

PABLO GEFAELL

PRINCIPI DOTTRINALI PER LA NORMATIVA SULLA « COMMUNICATIO IN SACRIS » (*)

1. Introduzione: *a)* Il dialogo ecumenico nei documenti più recenti della Santa Sede; *b)* La *Koinōnia* come base dottrinale; *c)* Il riconoscimento di altre Chiese attraverso l'ecclesiologia eucaristica. — 2. Principi generali per la condivisione della vita sacramentale. — 3. L'incoraggiamento alla condivisione sacramentale: promozione di unità?

1. *Introduzione.*

In questo ultimo scorcio di millennio, stiamo vivendo un nuovo e forte richiamo all'unità dei cristiani. Nella Chiesa Cattolica, infatti, Giovanni Paolo II ha spinto col suo magistero e col suo ministero pastorale ad una impostazione più aperta per ascoltare e imparare dall'altro, in un dialogo che non nuoce, anzi arricchisce, la certezza delle verità di fede che professiamo. Anche da parte degli altri cristiani si constata un simile desiderio di unità. Questo clima ecumenico è rinforzato da reciproci incontri e condivisioni tra cristiani delle diverse risorse materiali e spirituali. Per evitare, dunque, frettolosi entusiasmi verso l'unità, che spesso portano ad abusi pratici nella condivisione sacramentale, bisogna indicare i saldi principi dottrinali di suddetta condivisione.

In susseguenza ad un mio articolo sugli aspetti tecnici-giuridici della *communicatio in sacris* ⁽¹⁾, mi sembrava logico completare l'argomento con il presente lavoro, forse più dogmatico ma assolutamente necessario.

(*) Questo articolo è una traduzione basata sulla prima parte di una relazione letta durante il *Symposium «Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium»*, 23-29 aprile 1995, Kaslik (Libano). Il lavoro è stato aggiornato con dei riferimenti alla nuova enciclica di Giovanni Paolo II sull'ecumenismo e ad altri documenti recenti.

⁽¹⁾ P. GEFAELL, *Il nuovo direttorio ecumenico e la «communicatio in sacris»*, in *Ius Ecclesiae* 6 (1994), p. 259-279.

Il CCEO c. 671 e il CIC c. 844, costituiscono il punto di arrivo di un complesso *iter* dottrinale e giuridico iniziato dai decreti del concilio Vaticano II, cosicché si può affermare che questi canoni significano la ri-ordinazione *ex integro* della normativa riguardante la condivisione dei sacramenti dell'Eucaristia, della Penitenza e dell'Unzione dei malati. Dopo il travagliato e lungo percorso dottrinale retrostante, non sarebbe ragionevole rimanere nelle fredde parole di un canone. Ora, ritengo che, per sfuggire l'odioso positivismo giuridico e rendere l'ordinamento canonico più amabile e agevole, ogni canonista abbia il dovere di fondare la scienza giuridica sulla ferma base teologica. Il Diritto canonico, infatti, non è un puro elenco di norme disconnesse che devono adempiersi in modo volontaristico, bensì uno strumento al servizio dell'attività pastorale della Chiesa con profonde ragioni nella fede. Stando così le cose, mi appresto a discutere sui principi portanti della *communicatio in sacris*, principi inculcati dal magistero della Chiesa e susseguentemente spiegati dai teologi.

I documenti più recenti che ci interessano sono: *a*) il nuovo direttorio ecumenico, emanato dal Pontificio Consiglio per la promozione dell'unità dei cristiani il 25 marzo 1993 ⁽²⁾ (d'ora in poi, *DE 1993*); *b*) il Catechismo della Chiesa Cattolica (CCC) ⁽³⁾; e *c*) la più recente lettera enciclica di Giovanni Paolo II sull'ecumenismo *Ut Unum Sint* ⁽⁴⁾. Inoltre si farà il dovuto riferimento ai testi conciliari ed altri importanti documenti. Concentrerò questo lavoro sui rapporti con le Chiese Ortodosse ⁽⁵⁾ tralasciando quelli con le comunità cristiane nate dalla Riforma.

⁽²⁾ PONTIFICIO CONSIGLIO PER LA PROMOZIONE DELL'UNITÀ DEI CRISTIANI [PCPUC], *Direttorio per l'applicazione dei principi e delle norme sull'ecumenismo*, in *Il Regno-documenti*, 39 (1994/1), p. 7-35; versione originale in lingua francese in *AAS*, 85 (1993) p. 1039-1119. Cf., anche, E.I. CASSIDY, *Il nuovo «Direttorio ecumenico» della Chiesa cattolica. Un passo avanti nel cammino dell'ecumenismo*, in *Studi Ecumenici*, 12 (1994), p. 9-28; e E. FORTINO, *The Revised Ecumenical Directory: Process, Content, Supporting Principles*, in *Information Service*, 84 (1993/II-IV), p. 138-142.

⁽³⁾ *Catechismo della Chiesa Cattolica* (Libreria editrice vaticana), Città del Vaticano 1992.

⁽⁴⁾ GIOVANNI PAOLO II, Litt. Enc. *Ut Unum Sint*, 25 maggio 1995, in *L'Osservatore Romano*, 31 maggio 1995, p. 1-8. Cf., anche le rispettive presentazioni del Card. Cassidy e di mons. E. Fortino, nello stesso numero dell'*Osservatore Romano*, p. 1 e 9.

⁽⁵⁾ Il termine 'Ortodosso' — per motivi di semplicità — sarà usato in questo articolo per includere tutte le Chiese Orientali non-cattoliche. Il *DE 1993* usa invece l'e-

a) *Il dialogo ecumenico nei documenti più recenti della Santa Sede.*

Il precedente direttorio ecumenico era stato promulgato — in due parti — tra gli anni 1967 e 1970 ⁽⁶⁾, esistevano dunque delle ovvie ragioni per la nuova edizione rivisitata del 1993 (cf. *DE 1993* nn. 2-3). Queste ragioni erano, principalmente, il desiderio di incorporare tutti i nuovi documenti ufficiali pubblicati fino a quella data ⁽⁷⁾, frutti della riflessione teologica e del dialogo ecumenico ⁽⁸⁾. Ora pos-

spressione generica « *Chiese Orientali* » (cf. *DE 1993* nota 28), termine che ritengo poco chiaro, perché può sembrare che includa — indebitamente — le Chiese *Cattoliche Orientali*.

(6) SEGRETARIATO PER LA PROMOZIONE DELL'UNITÀ DEI CRISTIANI [SPUC], *Direttorio ecumenico*, I. « *Ad Totam Ecclesiam* », *AAS*, 59 (1967) p. 574-592; II. « *Spiritus Domini* », *AAS*, 62 (1970), p. 705-724 (traduzione italiana in *Enchiridion Vaticanum*, vol. 2, nn. 1194-1292).

(7) « Oltre la pubblicazione del Direttorio, numerosi altri documenti che si riferiscono all'ecumenismo sono stati pubblicati dalle competenti autorità » (*DE 1993*, n. 2 e nota 3). Tra questi sono d'annoverarsi i seguenti:

a) SPUC, *Instructio de peculiaribus casibus admittendi alios christianos ad communionem eucharisticam in Ecclesia catholica*, 1 giugno 1972 [d'ora in poi *Instructio 1972*], in *AAS* 64 (1972), p. 518-525 (versione italiana in *Enchiridion Vaticanum*, EDB, Bologna 198212, vol. 4, nn. 1626-1640);

b) SPUC, *Communicatio quoad interpretationem Instructionis de peculiaribus casibus admittendi alios christianos ad communionem eucharisticam in Ecclesia catholica*, 17 ottobre 1973 [d'ora in poi: *Nota 1973*], in *AAS* 65 (1973), p. 616-619 (versione italiana in *Enchiridion Vaticanum*, vol. 4, nn. 1641-1652);

c) altro documento importante è quello emanato dalla CONGREGAZIONE PER LA DOCTRINA DELLA FEDE [CDF], *Litterae ad Catholicae Ecclesiae episcopos de aliquibus aspectibus Ecclesiae prout est Communio*, 28 maggio 1992, in *AAS*, 85 (1993), p. 838-850; traduzione italiana in *L'Ossevatore Romano*, 15-16 giugno 1992, p. 8-10 [d'ora in poi *Communio Notio*].

(8) I documenti che vanno principalmente presi in considerazione sono quelli della COMMISSIONE MISTA INTERNAZIONALE PER IL DIALOGO TEOLOGICO TRA LA CHIESA CATTOLICA E LA CHIESA ORTODOSSA NEL SUO INSIEME; specialmente le seguenti dichiarazioni:

a) *Le mystère de l'Eglise et de l'Eucharistie à la lumière du mystère de la Sainte Trinité*, Munich (Germania), 6 Luglio 1982, in *Service d'Information* 49 (1982/II-III), p. 115-120;

b) *Foi, sacramento et unità de l'Eglise*, Bari (Italia), 15 giugno 1987, in *Service d'Information* 64 (1987/II), p. 86-91;

c) *Le sacramento de l'Ordre dans la structure sacramentelle de l'Eglise. En particulier l'importance de la succession apostolique pour la santification et l'unità du peuple de Dieu*, Valamo (Finlandia), 26 giugno 1988, in *Service d'Information*, 68 (1988/III-IV), p. 194-199;

siamo anche aggiungere la lettera apostolica *Orientale Lumen* ⁽⁹⁾, e la summenzionata enciclica *Ut Unum Sint*. Bisogna, inoltre, avere presente la dichiarazione congiunta del Papa Giovanni Paolo II e del Patriarca di Costantinopoli Bartolomeo I ⁽¹⁰⁾.

Tutti questi documenti intendono motivare, illuminare e guidare l'attività ecumenica nella Chiesa Cattolica. Tuttavia, alle volte questi non rappresentano soltanto un incoraggiamento. Infatti, in alcuni casi particolari essi intendono dare vere direttive vincolanti (*DE* 1993, n. 6), come è il caso delle norme concernenti la condivisione della vita sacramentale. La loro applicazione vuol garantire che l'attività ecumenica sia conforme all'unità di fede e di disciplina che unisce i cattolici fra di loro, evitando la confusione dottrinale e gli abusi che porterebbero all'indifferentismo dottrinale o al proselitismo ⁽¹¹⁾ (cf. *ibid.* nn. 6 e 23).

Comunque, mantenere una visione dell'ecumenismo che tenga conto di tutte le richieste della verità rivelata non significa avere una opposizione pregiudiziale contro ogni tipo di dialogo. Anzi, tra le più incisive affermazioni di Giovanni Paolo II nella sua nuova enciclica si trovano proprio quelle sull'importanza dell'ecumenismo e dello spirito di dialogo: «La Chiesa Cattolica accoglie con speranza

d) *Uniatism, Method of Union of the past, and the present search for full communion*, Balamand (Libano), 23 giugno 1993, in *Information Service*, 83 (1993/II), p. 96-99.

Il Card. Myroslav-Ivan Lubachivsky, con buon senso, ha incoraggiato i suoi fedeli a leggere e meditare queste dichiarazioni (cf. M.I. Card. LUBACHIVSKY *Lettera pastorale «Sull'unità cristiana»*, versione italiana in *Il Regno documenti*, 39 (1994), p. 675-684, specialmente p. 679-683).

Un'interessante presentazione della corrente situazione a questo riguardo è stata fatta da S. MANNA, *Quale la recezione effettiva seguita ai dialoghi della Commissione mista Cattolica-Ortodossa?*, in *Nicolaus* 20 (1993), p. 55-76.

⁽⁹⁾ GIOVANNI PAOLO II, Lett. ap. *Orientale Lumen*, 2 maggio 1995, in *AAS* 87 (1995), p. 745-774.

⁽¹⁰⁾ *Dichiarazione comune di Papa Giovanni Paolo II e del Patriarca Ecumenico Bartholomaios I*, 29 giugno 1995, in *L'Osservatore Romano*, 30 giugno-1 luglio 1995, p. 1.

⁽¹¹⁾ Il *DE* 1993 richiama nella nota 41 la nozione tecnica di «proselitismo» offerta dalla dichiarazione conciliare *Dignitatis humanae* n. 4. Il «proselitismo» è «ogni genere di azione che sembri avere sapore di coercizione o di sollecitazione disonesta o scorretta», comunque è ribadito che «le comunità hanno il diritto di non essere impediti di insegnare e di testimoniare pubblicamente la propria fede a voce e per iscritto». Faccio questa precisazione perché, alle volte, la parola «proselitismo» è stata ingiustamente usata da alcuni per incriminare qualsiasi tipo di attività apostolica.

l'impegno ecumenico come un *imperativo* della coscienza cristiana» (*Ut Unum Sint* n. 8); dunque, l'ecumenismo non è un "appendice" o un "accessorio", ma appartiene all'essere stesso della Chiesa (cf. *ibid.*, nn. 9, 20). Questa attività ecumenica si deve realizzare in un sincero atteggiamento di dialogo, radicato nella dignità personale delle parti e nella reciproca volontà di intesa nella verità (cf. *ibid.*, nn. 28 e 29). Il fatto di sostenere con convinzione la verità rivelata, dunque, non intende altro se non prevenire il movimento ecumenico dal cercare soluzioni soltanto apparenti che alla fine non porterebbero a dei risultati né fermi né solidi (cf. *Ut Unum Sint*, n. 79). « Nel corpo di Cristo, il quale è "via, verità e vita", chi potrebbe ritenere legittima una riconciliazione attuata a prezzo della verità? » (*ibid.*, n. 18).

Come stabilisce il direttorio ecumenico del 1993, « i cattolici, in tutti i loro rapporti con membri di altre Chiese e Comunità ecclesiali, agiranno con rettitudine, prudenza e competenza » (n. 23). « Innanzi tutto devono conoscere a fondo la natura della Chiesa Cattolica ed essere capaci di rendere conto del suo insegnamento, della sua disciplina e dei suoi principi ecumenici », affinché siano in grado di spiegare tutto questo, motivandolo (n. 24). Proprio su ciò, ora, incentrerò il mio lavoro.

b) *La Koinōnia come base dottrinale.*

Nel loro primo capitolo, sia il direttorio ecumenico che l'enciclica *Ut Unum Sint* spiegano i principi cattolici riguardanti la ricerca dell'unità cristiana basandosi, com'è logico, sulla dottrina del Concilio Vaticano II. Nelle loro affermazioni dottrinali l'enfasi principale ricade sulla Chiesa come comunione⁽¹²⁾.

« La comunione nella quale i cristiani credono e sperano è, nella sua realtà più profonda, la loro unità con il Padre per Cristo nello Spirito. Dopo la Pentecoste essa è stata donata e ricevuta nella Chiesa, comunione dei santi [l'unica Chiesa di Cristo]. Ha il suo pieno compimento nella gloria del cielo, ma si realizza già nella Chiesa sulla terra, mentre cammina verso quella pienezza » (*DE 1993*, n. 13). In un contesto di onestà e sincerità, tutti questi documenti non possono nascondere che, malgrado le loro personali debolezze⁽¹³⁾, « i cattolici

⁽¹²⁾ *DE 1993* nn. 13-17 e *Ut Unum Sint* nn. 5-14 e 18-20.

⁽¹³⁾ Il Beato Escrivà si esprimeva così: « parecchie volte, da oltre venticinque anni a questa parte, quando recito il *Credo* e affermo la mia fede nella divinità della Chiesa

conservano la ferma convinzione che l'unica Chiesa di Cristo sussiste nella Chiesa Cattolica, "governata dal successore di Pietro e dai vescovi in comunione con lui" (LG n. 8)» (DE 1993 n. 17; cf. *Ut Unum Sint* n. 86; ecc.). Sarebbe, dunque, sbagliato sostenere che in terra nessuna Chiesa gode della piena unità (cf. DE 1993, n. 18).

Tuttavia, nell'affermare che l'Unica Chiesa di Cristo, «in questo mondo costituita e organizzata come società, sussiste nella Chiesa Cattolica»⁽¹⁴⁾, l'ecclesiologia del Vaticano II non richiama una *esclusività* nell'identificazione della Chiesa Cattolica con l'Unica Chiesa di Cristo⁽¹⁵⁾. Infatti, il verbo «sussistere» permette di riconoscere contemporaneamente, da un lato, l'ecclesialità delle altre Chiese e Comunità ecclesiali in quanto veri mezzi di salvezza che partecipano nella propria missione dell'Unica Chiesa di Cristo (UR n. 3)⁽¹⁶⁾, e dall'altro, anche di affermare che la Chiesa Cattolica è l'unica *completa* realizzazione in terra di questa Chiesa di Cristo⁽¹⁷⁾. «Quando perciò i cattolici usa-

una, santa, cattolica e apostolica, aggiungo: *malgrado tutto...* e se qualcuno, quando parlo di questa mia abitudine, mi domanda a che cosa intendo alludere, rispondo: *Ai tuoi peccati e ai miei*» JOSEMARIA ESCRIVÀ, *È Gesù che passa*, ed. Ares, Milano 19825, n. 131.

⁽¹⁴⁾ LG n. 8. cf., anche, CCEO c. 7 § 2 e CIC c. 204 § 2.

⁽¹⁵⁾ V.I. PAPEŽ, *Diritto canonico ed ecumenismo*, in PONTIFICIO CONSIGLIO PER L'INTERPRETAZIONE DEI TESTI LEGISLATIVI, *Ius in vita et in missione Ecclesiae (Acta Symposii Internationalis Iuris Canonici occurrente X Anniversario promulgationis Codicis Iuris Canonici diebus 19-24 aprilis 1993 in Civitate Vaticana celebrati)*, Libreria editrice vaticana 1994, p. 1190-1193. Cf., anche, A. GONZÁLEZ-MONTES, *Enchiridion Oecumenicum*, vol. 1, Salamanca 1986, p. XVII-XX.

⁽¹⁶⁾ Cf. DE 1993, n. 104 b.

⁽¹⁷⁾ Cf. *Acta Synodalia Sacrosanti Concilii Oecumenici Vaticani Secundi*, vol. III, pars I, Typis Polyglotis Vaticanis 1973, p. 176. Cf. anche UR n. 4c; e anche, U. BETTI, *Chiesa di Cristo e Chiesa cattolica*, in «Antoniano», 61 (1986), p. 742; M.M. GARJO-GUEMBE, *Gemeinschaft der Heiligen. Grund, Wesen und Struktur der Kirche*, Düsseldorf 1988, p. 120-121.

«Completa realizzazione della Chiesa di Cristo» nel senso che la Chiesa Cattolica, oltre ad avere tutti i mezzi di salvezza (cf. UR n. 3; CCC n. 816), è l'unica che conserva la piena unione con il ministero petrino, che è uno degli elementi interni costituenti l'essenza ecclesiale di una Chiesa (cf. *Communione Notio*, n. 17). «La pienezza dell'unità della Chiesa di Cristo si è conservata nella Chiesa Cattolica» (DE 1993 n. 18). Questo, ovviamente, non vuol dire che l'unità non possa crescere. Penso, infatti, che si potrebbe distinguere tra «piena unità *qualitativa*», ormai esistente nella Chiesa Cattolica, e «piena unità *quantitativa*», quella cioè che ci auguriamo sarà raggiunta come dono dello Spirito e della conversione personale dei cuori. Dunque, non si deve mal interpretare la frase dell'enciclica *Ut Unum Sint*: «la piena unità si realizzerà quando tutti parteciperanno alla pienezza dei mezzi di salvezza che Cristo ha affidato alla sua Chiesa» (n. 86). Bis-

no le parole “*Chiese*”, “*altre Chiese*”, “*altre Chiese e Comunità ecclesiali*”, ecc., per designare coloro che non sono in piena comunione con la Chiesa Cattolica, si deve sempre tener conto di questa ferma convinzione e confessione di fede» (DE 1993, n. 17).

c) *Il riconoscimento di altre Chiese attraverso l'ecclesiologia eucaristica.*

Prima di proseguire, ritengo necessario chiarificare quello che è stato appena affermato. In qual modo potrebbe la Chiesa Cattolica riconoscere altre comunità come « Chiese » senza perciò ricadere nell'errore di considerare l'Unica Chiesa di Cristo come una federazione di Chiese⁽¹⁸⁾? La risposta viene dall'ecclesiologia eucaristica⁽¹⁹⁾. Infatti, seguendo il magistero del Vaticano II⁽²⁰⁾, il nuovo catechismo insegna: « *L'Eucaristia fa la Chiesa* » (CCC n. 1396)⁽²¹⁾. Là dove ci sia una comunità cristiana che costituzionalmente (non bastano quindi i casi individuali) celebra validamente⁽²²⁾ l'Eucaristia, lì si trova la Chiesa di Cristo, con una maggiore o minore pienezza⁽²³⁾.

gna, infatti leggere anche le frasi precedenti dello stesso paragrafo: «...l'unica Chiesa di Cristo sussiste nella Chiesa Cattolica... sottolinea la presenza in essa della pienezza (*plenitudo*) degli strumenti di salvezza » (*ibid.*), ed altri passaggi chiarissimi: « Non si tratta di sommare insieme tutte le ricchezze disseminate nelle Comunità cristiane, al fine di pervenire ad una Chiesa a cui Dio mirerebbe per il futuro. ... Essa è già data... Gli elementi di questa Chiesa già data esistono, congiunti nella loro pienezza, nella Chiesa cattolica e, senza tale pienezza nelle altre Comunità » (*ibid.*, n. 14).

⁽¹⁸⁾ Il Papa ha chiaramente attestato che la Chiesa Universale « cannot be conceived as the sum of the particular Churches, or as a federation of particular Churches » (GIOVANNI PAOLO II, *Address to the Bishops from USA*, 16 settembre 1987, in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, X, 3, (1987), p. 555).

⁽¹⁹⁾ Il precedente dell'ecclesiologia eucaristica cattolica forse si può trovare in quella del canonista ortodosso Nicolaj Afanasiev (1893-1966). Tuttavia, la teologia cattolica ha sviluppato l'ecclesiologia eucaristica correggendo parecchi elementi dell'ecclesiologia di questo autore, principalmente quelli contrari al Primato (per la bibliografia di Afanasiev, cf. *Irenikon*, 1967/II, pp. 297-300).

⁽²⁰⁾ Cf. SC n. 41b; LG nn. 3b, 11b, 26a; CD n. 30; UR n. 2a.

⁽²¹⁾ Cf. H. DE LUBAC, *Meditation sur l'Eglise*, Paris 1953, p. 129-137, principalmente p. 135-136. Cf., anche, A. BANDERA, *La Iglesia « communio sanctorum »: Iglesia y Eucaristía*, in AA.VV., *Sacramentalidad de la Iglesia y Sacramentos. IV Simposio internacional de Teología de la Universidad de Navarra*, Pamplona 1983, p. 355.

⁽²²⁾ « Valida Eucaristia » è l'espressione usata da molti documenti postconciliari, semplificando l'espressione conciliare « genuina e integra sostanza del mistero eucaristico » (UR n. 22c).

⁽²³⁾ Anche alcuni teologi ortodossi — dal loro punto di vista — ammettono que-

Grazie all'esistenza della successione apostolica, del sacerdozio e della valida Eucaristia (cf. UR n. 15c), questa ecclesialità è particolarmente riconosciuta alle Chiese Orientali non cattoliche. Il Papa Giovanni Paolo II, nel discorso indirizzato ai rappresentanti della Chiesa Ortodossa in Polonia ha detto: «Oggi vediamo più chiaramente e comprendiamo meglio il fatto che le nostre Chiese sono Chiese Sorelle. Dire "Chiese Sorelle" non è soltanto una frase di cortesia, ma piuttosto una categoria ecumenica fondamentale di ecclesiologia»⁽²⁴⁾.

Esse sono riconosciute come "Chiese particolari" (UR n. 14), perché in ogni valida celebrazione dell'Eucaristia la Chiesa Una, Santa, Cattolica e Apostolica, si fa veramente presente⁽²⁵⁾, come ci ha ricordato la Congregazione per la Dottrina della Fede nel n. 17 della sua lettera *Communio Notio*⁽²⁶⁾. La comunione ecclesiale, visibile, del Corpo mistico di Cristo che è la Chiesa, ha la sua radice e il suo centro nella santa Eucaristia⁽²⁷⁾, vero Corpo sacramentale di Gesù. Di conseguenza, «ogni legittima celebrazione eucaristica del Popolo di Dio richiede la struttura costitutiva della Chiesa quale corpo sacerdotale strutturato organicamente, e per tanto il vincolo comunio-nale della Chiesa locale con il suo vescovo, e di questi con i suoi fra-

sto ragionamento. Evdokimov, ad esempio, ha scritto: «L'Eglise reste une et indivise (...). Si les sacrements sont célébrés et si la salut est donné, la séparation au parent perd quelque chose de sa force négative d'exclusion et d'excommunication» (P. EVDOKIMOV, *Quels sont les souhaits fondamentaux de l'Eglise orthodoxe vis-à-vis de l'Eglise catholique?*, in *Concilium*, 14 [1966], p. 70).

⁽²⁴⁾ GIOVANNI PAOLO II, *Incontro ecumenico di preghiera nella Cattedrale Ortodossa di Bialystok (Polonia)*, versione originale in lingua polacca in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, 14/1 (1991), p. 1511-1515. La traduzione italiana è nostra a partire dalla versione in lingua inglese: JOHN PAUL II, *Address to representatives of the Orthodox Church in Poland, Bialystok, June 5, 1991*, in *Information Service* 77 (1991), p. 39. Cf., anche, *Ut Unum Sint*, n. 56. Questo riconoscimento reciproco come Chiese sorelle è stato ribadito nel documento di *Balamand* n. 14 e dalla citata *Dichiarazione comune di Papa Giovanni Paolo II e del Patriarca Ecumenico Bartolomaios I*, n. 2 (vedi sopra, nota 10). Tuttavia, la Chiesa ortodossa di Grecia non ha accettato il documento di Balamand, proprio perché non accetta il riconoscimento della Chiesa Cattolica-Romana come "Chiesa-Sorella" (cfr. Y. SPITERIS, *La Chiesa ortodossa riconosce veramente quella Cattolica come "Chiesa sorella"?*, in *Studi Ecumenici*, 14 (1996), p. 43-82).

⁽²⁵⁾ «Per mezzo della celebrazione dell'Eucaristia del Signore in queste singole Chiese la Chiesa di Dio è edificata e cresce» (UR n. 15a).

⁽²⁶⁾ Vedi sopra, nota 7 c.

⁽²⁷⁾ Cf. LG n. 11; CD n. 30; *Communio Notio* n. 5.

telli nell'episcopato e il suo Capo, quale Collegio che del corpo apostolico è continuazione» (28). Questa è la ragione per la quale, nel caso delle Chiese Ortodosse, la loro valida celebrazione eucaristica richiama *oggettivamente* la comunione con Pietro (cf. *Communio Notio* n. 14) (29). La comunione con Pietro, in questi casi, dovrebbe trovare in futuro una espressione visibile in consonanza con quella esistita durante il primo millennio (cf. *Ut Unum Sint*, n. 95) (30). Il Papa, infatti, sta chiedendo coraggiosamente nuove idee su come esercitare il ministero petrino: « sono convinto — dice il Papa — di avere a questo riguardo una particolare responsabilità, soprattutto nel constatare l'aspirazione ecumenica della maggior parte delle Comunità cristiane e ascoltando la domanda che mi è rivolta di trovare una forma di esercizio del primato che, pur non rinunciando in nessun modo all'essenziale della sua missione, si apra ad una situazione nuova (...). Lo Spirito Santo ci doni la sua luce, e illumini tutti i pastori e i teologi delle nostre Chiese, affinché possiamo cercare, evidentemente insieme, le forme nelle quali questo ministero possa realizzare un

(28) EDITORIALE, *La Chiesa come Comunione. A un anno dalla pubblicazione della Lettera «Communio Notio» della Congregazione per la Dottrina della Fede*, in *L'Osservatore Romano*, 23 giugno 1993, p. 1 e 4.

(29) Una posizione diversa è mantenuta dai teologi ortodossi: « Catholicity, therefore, in this contexts, does not mean anything else but the *wholeness and fullness and totality* of the body of Christ 'exactly as' (*hosper*) it is portrayed in the eucharistic community» ... « each eucharistic community was therefore in full unity with the rest by virtue *not of an external superimposed structure but of the whole Christ represented in each of them* » (J.D. ZIZIOULAS, *The Eucharistic Community and the Catholicity of the Church*, in *One in Christ* 6 (1970), p. 319 e 327. Tuttavia, il Card. Ratzinger ha chiarito che: « Le Chiese Ortodosse... meritano pertanto il titolo di Chiese particolari... Nello stesso tempo vale il principio che l'unità della Chiesa, espressa nel ministero petrino, non è una aggiunta esteriore alle Chiese particolari già in se stesse complete e autosufficienti, ma tale unità è principio costitutivo della stessa Chiesa particolare come tale » (J. CARD. RATZINGER, *Intervento durante la presentazione della Lettera «Communio Notio»*, 15 giugno 1992, in *L'Osservatore Romano*, 15-16 giugno, 1992, p. 9. Cf. *Communio Notio*, n. 18). « Tutte le Chiese sono in comunione piena e visibile, perché tutti i Pastori sono in comunione con Pietro, e così nell'unità di Cristo » (*Ut Unum Sint*, n. 94).

(30) « Ministero petrino... che, salva la sua sostanza d'istituzione divina, può esprimersi in modi diversi, a seconda dei luoghi e dei tempi, come dimostra la storia » (*Communio Notio*, n. 18). « Le Chiese Ortodosse troverebbero difficile accettare un primato romano che differisse da quello dei primi secoli, anche se alcuni ortodossi sentono il bisogno di un ministero di unità in una forma diversa da quella che viene attualmente esercitata dal patriarca di Costantinopoli » J.-M.R. TILLAR, *Primato*, in AA.VV., *Dizionario del movimento Ecumenico*, EDB, Bologna 1994, p. 883-885 (qui p. 884).

servizio di amore riconosciuto dagli uni e dagli altri» (*Ut Unum Sint* n. 95) ⁽³¹⁾.

Il movimento ecumenico non è percepito come un marchio comune a diverse «Chiese Universali» impegnate verso la meta di perfetta unione. Esiste, infatti, soltanto una Chiesa Universale: l'Unica Chiesa di Cristo ⁽³²⁾. E, benché tutte siano veri membri di questa Chiesa Universale, le Chiese particolari diventano una realizzazione completa di essa soltanto quando sono aperte alla comunione con le altre Chiese particolari e riconoscono la volontà di Gesù Cristo riguardo al ministero petrino del successore di Pietro (cf. *Ut Unum Sint* n. 97) ⁽³³⁾ come ministero di unità, non di prepotenza ⁽³⁴⁾. Unità in una

⁽³¹⁾ Il Papa cita qui una previa omelia indirizzata al Patriarca di Costantinopoli Dimitrios I (cf. *AAS*, 80 [1988], p. 714).

⁽³²⁾ Cf. R. LANZETTI, *La Iglesia como comunión*, in CDF, *El misterio de la Iglesia y la Iglesia como comunión, Introducción y comentarios*, Madrid 1994, p. 174-175.

⁽³³⁾ La dichiarazione emanata nel 1988 dalla «North American Orthodox - Roman Catholic Consultation» riconosce schiettamente che il disaccordo tra la Chiesa Ortodossa e la Chiesa Cattolica-Romana è principalmente incentrato nel modo come debba essere realizzata nella vita della Chiesa la *leadership* esercitata da Pietro nell'esprimere e confermare la fede degli altri discepoli. Gli Ortodossi hanno enfatizzato il fatto che il ruolo di Pietro nel Collegio apostolico si riflette principalmente nel ruolo del vescovo nella Chiesa locale, mentre essi accettano il primato universale come «primato di onore» accordato a un *primus inter pares*. I Cattolici-Romani, invece, hanno richiamato per i vescovi di Roma, non soltanto il primo posto in onore tra i loro colleghi episcopali, ma anche il genuino ruolo «petrino» (cf. NORTH AMERICAN ORTHODOX-ROMAN CATHOLIC CONSULTATION, *Primacy and Conciliarity*, 26-28 ottobre 1989, in *Origins*, 19 (1989), p. 471-472). Cf., anche, *Ut Unum Sint*, n. 88.

⁽³⁴⁾ «Il mio ministero è quello di *servus servorum Dei*. Tale definizione salvaguarda nel modo migliore dal rischio di separare la potestà (ed in particolare il Primato) dal ministero, ciò che sarebbe in contraddizione con il significato di potestà secondo il Vangelo: «Io sto in mezzo a voi come colui che serve» (Lc. 22, 27)» (*Ut Unum Sint*, n. 88). «Ricordiamo del resto che il Signore Gesù ha conferito a Pietro dei compiti pastorali, che consistono nel mantenere l'unità del gregge. Nel *ministero petrino* c'è dunque anche il *ministero dell'unità*, che si esplica in particolare nel campo ecumenico. Il compito di Pietro è di cercare costantemente le vie che servono al mantenimento dell'unità. Egli, dunque, non deve creare ostacoli, ma cercare delle vie. Il che non è affatto in contraddizione con il compito affidatogli da Cristo di «confermare i fratelli nella fede» (cfr. Lc. 22, 32). Inoltre, è significativo che Cristo abbia pronunciato queste parole proprio quando l'apostolo stava per rinnegarlo. Era come se il Maestro stesso avesse voluto dirgli: «Ricordati che sei debole, che anche tu hai bisogno di un'incessante conversione. *Puoi confermare gli altri in quanto hai coscienza della tua debolezza*. Ti do come compito la verità, la grande verità di Dio, destinata alla salvezza dell'uomo, ma questa verità non può essere predicata e realizzata in alcun altro modo che amando». È necessario, sem-

Chiesa visibile ⁽³⁵⁾ che — come il Papa ha chiarito — non significa né assorbimento né fusione ⁽³⁶⁾, bensì ricchezza di varietà nella verità. Tutto ciò considerato, si può affermare che il movimento delle diverse Chiese verso la piena unità con il successore di Pietro è certamente il percorso verso la pienezza della loro propria unità interna ⁽³⁷⁾.

2. *Principi generali per la condivisione della vita sacramentale.*

Quello che si è appena detto sulla comunione costituisce la base dottrinale per i seguenti principi di cui bisogna tener conto nel trattare la condivisione di attività e di risorse spirituali.

UR n. 8d stabilisce che la *communicatio in sacris* « dipende soprattutto da due principi: dalla manifestazione dell'unità della Chiesa e dalla partecipazione ai mezzi di grazia. La significazione dell'unità per lo più [*plerumque*] vieta la comunicazione. La necessità di partecipare la grazia talvolta la raccomanda » (cf., anche, OE n. 26). Questa fondamentale affermazione del concilio Vaticano II stabilisce la base dottrinale per la condivisione nelle cose sacre, in cui l'espressione *plerumque* fornisce un principio generale: in questa delicata materia, quello che non è espressamente permesso deve ritenersi vietato.

Seguendo dunque il concilio, il nuovo direttorio ecumenico ricorda: « la condivisione delle attività e delle risorse spirituali deve ri-

pre, "*veritatem facere in caritate*" (far verità nella carità; cfr. Ef. 4,25) » GIOVANNI PAOLO II, *Varcare la soglia della speranza*, A. Mondadori ed., Milano 1994, p. 168.

⁽³⁵⁾ « Tale unità, che per sua stessa natura esige una piena comunione visibile di tutti i cristiani, è il fine ultimo del movimento ecumenico » (DE 1993 n. 20). « Da tale unità fondamentale, ma parziale, si deve ora passare all'unità visibile necessaria e sufficiente, che si iscriva nella realtà concreta, affinché le Chiese realizzino veramente il segno di quella piena comunione nella Chiesa, una, santa, cattolica e apostolica che si esprimerà nella concelebrazione eucaristica » (*Ut Unum Sint* n. 78).

⁽³⁶⁾ Cf. GIOVANNI PAOLO II, Lett. enc. *Slavorum Apostoli*, 2 giugno 1985, n. 27 a, in *AAS*, 77 (1985), p. 807.

⁽³⁷⁾ Cf. R. LANZETTI, *La Iglesia como comunión*, p. 175.

Il Cardinale Eyt mette in guardia contro la tentazione di polarizzare le affermazioni della lettera *Communio nis notio*. La sua chiarezza dottrinale riguardo al ruolo del successore di Pietro all'interno di ogni Chiesa particolare, infatti, non dovrebbe eclissare gli altri aspetti del dialogo ecumenico, anzi essa è presupposto necessario per un dialogo sincero. Cf. P. EYT, *L'Eglise comprise comme Communion*, in *Nouvelle Revue Théologique*, 115 (1993), p. 333.

flettere questa duplice realtà: 1) la reale comunione nella vita dello Spirito che già esiste tra i cristiani e che si esprime nella loro preghiera e nel culto liturgico; 2) il carattere incompleto di tale comunione a motivo di differenze di fede e a causa di modi di pensare che sono inconciliabili con una condivisione piena dei doni spirituali» (DE 1993 n. 104c).

«La fedeltà a questa realtà complessa rende necessario stabilire norme di condivisione spirituale tenendo conto della diversità di situazione ecclesiale esistente tra le Chiese e Comunità ecclesiali che vi sono implicate» (DE 1993 n. 104d).

3. *L'incoraggiamento alla condivisione sacramentale: promozione di unità?*

Qualcuno potrebbe rimanere stupito leggendo il n. 102 del DE 1993 dove si afferma che «i cristiani possono essere incoraggiati a condividere attività e risorse spirituali». È forse questo un invito a fare ecumenismo condividendo i sacramenti? Innanzi tutto, per evitare giudizi precipitosi, bisogna chiarire alcune cose: *a)* UR 15c consigliava la condivisione sacramentale soltanto riguardo agli Ortodossi e in certe circostanze⁽³⁸⁾. Il DE 1993, sembra invece incoraggiare a tutti i cristiani alla *communicatio in sacris*; tuttavia il suo n. 102 parla in genere delle attività e delle risorse spirituali, non strettamente della condivisione nella vita sacramentale; *b)* in questa materia della condivisione sacramentale il direttorio distingue chiaramente tra l'ampia possibilità riguardo agli orientali non cattolici (n. 122)⁽³⁹⁾ e la più ristretta possibilità riguardo ai cristiani di altre Chiese e Comunità ecclesiali (n. 129).

D'altronde, il testo conciliare di OE n. 26 afferma chiaramente che «la comunicazione in cose sacre che offende l'unità della Chiesa o include formale adesione all'errore o pericolo di errare nella fede,

⁽³⁸⁾ «Siccome poi quelle Chiese [orientali non-cattoliche], quantunque separate, hanno veri sacramenti e soprattutto, in virtù della successione apostolica, il sacerdozio e l'Eucaristia, per mezzo dei quali restano ancora uniti con noi da strettissimi vincoli, una certa comunicazione nelle cose sacre, presentandosi opportune circostanze e con l'approvazione dell'autorità ecclesiastica, non solo è possibile, *ma anche consigliabile*» (UR 15c. Il sottolineato è mio).

⁽³⁹⁾ Riguardo agli Ortodossi, anche il CCC n. 1399 cita UR 15c per ritenere consigliabile la condivisione dell'Eucaristia.

di scandalo e di indifferentismo, è proibita dalla legge divina». UR n. 8d aggiunge che «la comunicazione in cose sacre non la si deve considerare come un mezzo da usarsi indiscriminatamente per il ristabilimento dell'unità dei Cristiani». La parola «indiscriminatamente» implica che in certo modo può esistere un uso «discriminato» in questo senso⁽⁴⁰⁾. Ma, in quale modo?

Dopo il direttorio ecumenico del 1967-70, diversi autori, ritenendo erroneamente che la perfetta unità di fede e di ministero gerarchico non poteva costituire condizione previa per una condivisione sacramentale senza restrizioni, affermarono che l'interconcelebrazione e l'intercomunione avrebbero potuto essere mezzi utili per esprimere e promuovere la visibile unità dell'Unica Chiesa di Cristo⁽⁴¹⁾. Tuttavia, il n. 4 della *Nota 1973* emanata dal Segretariato per la promozione dell'unità dei cristiani⁽⁴²⁾ ripeté ancora una volta che «la comunione eucaristica... non può considerarsi un mezzo da usare per condurre alla piena comunione ecclesiale». Perciò abbiamo sollevato questo interrogativo: dopo tutte queste affermazioni dottrinali, com'è possibile ancora incoraggiare la condivisione sacramentale?

Non si può cadere in giustificazioni superficiali se si vogliono evitare gli abusi in una prassi che tocca realtà così nevralgiche nella Chiesa come lo sono i sacramenti. Cercherò, dunque, di spiegare questo delicato problema di come coniugare il fatto di incoraggiare la condivisione dei sacramenti e quello della necessità assoluta di non danneggiare l'unità della Chiesa, senza cioè cadere nell'indifferentismo ecclesiologico.

Per questo compito userò la *Instructio 1972*⁽⁴³⁾ del Segretariato e quello che il Prof. Pedro Rodríguez — noto ecumenista spagnolo — ha scritto al riguardo⁽⁴⁴⁾.

⁽⁴⁰⁾ Cf. P. RODRÍGUEZ, *La intercomuni6n y la unidad de la Iglesia*, in *Ius Canonicum*, 15 (1975), p. 350.

⁽⁴¹⁾ Cf., p. es., l'espressioni riportate da J.L. WITTE, *The Basis of Intercommunion*, in *Gregorianum*, 51 (1970), p. 107-108, e da I. GORDON, *De communicatione in sacris sub luce Concilii Vaticani II*, in *Periodica*, (1968), p. 460.

⁽⁴²⁾ Vedi sopra, nota n. 7b.

⁽⁴³⁾ Vedi sopra, nota n. 7a. Usiamo l'*Instructio 1972* perché, malgrado il *DE 1993* raccolga gli stessi principi dottrinali, esso è più sintetico nella spiegazione.

⁽⁴⁴⁾ P. RODRÍGUEZ, *Iglesia y ecumenismo*, Madrid 1979, p. 364-392; anche in IDEM, *La intercomuni6n...*, p. 354-363.

Rodríguez fa notare che il testo di UR n. 8d afferma che vi sono dei casi (benché non ordinari) nei quali la *communicatio in sacris* potrebbe essere un modo di significare l'unità. Tuttavia, questa asserzione — dice — presenta delle difficoltà teologiche, che sembrerebbe impossibile salvare se l'affermazione si applica all'Eucaristia. Perché, infatti, non si prospetta nessuna via teologica per giustificare la partecipazione nell'Eucaristia di un'altra Chiesa come *mezzo di* oppure *con la finalità di* significare questa unità. Appunto, l'unica giustificazione teologica che ha permesso al Concilio di consentire alla possibile ammissione dei non-cattolici all'Eucaristia è la loro necessità di ottenere la grazia che soltanto l'Eucaristia può offrire. Ma, com'è possibile tutto ciò senza danneggiare l'unità della Chiesa? Com'è compatibile questo con quella piena professione di fede propria di coloro che prendono parte alla celebrazione eucaristica? L'unità di fede costituisce la base della previa unità ecclesiale che diventerà unità consumata nel mistero eucaristico. E quest'unità di fede abbraccia *tutte* le dottrine di fede, e non soltanto *alcune* di esse. La situazione sarebbe difficile da spiegare se il criterio fosse ammettere un non-cattolico all'Eucaristia quando egli confessasse esplicitamente la fede nell'Eucaristia, ma non *tutte* le altre dottrine della fede cattolica.

A questo punto è particolarmente utile l'*Instuctio* 1972. «Per i membri della Chiesa cattolica — in essa si legge — questi due aspetti del mistero dell'Eucaristia sono strettamente connessi, vale a dire l'Eucaristia come celebrazione dell'intera comunità ecclesiale unita in una stessa fede e l'Eucaristia come nutrimento che risponde ai bisogni di vita spirituale personale ed ecclesiale di ciascun fedele... Ma cosa pensare di coloro fra questi [cristiani non-cattolici] che non possono ricorrere al proprio ministro o che per altri motivi chiedono l'Eucaristia ad un sacerdote della Chiesa cattolica? ... Le indicazioni del direttorio [1967-70] derivano da due norme generali: a) Lo stretto rapporto fra il mistero della Chiesa e il mistero dell'Eucaristia non deve essere mai alterato ... Per la sua natura la celebrazione dell'Eucaristia corrisponde alla pienezza della professione di fede e della comunione ecclesiale. Questo principio non può essere mai oscurato. Esso deve ispirare la nostra linea di condotta in questo campo. b) Questo principio non sarà oscurato se l'ammissione alla comunione eucaristica cattolica riguarda in casi particolari soltanto quei cristiani che manifestano una fede conforme a quella della Chiesa Cattolica circa questo sacramento e sentono un *vero bisogno spirituale* del nu-

trimento eucaristico... È da intendere questo bisogno nel senso sopra determinato (cf. n. 3 *b* e *c*)» (*Instructio* 1972, n. 4). Tuttavia, il significato di «bisogno spirituale dell'Eucaristia», indicato appunto dal n. 3c, «non riguarda... soltanto la crescita spirituale personale, ma nello stesso tempo e inseparabilmente *concerne il nostro inserimento più profondo nella Chiesa di Cristo*»⁽⁴⁵⁾.

Bene, ma mi sia permesso domandare ancora una volta: com'è possibile che nei casi di bisogno spirituale in cui esiste soltanto fede eucaristica — mancando altri contenuti della fede — il principio richiedente la pienezza della professione di fede non sarà oscurato? Rodríguez propone una risposta: la *completa* professione di fede eucaristica, in pieno accordo col magistero cattolico al riguardo (come ha chiarito la *Nota* 1973 n. 7)⁽⁴⁶⁾, porta con sé una implicita accettazione dell'intero insegnamento di Cristo (che noi affermiamo sussistere nella Chiesa cattolica). Fede completa ma implicita che diventerebbe esplicita se questo fedele cristiano, assistito dalla grazia divina, scavasse più profondamente nelle implicazioni dottrinali del mistero eucaristico⁽⁴⁷⁾. Di conseguenza, partendo dalla base che la situazione ecclesiale di un cristiano non-cattolico in genere non è da ritenersi colpevole perché dovuta a ignoranza invincibile su certi

⁽⁴⁵⁾ Il sottolineato è mio.

⁽⁴⁶⁾ «Questa fede non si limita soltanto all'affermazione della "presenza reale" nell'Eucaristia, ma implica la dottrina circa l'Eucaristia come insegna la Chiesa Cattolica» (*Nota* 1973, n. 7). Questo vuol dire che una fede eucaristica *in armonia* con quella della Chiesa Cattolica (come il *Direttorio* 1967-70 n. 55 e l'*Instructio* 1972 n. 4 sembrano limitarsi a richiedere) non è sufficiente, perché questa espressione potrebbe essere intesa male nel senso di una fede non "identica" ma soltanto "simile". Per questa ragione, il *DE* 1993 n. 131 esige chiaramente al fedele «che manifesti la fede cattolica circa il sacramento chiesto»: questa terminologia, usata anche nel *CIC* c. 844 § 4, è molto più chiara (cf. T. RINCÓN, *Comunicación en la eucaristía y Derecho particular*, in *Ius Canonicum*, 48 (1984), p. 695-696, and 704; E. LANNE, *La «Communicatio in sacris» du point de vue catholique romain*, in *Kanon*, 8 [1987], p. 146; ed anche Litt. enc. *Redemptor hominis* n. 20, in *AAS*, 71 [1979], p. 312). Il *CCEO* c. 671 § 4 conserva, invece, l'espressione del vecchio direttorio ecumenico del 1967 («fede conforme alla fede cattolica»): ritengo che la dicitura del Codice orientale va interpretata sempre secondo la *Nota* 1973 n. 7.

⁽⁴⁷⁾ Nel 1991, nel sopra menzionato indirizzo alla Chiesa Ortodossa in Polonia (vedi sopra, nota 24), Giovanni Paolo II ha affermato: «L'Eucaristia, che è orientata verso la piena unità per mezzo della presenza di Cristo, dovrebbe diventare un *segno eucaristico di unità* in Cristo, accettato con fede e con *tutto* il Suo insegnamento». (Il sottolineato è mio).

contenuti della fede, se questi ha la almeno vera fede eucaristica e il suddetto bisogno spirituale, sarà possibile che abbia anche retta intenzione insieme alle necessarie disposizioni per partecipare all'Eucaristia⁽⁴⁸⁾.

Questa è la giustificazione del perché un non-cattolico possa essere ammesso all'Eucaristia cattolica. Dove, però, possiamo trovare l'argomentazione teologica perché i cattolici possano partecipare all'Eucaristia di altri cristiani? A mio avviso, la giustificazione teologica per questa partecipazione deve prendere in considerazione la stretta limitazione a quei casi in cui esista veramente una celebrazione eucaristica valida, secondo il magistero cattolico (*DE* 1993 n. 132), cosicché in quei casi la comunione nel reale corpo di Cristo produce una crescita spirituale e una incorporazione più profonda nella Chiesa di Cristo.

Riassumendo: *a*) i sacramenti non sono da condividere a meno che esista una certa unità, e secondo il grado di tale unità (la condivisione è espressione di comunione)⁽⁴⁹⁾; *b*) la condivisione sacramentale non serve soltanto alle necessità personali dei mezzi di grazia, ma — proprio per il fatto di conferire la grazia — si può dire che, in certo qual modo, questa condivisione *nutre l'unità* tra i cristiani, come risultato della crescita in carità che il sacramento dona attraverso la grazia (il vincolo di unità tra i cristiani è, appunto, la carità, che ci unisce a Dio Padre per Cristo nello Spirito Santo). A modo di conclusione, si può dire che soltanto coloro che possono trarre profitto dalla grazia ottenuta tramite la ricezione dell'Eucaristia sono abilitati a condividere questo sacramento: vale a dire, soltanto coloro che credono pienamente a quello che ricevono quando si accostano all'Eucaristia e che sono anche debitamente disposti.

Quando *UR* 15c e il *DE* 1993 n. 102 incoraggiano la condivisione sacramentale, essi stanno incoraggiando l'unione personale con Cristo, non l'uso di questa condivisione come mezzo di politica ecumenica. Tuttavia, sappiamo che la *koinōnia* che noi cerchiamo è — appunto — quella «incorporazione dell'uomo nella stessa Vita divina, o *koinōnia* intratrinitaria. Allora la nozione di comunità ecclesiale

⁽⁴⁸⁾ Una spiegazione simile, anche se non identica, è fornita da Coccopalmerio (cf. F. COCCOPALMERIO, *La «communicatio in sacris» comme probleme de communion ecclésiale*, in *L'Année Canonique*, 25 [1981], p. 229).

⁽⁴⁹⁾ Cf. *DE* 1993 n. 104 a.

è radicata nella comunione con Dio»⁽⁵⁰⁾. Di conseguenza, per l'unione personale con Dio attraverso la grazia conferita dalla condivisione sacramentale, quando questa condivisione è risposta sincera a motivi reali, essa certamente rinforza l'unità tra i cristiani, non a modo di strumento ecumenico, ma per via dei fatti.

Quest'argomentazione riceverà nuova luce messa in rapporto con alcuni brani del nuovo Catechismo:

«*L'Eucaristia fa la Chiesa*. Coloro che ricevono l'Eucaristia sono uniti più strettamente a Cristo. Per ciò stesso, Cristo li unisce a tutti i fedeli in un solo corpo: la Chiesa. La Comunione rinnova, fortifica, approfondisce questa incorporazione alla Chiesa già realizzata mediante il Battesimo» (CCC n. 1396)⁽⁵¹⁾. «*Sancta sanctis!* — le cose sante ai santi — viene proclamato dal celebrante nella maggior parte delle liturgie orientali, al momento dell'elevazione dei santi Doni prima della distribuzione della Comunione. I fedeli [“sancti”] vengono nutriti del Corpo e del Sangue di Cristo [“sancta”] per crescere nella comunione dello Spirito Santo [“koinonia”] e comunicarla al mondo» (CCC n. 948).

Il PCPUC — seguendo i Codici⁽⁵²⁾ — ha, inoltre, sentito il dovere di affermare ancora una volta che «poiché la concelebrazione eucaristica è una manifestazione della piena comunione di fede, di culto e di vita comune della Chiesa Cattolica, espressa dai ministri di questa Chiesa, non è permesso concelebrazionare l'Eucaristia con i ministri di altre Chiese o Comunità ecclesiali» (DE 1993 n. 104e). Ciononostante, qualcuno potrebbe domandare: perché mai non è permessa in nessun caso l'inter-concelebrazione con i non-cattolici, e poi invece ad essi è consentito ricevere la nostra comunione eucaristica, in certi casi limitati? La risposta credo sia semplice. Infatti, come abbiamo visto, il fatto di condividere l'Eucaristia è *un aiuto corrispondente a una necessità spirituale*, mai però esso sarà *mezzo o strumento per esprimere* l'unità (benché di fatto la rinforzi). La concelebrazione, invece, è strettamente un mezzo o strumento per esprimere

⁽⁵⁰⁾ A. GONZÁLEZ-MONTES, *Enchiridion Oecumenicum*, vol. 2, Salamanca 1993, p. XXXIV. La traduzione è mia.

⁽⁵¹⁾ Cf. tutte le citazioni delle diverse dichiarazioni bilaterali riguardanti questa dottrina, ben riassunte in J.H. ERICKSON, *Eucharist and Ministry in Ecumenical dialogue*, in IDEM, *The Challenge of our Past. Studies in Orthodox Canon Law and Church History*, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood (NY) 1991, p. 66.

⁽⁵²⁾ CCEO c. 702, CIC c. 908.

la piena unità tra i concelebranti, dal momento che non esiste mai una vera « necessità » di concelebrare.

E ben noto che le Chiese Orientali non-cattoliche non sono molto aperte alla condivisione sacramentale perché, a loro avviso, essa non è un mezzo per la realizzazione dell'unità bensì per rafforzare e alimentare l'unità⁽⁵³⁾. Tuttavia, a mio parere, questa dottrina ortodossa assomiglierebbe, in fin dei conti, alla dottrina cattolica che è stata appena esposta qui sopra⁽⁵⁴⁾.

(53) Cf. V.I. PAPEŽ, *Diritto canonico ed ecumenismo...*, p. 1197; ed anche, G.A. GALITIS, *Le problème de l'intercommunion sacramentelle avec les non-Orthodoxes d'un point de vue Orthodoxe*, in *Istina* 14 (1969), p. 206; I. BRIA, *Intercommunion et unité*, in *Istina*, 14 (1969), p. 221; E. TIMIADIS, *Intercommunion: possibilités et limites*, in *Parole et Pain*, 8 (1971) p. 47-74. L'atteggiamento del patriarcato di Mosca nei primi anni settanta costituì una eccezione a questo riguardo (cf. MOSCOW PATRIARCHATE, *Synodal declaration concerning communicatio in sacris*, December 16, 1969, in *Information Service*, 9 (1970), p. 16, e tutte le conseguenti reazioni, in *Proche Orient Chretien*, 20 (1970), p. 185-190 e 302-308. Il 23 giugno 1984, il Papa Giovanni Paolo II e il Patriarca della Chiesa Siro-Ortodossa S.S. Moran Mar Ignatio Zakka I Iwas, stipularono anche una intesa pastorale reciproca in favore dei loro fedeli che non avevano accesso ai loro rispettivi sacerdoti, accordo pubblicato in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, VII, 1 (1984), p. 1902-1906, e soltanto qualche anno fa in *AAS*, 85 (1993), p. 238-241.

(54) « Gli ortodossi hanno sempre rifiutato il termine e il concetto di intercomunione... affermando che o esiste "comunione" nell'unica Chiesa o non esiste alcuna comunione. Questa posizione è condivisa anche dalla Chiesa cattolica romana... sebbene si distinguano fra loro su ciò che essi ritengono necessario per quell'unità, di cui la comunione eucaristica è l'espressione sacramentale » (G. WAINWRIGHT, *Intercomunione*, in *AA.VV.*, *Dizionario del movimento Ecumenico*, p. 626).

Il problema è basato nei diversi contenuti della parola « intercomunione », termine usato soprattutto dai teologi Riformati che purtroppo può avere almeno tre significati: a) inter-concelebrazione; b) libera intercomunione (anche a volte chiamata « ospitalità eucaristica »); c) limitata ammissione alla comunione eucaristica (Cf., p. es., L. RENWARD, *L'intercommunion*, in *Nouvelle Revue Théologique*, 92 (1970), p. 27, nota n. 2; T. RINCÓN, *Comunicación...*, cit., p. 690-691). Soltanto la terza accezione del termine « intercomunione » coincide con quello di cui stiamo parlando in questo articolo, e per chiarezza terminologica, secondo la terminologia del *DE* 1993, si dovrebbe indicare più precisamente con l'espressione « condivisione nella vita sacramentale eucaristica ».

Esiste una grande quantità di bibliografia sull'intercomunione (con i diversi significati). Come esempio molto limitato, cf.: Card. A. BEA, *L'Eucaristia e l'unione dei cristiani*, in *La Civiltà Cattolica*, 16 (III/1965), p. 401-413; J. HAMER, *Les étapes sur le chemin de l'unité. Le problème de l'intercommunion*, in *La Documentation Catholique*, 65 (1968), p. 836; G.A. BARROIS, *Closed Communion, Open Communion, Intercommunion?*, in *St. Vladimir's Seminary Quarterly*, 12 (1968), p. 142-156; P. LEBEAU, *Vatican II et l'espérance d'une Eucharistie oecuménique*, in *Nouvelle Revue Théologique*, 91 (1969), p. 37; G. BAUM, *Eucharistic Hospitality*, in *The Ecumenist*, 11 (1972) p. 11-16;

Il *DE 1993* riconosce « che le Chiese Orientali [non-cattoliche], in forza della concezione ecclesiologica loro propria, possono avere una disciplina più restrittiva in tale materia, disciplina che gli altri devono rispettare » (n. 122) ⁽⁵⁵⁾. « Un cattolico... deve, nella misura del possibile, rispettare la disciplina orientale, e se questa Chiesa riserva la comunione sacramentale ai propri fedeli escludendo tutti gli altri, deve astenersi dal prendervi parte » (n. 124).

Nondimeno, il nuovo direttorio asserisce: « sono raccomandate consultazioni tra le autorità cattoliche competenti e quelle delle altre

M. THURIAN, *The Mystery of the Eucharist. An Ecumenical Approach*, Grand Rapids (Mich.)-London 1983; P. ZOBEL, *Eucharistic Hospitality*, in *One in Christ*, 19 (1983), p. 391-397; R. REARDON-M. FINCH (eds.), *Sharing Communion: an appeal to the Churches by interchurch families*, London 1983; G.D. GALLARO, *Inter Communion between Catholics and Eastern Christians*, in *The Priest*, 40 (5/1984), p. 10-14; EDITORIALE, *Hospitalité et reciprocité eucharistique*, in *Istina* (1984), p. 129-131; V. YULE, *The Eucharist as Sacrament of the Mission of the Church. Should the Eucharist be Shared?*, in *Priest and People*, 4 (1990), p. 44-53.

Sulla stretta « condivisione nella vita sacramentale » — oltre agli articoli già citati qui e nel mio precedente lavoro (vedi sopra, nota 1) — cf., anche, M. BROGI, « *Communicatio in sacris* » tra Cattolici e Cristiani Orientali non Cattolici, in *Antonianum*, 53 (1978), p. 179; F. COCCOPALMERIO, *Communicatio in sacris iuxta novum Codicem*, in AA.VV., *Portare Cristo all'Uomo II*, Roma 1985, p. 215; AA.VV., *Ecumenical aspects of the new [latin] Code of Canon Law*, in *Information Service*, 60 (1986/I-II), p. 68; J. PROVOST, *NCCB Guidelines for Receiving Communion*, in *Worship* 61 (1987), p. 226; B.D. CLOUGH, *Sharing the Eucharist in Particular Cases: The Path to a New Legislation in Canon 844*, Dissertatio ad Lauream in Facultate Iuris Canonici Apud Pontificiam Universitatem S. Thomae in Urbe, Romae 1992; D. SALACHAS, *Implicanze ecumeniche del « Codice dei Canonici delle Chiese Orientali » alla luce del nuovo direttorio ecumenico*, in K. BHARANIKULANGARA (ed.), *Il diritto Canonico Orientale nell'ordinamento ecclesiale*, Città del Vaticano 1995, p. 76-105, soprattutto p. 81-82.

Riguardo all'acuto problema della condivisione o meno dell'Eucaristia nei matrimoni misti, cf. i nn. 27b e 159-160 del *DE 1993* che stabiliscono criteri chiari. Il problema viene da lontano: cf. il documento pastorale del vescovo di Strasburgo *L'Hospitalité eucharistique pour les foyes mixtes*, in *La Documentaton Catholique*, 70 (1973), p. 161-169. Cf. anche, tra altri, R. REARDON, *Communion in Interchurch families*, in *One in Christ*, 19 (1983), p. 31-41; il documento dell'« Association of Interchurch families », *Sharing eucharistic communion in the context of an interchurch family: Association of Interchurch families survey*, in *One in Christ*, 19 (1983), p. 42-87; e J.M. HUELS, *Select questions of Eucharistic Discipline*, in CLSA, *Proceedings of the Forty-Seventh Annual Convention, New Orleans (Louisiana) October 15-18, 1985*, Washington D.C. 1986, p. 49.

⁽⁵⁵⁾ Comunque, quest'impostazione non è uniformemente mantenuta dalla gerarchia ortodossa nei diversi luoghi. Nel contesto generale esistono, infatti, diverse modalità di applicazione.

Comunioni, per ricercare le possibilità di una legittima reciprocità secondo la dottrina e le tradizioni delle differenti comunità (...). Uno degli obiettivi della consultazione, cui sopra si è accennato, dovrebbe essere quello di puntare a una migliore comprensione reciproca della disciplina di ciascuna comunità e anche a un accordo sul modo di regolare una situazione in cui la disciplina di una Chiesa mette in causa o contrasta con la disciplina dell'altra» (*DE* 1993 nn. 106-107).

Penso che la prima cosa da spiegare in queste consultazioni è il perché la dottrina cattolica permetta la condivisione della vita sacramentale. Inoltre, questo deve essere spiegato non soltanto alle altre Chiese, ma anche ai nostri stessi fedeli cattolici: «In questa materia tanto importante e delicata, è necessario che i Pastori istruiscano con chiarezza le precise ragioni sia di tale condivisione per quanto riguarda il culto liturgico che delle diverse discipline esistenti al riguardo» (*Ut unum sint* n. 58).

Alle soglie del terzo millennio, desidero finire questo articolo con parole impregnate di speranza, a questo fine basta accennare alla dichiarazione comune firmata dal Papa Giovanni Paolo II e dal Patriarca Bartolomeo I in occasione del loro incontro in Vaticano il 29 giugno 1995: «Celebreremo questo grande Giubileo mentre siamo in pellegrinaggio verso la piena unità e verso quel giorno benedetto, che preghiamo non sia lontano, quando potremo partecipare allo stesso pane e allo stesso calice, nell'unica Eucaristia del Signore»⁽⁵⁶⁾.

⁽⁵⁶⁾ *Dichiarazione comune di Papa Giovanni Paolo II e del Patriarca Ecumenico Bartholomaios I*, 29 giugno 1995, in *L'Osservatore Romano*, 30 giugno-1 luglio, 1995, p. 1.