., *The byzantin divine liturgy. History and commentary*, Washington, The Catholic University of America Press, 1970.

Spiteris Y., *Salvezza e peccato nella tradizione orientale*, Bologna 2000.

Taft R. F., *A history of the Liturgy of st. John Chrysostom*, vol V, The precommunion Rites, Roma 2000 [Orientalia Christiana Analecta 261].

Taft R. F., *The Great Entrance*, Roma 1978 [Orientalia Christiana Analecta 200].

Taft R. F., *A history of the Liturgy of st. John Chrysostom*, vol. IV, The diptychs, Roma 1991 [Orientalia Christiana Analecta 238]

Tsamis D., *Liturgica*, Tessalonica 1993 (in greco).

Ware, Kallistos, *The Orthodox Church*, Penguin Books LTd, Middlesex, England 1993.

Wybrew H., *The Orthodox Liturgy. The development of the eucharistic liturgy in the byzantine rite*, St. Vladimir's Seminary Press, New York 1990.

Vassiliadis, P., *Lex Orandi (Studi di Teologia Liturgica)*, Tessalonica 1994 (in greco).

Vassilios, archimandrita, *Eisodicon. Elementi di esperienza liturgica del sacramento dell'unita' nella Chiesa Ortodossa*, Monte Athos ³1982 (in greco).

Zizioulas, J., *Il creato come Eucaristia. Approccio teologico al problema dell'ecologia*, Magnano 1994.

Zizioulas, J., *Eucaristia e regno di Dio*, Magnano 1996.

Zizioulas, J., *L'essere ecclesiale*, Magnano 2007.

INDICE

PREFAZIONE

1. TEOLOGIA LITURGICA

1.1. Definizione

1.2. Scopo, mezzi e utilità

1.3. Breve storia del culto divino in oriente

[Io. M. Foundoulis, *Litourgica* I. Introduzione al culto divino, Tessalonica ⁴2004, p.23-37 (in greco; trad. P. Ar. Yfantis)]

1.3.1. La genesi biblica del culto cristiano

1.3.2. Periodo apostolico e post-apostolico (1° sec. d.C.)

1.3.3. Il periodo delle persecuzioni (2° sec.-313)

1.3.4. Periodo di varietà e di sviluppo liturgici (4°-9° sec.)

1.3.5. Dal periodo iconoclasta fino alla caduta di Costantinopoli (9° sec.-1453)

1.3.6. Dominio ottomano-Riforma (XV-XIX sec.)

1.3.7. Le tappe recenti (XX sec.)

1.4. Fonti scritte e non scritte o indirette della Teologia Liturgica

1.5. Il ciclo liturgico e i testi principali

2. TEOLOGIA DEI SACRAMENTI

[N. A. Matsoukas, *Teologia Dogmatica e Simbolica Ortodossa* Vol. II. *Esposizione della fede ortodossa*, Roma 1996, p. 259-280 (trad. Eleni Pavlidou)]

2.1. I sacramenti come rivelazione del rapporto tra l'Increato e il creato

2.2. Il dibattito sul numero dei sacramenti

2.3. I sacramenti dell'iniziazione cristiana

2.3.1. Il battesimo

2.3.2. La cresima

2.3.3. L'Eucaristia

2.4. Altri sacramenti

2.4.1. Il sacerdozio

2.4.2. La penitenza e la confessione

2.4.3. L'unzione (ευχέλαιο)

2.4.4. Il matrimonio

2.4.5. La memoria dei defunti

2.4.6. La tonsura dei monaci

3.LA LITURGIA BIZANTINA

3.1. Schema della liturgia bizantina

3.2. Testo e commento liturgico e teologico

[Io. Congoulis – Ch. Iconomou – P. Scaltsis, *La divina liturgia di san Giovanni Crisostomo*, Tessalonica⁵2002 (in greco; trad. P. Ar. Yfantis)]

4. ASPETTI DELLA TEOLOGIA EUCARISTICA ORTODOSSA

4.1. La dimensione ecclesiologica

(P. Evdokimof, *La preghiera della Chiesa Ortodossa. La Liturgia bizantina di san Giovanni Crisostomo*, Atene 1982, pp. 63-73 (in greco; trad. P. Ar. Yfantis)]

4.2. La dimensione pneumatologica

[P. Ar. Yfantis, “L’epiclesi eucaristica dal punto di vista ortodosso”, Conferenza ad un Seminario Ecumenico dedicato all’Eucaristia, tenuto al Monastero Domenicano di Megara (Grecia), 2001]

4.3. La dimensione etica

(Chr. A. Stamoulis, “Ascesi ed eucaristia”, trad. Nilo Trevisanato, in *L’Eucaristia nella tradizione orientale e occidentale con speciale riferimento al dialogo ecumenico*, Atti del IX Simposio intercristiano, Assisi, 4-7 settembre 2005, a cura di Luca Bianchi, Venezia-Mestre 2007, pp. 231-241)

4.4. La dimensione ecumenica

(Ioannis Kourebeles, “L’eucaristia nel dialogo tra Ortodossi e cattolici romani”, trad. Sevastianos Rossolatos, in *L’Eucaristia nella tradizione orientale e occidentale con speciale riferimento al dialogo ecumenico*, Atti del IX Simposio intercristiano, Assisi, 4-7 settembre 2005, a cura di Luca Bianchi, Venezia-Mestre 2007, pp. 288-321.)

5.L’ARTE LITURGICA

5.1.Osservazioni fondamentali

[O. Clément, *Piccola introduzione alla teologia dell’icona*
<http://www.ansdt.it/Testi/Icone/Clement/index.html>]

5.2.L’icona è un immagine

[<http://www.orthodoxworld.ru/italiano/icona/index.htm>]

5.3. La luce delle icone

[<http://www.orthodoxworld.ru/italiano/icona/index.htm>]

5.4.L’iconostasi

[<http://www.orthodoxworld.ru/italiano/icona/index.htm>]

EPILOGO: “La sacra festa dell’amore”

[N. B. Gogol, *Pensieri sulla divina Liturgia. Un cammino ermeneutico alla celebrazione dell’Eucaristia, a modo della Chiesa Ortodossa Orientale*, Oropos di Attica²1999, pp. (in greco; trad. P. Ar. Yfantis)]

Bibliografia

Indice