

**THEO**  
LOGICA

Collana della  
FACOLTÀ TEOLOGICA PUGLIESE

STUDI E RICERCHE

**THEO**  
LOGICA

STUDI E RICERCHE

2

FACOLTÀ TEOLOGICA PUGLIESE

*In copertina: ONOFRIO BRAMANTE, Gesù e i discepoli di Emmaus, Con-  
vento San Nicola, Bari*

*Atti del progetto di ricerca di Esegesi Patristica  
realizzato a Incisa Valdarno - Loppiano (AR),  
28 Maggio-2 Giugno 2017*

© Ecumenica Editrice srl, aprile 2018  
via Bruno. Buozzi, 46 - 70132 Bari  
Tel. 080/5797843  
[www.ecumenicaeditrice.it](http://www.ecumenicaeditrice.it)  
[info@ecumenicaeditrice.it](mailto:info@ecumenicaeditrice.it)

ISBN 978-88-85952-01-0

# La cena del Signore

## Una prospettiva di studio diacronica

*a cura di*  
Emmanuel Albano

ECUMENICA EDITRICE - BARI



Bishara Ebeid

La celebrazione eucaristica:  
dalla narrazione biblica alla tradizione dei Padri.  
Un approccio ortodosso

**Introduzione**

La celebrazione eucaristica è il centro della vita ecclesiale. Negli ultimi anni nel mondo ortodosso, soprattutto accademico, si parla tanto della riforma liturgica.<sup>1</sup> Uno dei temi più essenziali in questa discussione è la non frequente partecipazione alla comunione da parte dei credenti nelle chiese ortodosse.<sup>2</sup> Alcuni studiosi vedono il motivo di tale fenomeno nella teologia patristica che si occupa dell'Eucaristia,<sup>3</sup> altri vedono il motivo nell'allontanamento dal senso essenziale e biblico che l'Eucaristia ha, soprattutto, da quel sentimento che le prime comunità cristiane avevano ed è espresso nei racconti evangelici sulla cena del Signore.<sup>4</sup> In tale discussione, dunque, è nata nel campo ortodosso accademico la cosiddetta «teologia Eucaristica».<sup>5</sup>

<sup>1</sup> Al riguardo vedi il capitolo importante di Petros Vassiliadis intitolato «Ορθοδοξία και λειτουργική αναγέννηση» in Πέτρου Βασιλειάδη, *Lex Orandi. Λειτουργική θεολογία και λειτουργική αναγέννηση*, Atene 2005, 15-48.

<sup>2</sup> Anche se, come molto bene R. Taft ha notato, tale non frequente partecipazione alla comunione ha le sue radici in un lungo passato, già dall'era costantiniana, ossia dal VI-V secolo. Cf. R. TAFT, «The liturgy of the Great Church: an initial synthesis of structure and interpretation on the eve of Iconoclasm» in *Dumbarton Oaks Papers* 34-35 (1980-1981), 45-75, qui 69.

<sup>3</sup> Cf. P. MEYENDORFF, «Introduction» in Germanus of Constantinople, *On the Divine Liturgy*, Greek Text, Translation, Introduction and Commentary by Paul Meyendorff, New York 1984, 39-40.

<sup>4</sup> Cf. Πέτρου Βασιλειάδη, *Lex Orandi*, 69-83.

<sup>5</sup> Cf. D.W. FAGERBERG, *What is Liturgical Theology. A Study in Methodology*, Minnesota 1990; Νεμπούσα Ρακίτς, «Η Ευχαριστιακή Θεολογία και οι συνέπειές της στη Χριστιανική ιεραποστολή» in *Sabornost* 1 (2007), 119-131.

Con il nostro contributo vorremo illustrare la comprensione attuale dei biblisti ortodossi riguardo al senso dell'Eucaristia per le prime comunità cristiane. Poi passeremo ad analizzare le mistagogie, ossia le interpretazioni della liturgia, di tre padri bizantini – Germano di Costantinopoli, Nicola Cabasilas e Simeone di Tessalonica – che hanno influenzato la comprensione eucaristica nella tradizione non solo bizantina, ma anche ottomana e ortodossa moderna.<sup>6</sup>

In seguito vedremo la comprensione attuale dell'Eucaristia così come viene presentata al credente nelle preghiere da leggere in preparazione alla comunione. Infine arriveremo ad una sintesi della proposta degli eucaristiologi ortodossi, ossia il nucleo della loro comprensione del sacramento eucaristico.

### **Le narrazioni bibliche sulla cena del Signore e l'Eucaristia<sup>7</sup>**

L'eucaristia è una prassi liturgica, anzi, è l'espressione liturgica per eccellenza della Chiesa.<sup>8</sup> Notiamo però, che dal postmodernismo in poi si riscontra un problema relazionale tra la Sacra Scrittura e la Liturgia, tanto che la prassi liturgica ed eucaristica della Chiesa non è più vista sotto il prisma della Sacra Scrittura, ma quasi come una prassi magica della comunità cristiana che assomiglia ai sacramenti pagani.<sup>9</sup> Ciò che hanno fatto tanti studiosi, nel nostro caso liturgisti e biblisti ortodossi, è rivalutare la

<sup>6</sup> Cf. R. TAFT, «The liturgy of the Great Church», 74-75; P. MEYENDORFF, «Introduction», 9-10; S. HAWKES-TEEPLES, «Introduction» in SYMEON OF THESSALONIKA, *The Liturgical Commentaries*, edited and translated by Steven Hawkes-Teeple, Toronto 2011.

<sup>7</sup> Ci limitiamo, essendo il presente contributo non di natura biblica, a presentare le proposte del teologo greco e professore emerito dell'Università Aristotele di Tessalonica, Petros Vassiliadis. Egli, anche se di formazione è biblista, ha scritto parecchio su diversi temi: il rapporto tra Bibbia e liturgia, riforma liturgica, liturgia eucaristica, missiologia ed altro.

<sup>8</sup> Cf. A. SCHMEMANN, *Για να ζήσει ο κόσμος*, trad. in greco a cura di Ζήσιμος Λορεντάτος, Atene 2006, 35.

<sup>9</sup> Cf. Πέτρον Βασιλειάδη, *Lex Orandi*, 105-107, vedi di più 135-151.

relazione della Liturgia – e soprattutto dell’Eucaristia – con la Sacra Scrittura e le narrazioni bibliche, sottolineando che, come la Bibbia è il racconto dell’esperienza storica del popolo di Dio con Dio stesso e del come Dio interviene nella storia per la salvezza del suo popolo, così anche l’Eucaristia è l’esperienza dell’intervento di Dio nella storia, ossia l’esperienza della sua Economia e del suo piano salvifico vissuto da parte della comunità eucaristica cristiana.<sup>10</sup> In tal modo si poteva affermare che «il mistero del Verbo è inseparabile dal mistero dell’Eucaristia; senza il primo, infatti, il secondo è incomprendibile».<sup>11</sup> Inoltre, se il mistero del Verbo si è rivelato nella Bibbia, ciò ci obbliga a vedere lo sfondo biblico dell’Eucaristia, perché esso ci aiuta a capire la dimensione escatologica dell’Eucaristia, cioè il rapporto tra la Scrittura come parola divina scritta, e l’Eucaristia come esperienza vissuta dai membri della Chiesa nella Chiesa.

Oggi è accettato da quasi tutti gli studiosi che prima è venuta l’espressione della comunità cristiana e solo dopo il *kerygma* scritto. In altre parole, le narrazioni bibliche sono la descrizione scritta dell’esperienza escatologica della comunità eucaristica. Prima di continuare la nostra analisi dobbiamo notare, che l’*eschaton* non è mai considerato la fine, ma l’esperienza storica del regno che verrà nella Chiesa a partire da questo momento, cioè il «già e non ancora». Per capire meglio, possiamo dire che l’Eucaristia per i primi cristiani, così com’è testimoniata nelle narrazioni evangeliche, è stata un’esperienza reale del regno di Dio realizzata nelle cene eucaristiche. Solo questa visione-comprensione allontana, secondo P. Vassiliadis, l’Eucaristia da qualsiasi considerazione sacramentale-magica.<sup>12</sup>

Senza entrare in dettagli di ermeneutica biblica, che non è il nostro campo di specializzazione, oggi anche nel mondo ortodosso – almeno quello accademico – è accettato che le due testimonianze bibliche sulle prime cene eucaristiche realizzate dalle

<sup>10</sup> Ivi, 107, 124.

<sup>11</sup> Ivi, 125.

<sup>12</sup> Ivi, 154.



prime comunità cristiane sono quelle di Marco e Matteo da una parte, e quelle di Paolo e di Luca (e in parte Giovanni) dall'altra. Uno studio filologico, ermeneutico e teologico di queste due tradizioni narrative, che sono quelle che testimoniano le parole dell'istituzione per l'Eucaristia, ci porta ad accettare che esse ci forniscano due forme di prassi eucaristica. Una giudeo-cristiana influenzata dalle cene giudaiche di *agape*, che ha un carattere messianico con dimensione escatologica, e l'altra influenzata dalle prassi sacramentali della cultura ellenistica, soprattutto quella che trasmette Giovanni, o almeno così si pensava<sup>13</sup>. Tale conclusione, prendendo anche in considerazione la questione dibattuta tra i diversi studiosi se l'Eucaristia sia una prassi che ricorda la storia (Occidente) o una prassi che porta all'*eschaton* (Oriente), è da valutare bene per capire come si sviluppò la comprensione dell'Eucaristia nei secoli post evangelici, e soprattutto nella tradizione patristica tardiva.

Prima di analizzare tale sviluppo è bene ricordare che la scienza biblica ci ha aiutato a capire meglio la realtà della cena del Signore. La lettura dell'ultima cena nella dimensione delle cene domenicali è molto importante. Così l'aspetto escatologico giudaico viene presentato come realtà vissuta dalla prima comunità cristiana alla luce di Cristo, il Messia, che realizzò la cena messianica per eccellenza. Gli studiosi hanno potuto distinguere fra tradizione eucaristica culturale, fornita da Paolo e dai sinottici, e tradizione eucaristica testimoniale. Ambedue le tradizioni, però, si basano sull'escatologia, ossia la realizzazione della promessa in Cristo e il vivere questa realizzazione nella Chiesa ora, anche se non ancora in maniera perfetta.<sup>14</sup> La Chiesa, come comunità di credenti, ha visto se stessa come comunità dell'*eschaton* dando alla prassi eucaristica non tanto una dimensione liturgica sacramentale, ma misterica, espressione della sua identità. In poche parole l'Eucaristia è compresa ecclesiologicamente cioè escatologicamente.<sup>15</sup> Molto presto tale identità si è rivestita di

<sup>13</sup> Ivi, 179-197.

<sup>14</sup> Ivi, 153-173.

<sup>15</sup> Ivi, 168-173.

una dimensione cristologica, che si può già notare in Paolo. Tale dimensione, però, è sempre letta come realizzazione dell'Economia di Dio e partecipazione al regno dei cieli, che è l'acme di tale storia salvifica.<sup>16</sup> In tale dimensione cristologica, l'aspetto escatologico non viene per niente svalutato, perché la Chiesa si identifica con il corpo di Cristo nel senso del luogo della realizzazione dell'Economia divina che è escatologica.<sup>17</sup> Tale aspetto, secondo P. Vasiliadis, è chiaro anche nella fonte Q,<sup>18</sup> nel vangelo di Giovanni,<sup>19</sup> nell'Apocalisse<sup>20</sup> e nella Didachè.<sup>21</sup>

La lettura moderna delle narrazioni bibliche da parte dei biblisti ortodossi ha, dunque, lo scopo di sottolineare il carattere non sacramentale magico dell'Eucaristia e la sua dimensione originaria, ecclesiologica ed escatologica.

### **La celebrazione eucaristica e la tradizione dei Padri: la teologia dei commentari**

È chiaro che l'identificazione dell'Eucaristia con il mistero dell'incarnazione e con il sacrificio di Cristo sulla croce ha diminuito il carattere ecclesiologico-escatologico dando una dimensione cristologica molto più forte, cosa che è stata sviluppata in maniera dettagliata dai Padri della Chiesa, soprattutto come reazione alle varie eresie, e in maniera particolare durante le controversie cristologiche.<sup>22</sup> Tale passaggio, dall'era evangelica dei primi secoli cristiani – e la relativa comprensione dell'Eucaristia come espressione dell'identità della Chiesa che vedeva in sé una comunità eucaristica-escatologica – all'era patristica e alla relativa comprensione dell'Eucaristia in chiave cristologico-salvifica,

<sup>16</sup> Ivi, 166-167.

<sup>17</sup> Ivi, 167.

<sup>18</sup> Ivi, 199-207.

<sup>19</sup> Ivi, 179-197.

<sup>20</sup> Ivi, 213-236.

<sup>21</sup> Ivi, 171-172.

<sup>22</sup> Ivi, 54-68; P. MEYENDORFF, «Introduction», 40-42; R. TAFT, «The liturgy of the Great Church», 69-70.



è stato decisivo. Nonostante ciò, si nota che l'aspetto escatologico non scomparve totalmente, almeno nell'Oriente ortodosso,<sup>23</sup> cosa che avremo modo di osservare nella nostra analisi.

L'eredità patristica è ricca di varie dottrine sviluppate secondo le circostanze storiche e i diversi sfondi filosofici e culturali. Per ciò che riguarda l'Eucaristia, a nostro avviso, dobbiamo valutare più gli scritti mistagogici che hanno come scopo di spiegare la prassi liturgica della Chiesa. Come nota, infatti, R. Taft, se l'ermeneutica serviva per la spiegazione della Sacra Scrittura, la mistagogia serviva per spiegare la liturgia.<sup>24</sup> Il commentario liturgico, nota P. Meyendorff, ha le sue origini nelle omelie catechetiche e mistagogiche del IV secolo, come quelle di Cirillo di Gerusalemme, Ambrogio di Milano etc.<sup>25</sup> Nel nostro caso, ci interessa analizzare le spiegazioni e i commenti al sacramento eucaristico forniti dai Padri, soprattutto, quelli che hanno influenzato maggiormente la tradizione bizantina, base della dottrina e prassi ortodosse moderne.

L'inizio delle opere mistagogiche si lega con l'azione catechetica della Chiesa, perché i catecumeni erano quelli che avevano bisogno di essere introdotti nella vita sacramentale e liturgica della Chiesa.<sup>26</sup> Le dottrine mistagogiche, però, sono influenzate dalle circostanze dottrinali generali, ossia, dalle varie controversie causate dalla dialettica tra eresia e ortodossia. Gli studiosi sono d'accordo sul fatto che, in Oriente, anche nella dottrina mistagogica si notano due approcci maggiori che appartengono alle due grandi scuole teologiche dell'Oriente: Alessandria e Antiochia.<sup>27</sup> Il metodo con il quale la Bibbia veniva interpretata – incidendo sullo sviluppo della dottrina cristologica – fu lo stesso, con il quale l'insegnamento mistagogico veniva espresso.

<sup>23</sup> Cf. Πέτρον Βασιλειάδη, *Lex Orandi*, 77-78.

<sup>24</sup> Cf. R. TAFT, «The liturgy of the Great Church», 56.

<sup>25</sup> Cf. P. MEYENDORFF, «Introduction», 23

<sup>26</sup> *Ivi*, 23-25.

<sup>27</sup> Cf. R. TAFT, «The liturgy of the Great Church», 61; cf. Πέτρον Βασιλειάδη, *Lex Orandi*, 57, 69.

Così si può dire – secondo l’osservazione di uno schema generale – che ad Antiochia-Palestina la mistagogia è stata interpretata, almeno fino al V secolo, in chiave storica sottolineando l’economia salvifica di Cristo per mezzo della sua natura umana, usando la tipologia come metodo ermeneutico.<sup>28</sup> Come nota R. Taft, la ragione sottesa a tale sviluppo è stato il divenire di Gerusalemme *locum sanctum* e lo sviluppo della prassi liturgica nei luoghi dove gli eventi salvifici avvennero.<sup>29</sup> In tale contesto la liturgia veniva compresa come il ricordo o anche il «typos» della vita di Cristo sulla terra e della sua azione salvifica; il più importante esponente di questa tradizione è Teodoro di Mopsuestia con le sue omelie catechetiche; ma alla stessa scuola appartengono anche gli scritti di Cirillo di Gerusalemme, del Crisostomo ed altri.<sup>30</sup>

Ad Alessandria, invece, dove era diffuso il metodo allegorico e la filosofia platonica e neo-platonica, la mistagogia veniva espressa con un approccio piuttosto spirituale-allegorico sottolineando la natura divina di Cristo per la quale la salvezza è stata realizzata, dando però alla liturgia un’interpretazione fortemente allegorica con una sottolineatura più escatologica e meno storica. Come conseguenza, la liturgia assunse la funzione di prefigurare le realtà celesti. In tale approccio, possiamo notare che l’economia salvifica di Cristo nella storia era messa in secondo luogo; al centro di tale dottrina, invece, veniva posta l’incarnazione del Verbo. L’esponente più importante, che è per l’altro all’origine di questa tradizione, fu Origene. Ad essa però appartengono altri scritti, soprattutto quelli dello Ps. Dionigi Areopagita e di Massimo il Confessore.<sup>31</sup>

Il VI, ma soprattutto il VII secolo, si considerano l’inizio della teologia bizantina. Essa è l’erede naturale, o per meglio

<sup>28</sup> Cf. P. MEYENDORFF, «Introduction», 28-36; R. TAFT, «The liturgy of the Great Church», 62-65.

<sup>29</sup> Cf. R. TAFT, «The liturgy of the Great Church», 68-68.

<sup>30</sup> Cf. P. MEYENDORFF, «Introduction», 28-36; R. TAFT, «The liturgy of the Great Church», 62-65.

<sup>31</sup> Cf. P. MEYENDORFF, «Introduction», 26-28, 36-39; R. TAFT, «The liturgy of the Great Church», 61-62, 70-71.

dire, la sintesi della tradizione patristica sia antiochena che alessandrina.<sup>32</sup> Per i limiti di questo articolo, è impossibile studiare come l'era patristica di questo periodo ha sviluppato la dottrina riguardo all'Eucaristia. Come già abbiamo detto, ci interessiamo piuttosto a studiare quelle opere che hanno avuto maggior influsso sulla teologia bizantina, che è stata la base della teologia sviluppata nell'Impero Ottomano, e poi di quella ortodossa moderna. Dunque, analizziamo le opere di Germano di Costantinopoli, Nicola Cabasilas e Simeone di Tessalonica.

Sicuramente anche gli scritti sulla liturgia dello Ps. Dionigi e di Massimo il Confessore appartengono alla tradizione bizantina.<sup>33</sup> Dobbiamo notare, però, che questi scritti appartengono all'interpretazione allegorica: in essi la missione di Cristo sulla terra, gli eventi dell'Economia, la sua crocefissione, morte e resurrezione non hanno quasi nessun luogo, né menzione. L'unico elemento cristologico, nota P. Meyendorff, negli scritti dello Ps. Dionigi è l'incarnazione; essa è ciò che permette la nostra unione con Dio e rende possibile la nostra partecipazione alla liturgia terrestre ma più che celeste.<sup>34</sup> Lo stesso studioso nota che in Massimo il Confessore c'è un uso più ampio di tutta l'Economia di Cristo, però senza dare un valore agli eventi storici nella sua vita terrena. Anche Massimo, dunque, pone l'accento sull'importanza dell'incarnazione e dell'unione con Dio<sup>35</sup>.

Come vedremo, l'introduzione del ricordo dell'Economia nella liturgia, fatta da Germano di Costantinopoli, ha avuto un'importanza che cambiò tutto l'approccio bizantino posteriore sulla comprensione eucaristica. Le opere dello Ps. Dionigi e di Massimo il Confessore non sono state dimenticate totalmente.

<sup>32</sup> Cf. R. TAFT, «The liturgy of the Great Church», 68-70.

<sup>33</sup> Al riguardo vedi H. AUXENTIOS – FATHER J. THORNTON, «Three Byzantine Commentaries on the Divine Liturgy: A Comparative Treatment» in *The Greek Orthodox Theological Review*, 32 (1987), 285-308; R. TAFT, «The liturgy of the Great Church», 70-71.

<sup>34</sup> Cf. P. MEYENDORFF, «Introduction», 26-28; vedi anche R. TAFT, «The liturgy of the Great Church», 70-71.

<sup>35</sup> Cf. P. MEYENDORFF, «Introduction», 36-39; vedi anche R. TAFT, «The liturgy of the Great Church», 70-71.

Esse, facendo parte della tradizione bizantina, sono state integrate nei commentari della tradizione successiva a Germano di Costantinopoli. Quest'integrazione aiutò a fare una sintesi più perfetta delle due tradizioni mistagogiche dell'Oriente Cristiano. Tale sintesi, però, fu espressa con una nuova formulazione.<sup>36</sup>

Prima di iniziare ad analizzare le opere degli autori presi in esame, dobbiamo notare che la liturgia eucaristica secondo il rito bizantino è divisa in tre momenti essenziali: la preparazione dell'offerta chiamata *prothesis*, il trasferimento dell'offerta sull'altare principale della Chiesa, ossia il *grande ingresso*, la consacrazione dell'offerta e la comunione dei fedeli.<sup>37</sup>

### 1. Germano di Costantinopoli (†733)

Non conosciamo la data precisa della sua nascita. Gli studiosi sostengono che sia nato tra gli anni 630 e 650. Appartenne ad una famiglia nobile di Costantinopoli, infatti, suo padre fu parente dell'imperatore Eraclio. Tentò la carriera politica, ma non riuscì per tanti motivi, così si orientò alla carriera ecclesiastica. Fu ordinato prete e divenne membro del clero della cattedrale di Costantinopoli, Santa Sofia. La sua alta educazione teologica (e non solo) fu il motivo per il quale egli partecipò con ruolo essenziale al sesto concilio ecumenico 680-681, tenutosi a Costantinopoli, che aveva come problema e sfida la dottrina del monotelismo e monoenergetismo. Dopo il concilio fu consacrato metropolita di Cyzicus. La sua fama di predicatore, interprete della Scrittura e teologo eccellente e, insieme, i suoi interessi per la vita ecclesiale e politica dell'impero furono dietro alla sua elezione al trono patriarcale della Capitale. Così divenne patriarca di Costantinopoli il 715, rimanendovi fino alla sua deposizione da parte dell'imperatore iconoclasta Leone III. Morì nel 733. Fu

<sup>36</sup> Cf. R. TAFT, «The liturgy of the Great Church», 70-72.

<sup>37</sup> Per altri dettagli vedi R. TAFT, «The liturgy of the Great Church», 48-58; R. TAFT – S. PARENTI, *Il Grande Ingresso*, Edizione italiana rivista, ampliata e aggiornata (Ἀνάλεκτα Κρυπτοφέρρης 10), Grottaferrata 2014.

anatematizzato dal concilio iconoclasta del 754, ma venne riabilitato e poi canonizzato nel settimo concilio ecumenico contro l'Iconoclasmo nel 787.<sup>38</sup>

Quest'elemento della controversia iconoclasta è molto importante e senza di esso non si può capire perché Germano, nella sua opera «Ιστορία εκκλησιαστική και μυστική θεωρία» (Storia ecclesiastica e contemplazione mistica), fa una sintesi delle due tradizioni dell'Oriente cristiano: antiochena (storia) e alessandrina (escatologia-contemplazione), portando così un cambiamento nella tradizione bizantina che sviluppava piuttosto l'aspetto allegorico-spirituale il cui centro era l'incarnazione e non il sacrificio di Cristo.<sup>39</sup> In altre parole, secondo gli studiosi, la controversia dell'Iconoclasmo – alla quale partecipò come iconolatra Germano di Costantinopoli e per la quale fu deposto dall'imperatore iconoclasta Leone III – è la chiave per rispondere alla domanda: perché Germano mette al centro del suo commento liturgico il sacrificio di Cristo, legato ovviamente alla sua ultima cena?<sup>40</sup>

Senza entrare in tanti dettagli, l'Iconoclasmo aveva diminuito l'importanza della realtà della natura umana in Cristo sottolineando la sua natura divina e affermando l'impossibilità di poter disegnare il divino. La reazione naturale degli ortodossi fu di porre l'accento sulla realtà della natura umana in Cristo e sul fatto che essa è ciò che si disegna e non la natura divina che rimane indescrivibile.<sup>41</sup> Germano, dunque, nel suo commento alla divina liturgia sentiva la necessità di rivelare la natura umana di

<sup>38</sup> Cf. P. MEYENDORFF, «Introduction», 14-18; R. TAFT, «The liturgy of the Great Church», 72.

<sup>39</sup> Cf. R. TAFT, «The liturgy of the Great Church», 72.

<sup>40</sup> Cf. P. MEYENDORFF, «Introduction», 15, 42, 48.

<sup>41</sup> Al riguardo si vedano: D.J. SAHAS, *Icon and Logos: Sources in Eight Century Iconoclasm: an annotated translation of the Sixth Session of the Seventh Ecumenical Council (Nicea, (787), containing the Definition of the Council of Constantinople (754) and its refutation, and the Definition of the Seventh Ecumenical Council* (Toronto Medieval Texts and Translations 4), Toronto 1986; C. BARBER, *Figure and Likeness. On the limits of representation in Byzantine iconoclasm*, Princeton 2002; A. GIAKALIS, *Images of the Divine. The theology of icons at the seventh ecumenical council* (Studies in the History of Christian Traditions 122), with a foreword by H. CHADWICK, Leiden-Boston 2005.

Cristo e il suo ruolo salvifico nell'economia divina. Così aveva dato più spazio all'approccio antiocheno e alla sua mistagogia, che venne per un certo tempo dimenticata dalla teologia bizantina. Come nota R. Taft, l'ortodossia rispose alla sfida iconoclasta affermando che l'Eucaristia non è un simbolo valido, ma Cristo stesso.<sup>42</sup> Per capire meglio questo fatto, e per comprendere quale sarebbe stata la sua dottrina riguardo all'Eucaristia, analizziamo alcuni brani della sua opera:<sup>43</sup>

The **bread of offering**, that is to say, which is purified, signifies the superabundant riches of the goodness of our God, because the **Son of God became man and gave Himself as an offering and oblation** in ransom and atonement **for the life and salvation of the world. He assumed the entirety of human nature, except for sin. He offered Himself** as first-fruits and chosen whole **burnt-offering** to the God and Father on behalf of the human race, as written: «**I am the bread which came dawn from heaven**», and «**He who eats this bread will live forever**». About this the Prophet Jeremiah says: «**Come, let us place a stake in his bread**», **pointing to the wood of the cross nailed to His body**<sup>44</sup>.

In questo commento alla *prothesis*, ossia alla preparazione del pane eucaristico, Germano si esprime sottolineando il sacrificio di Cristo. Il Figlio di Dio incarnandosi ha preso tutto l'uomo eccetto il peccato e si è offerto al Padre per la vita e la salvezza

<sup>42</sup> Cf. R. TAFT, «The liturgy of the Great Church», 72.

<sup>43</sup> Riportiamo in questo contributo la traduzione inglese di P. MEYENDORFF, avendo anche letto e controllato l'originale greco riportato nella medesima edizione: GERMANUS OF CONSTANTINOPLE, *On the Divine Liturgy*, Greek Text, Translation, Introduction and Commentary by Paul Meyendorff, New York 1984. Come studi sull'opera di Germano rimandiamo il lettore ai seguenti: P. MEYENDORFF, «Introduction», 42-52; R. TAFT, «The liturgy of the Great Church», 72-75; R. BORNERT, *Les commentaires byzantins de la divine liturgie du VIIe au XVe siècle* (Archives de l'Orient chrétien 9), Paris 1966; H.-J. SCHULZ, *Die byzantinische Liturgie. Glaubenszeugnis und Symbolgestalt* (Sophia; Bd. 5.), Trier 2000.

<sup>44</sup> GERMANUS OF CONSTANTINOPLE, *On the Divine Liturgy*, 71.



del mondo. Il sacrificio di Cristo è legato all'ultima cena, poiché l'autore cita un versetto dal Vangelo di Giovanni che rivela tale fatto. Però, poiché la preparazione del pane si fa prima della realizzazione del sacramento eucaristico, e avendo l'autore uno sfondo veterotestamentario espresso attraverso le profezie, possiamo dire che per Germano il pane che viene preparato per l'Eucaristia rappresenta le profezie dell'AT sulla cena del Signore e soprattutto sul sacrificio sulla croce. Ecco altri brani del suo commento alla *prothesis* che affermano tale analisi:

The piece which is cut out with the lance signifies that «Like a sheep he is led to the slaughter, and like a lamb that before its shearers is dumb».<sup>45</sup>

The wine and the water are the blood and the water which came out from His side, as the **prophet** says: «Bread will be given him, and water to drink». For this lance corresponds to the lance which pierced Christ on the cross.<sup>46</sup>

Il pane sarebbe diventato il corpo di Cristo e il vino il suo sangue. Ciò però, secondo il pensiero di Germano, è stato manifestato nell'ultima cena. Solo alla luce dell'ultima cena e della crocifissione di Cristo le profezie si leggono e si comprendono. Così continuando la nostra lettura del suo commento alla *prothesis* si legge:

The bread and the chalice are really and truly the memorial of the **mystical supper** at which Christ, having taken **the bread and wine**, said: «Take, eat, and drink, all of you, this is **my body** and **blood**». This shows that He made us communicants of **His death, His resurrection, and His glory**.<sup>47</sup>

L'Eucaristia dunque, è un ricordo, una memoria della cena del Signore. L'autore però, nel suo commento non rimane fermo sul-

<sup>45</sup> Ivi, 71.

<sup>46</sup> Ivi, 71.

<sup>47</sup> Ivi, 71.

l'aspetto storico: ad esso aggiunge una dimensione escatologico-salvifica, elemento proveniente dalla tradizione bizantina precedente, cioè dallo Ps. Dionigi e da Massimo il Confessore. Così egli afferma che partecipando a questa cena, noi credenti diventiamo comunicanti alla morte, resurrezione e gloria di Cristo. La partecipazione ai sacri sacramenti, la comunione del corpo e sangue di Cristo, non è solo un atto memoriale della cena del Signore senza effetto salvifico nei comunicanti. Analizzando il pensiero di Germano si notano, a nostro avviso, tre dimensioni:

1. Il pane e il vino sono il corpo e il sangue di Cristo che diviene un'offerta sulla croce per la nostra salvezza: questa è la base storico-memoriale, cioè l'economia divina per Cristo.

2. Nell'Eucaristia noi comunichiamo al pane e al vino diventati corpo e sangue di Cristo, secondo le stesse parole del Signore: questo elemento è la realizzazione del sacramento nella Chiesa, la sua attualizzazione.

3. Facendo così, partecipiamo alla morte e resurrezione del Signore e anche alla sua gloria che verrà: questo rivela la dimensione salvifico-escatologica del sacrificio di Cristo, realizzata nel credente attraverso l'Eucaristia.

Il brano che analizziamo di seguito viene dal commento di Germano sul trasferimento dell'offerta (il pane eucaristico e il calice con il vino) sull'altare per la loro consacrazione:

**The proskomede, which takes place on the altar located in the skeuophylakion signifies the place of Calvary, where Jesus was crucified.** There, it is said, lies the skull of our forefather Adam, and it is pointed out that «there was a tomb near to where He was crucified». This Calvary was prefigured by Abraham when he, commanded by God, made an altar of stone on one of those mountains, collected wood, and placed his son on it, and then offered a ram instead as a burnt-offering. Thus the God and Father, Who is without beginning and ancient of days, was pleased for His eternal Son to be incarnate in the last times from the undefiled virgin Theotokos from the loins of Adam, according to a vowed promise which He made him. And as a man He **suffered in the flesh**, but in His divinity He remained impassible.

For Christ, going forth to His **crucifixion**, took up His cross and offered His own blameless body instead of a ram, as a lamb pierced in the side with a spear. And He became a high priest, **offering Himself and offered** in order to bear the sins of many. He died as a man and rose as God, and thereby He obtained that glory [which He had] before the world together with [His] God and Begetter ... **It is also imitation of the burial of Christ, when Joseph took down the body from the cross, wrapped it in clean linen, anointed it with spices and ointment, carried it with Nicodemus, and placed it in a new tomb hewn out of a rock. The altar is an image of the holy tomb, and the divine table is the sepulcher in which, of course, the undefiled and all-holy body was placed.**<sup>48</sup>

Si può osservare come il commento sia integrato nella linea teologica appena spiegata sopra. Tutto simboleggia gli eventi della crocefissione di Cristo. Il luogo dove si prepara l'offerta, chiamato *scheufilachion*,<sup>49</sup> raffigura il luogo del calvario di Cristo. La processione con l'offerta e il suo trasferimento dallo *scheufilachion* all'altare principale della chiesa raffigura il funerale di Cristo; quando Giuseppe di Arimatea con Nicodemo hanno preso il suo corpo dalla croce e lo hanno coperto con lino e lo hanno messo nella tomba etc.; in quest'interpretazione, inoltre, l'altare raffigura la tomba, ossia il sepolcro di Cristo. Come, dunque, in tale simbologia, con la quale si sottolineano gli eventi storici del sacrificio di Cristo, si comprende e si interpreta l'Eucaristia?

È chiaro che essa è vista in chiave del sacrificio di Cristo sulla croce, come offerta fatta al Padre per la salvezza degli uomini (Economia). Questo sacrificio era prefigurato da quello di

<sup>48</sup> Ivi, 85, 87.

<sup>49</sup> Sulla questione dei luoghi dove l'offerta veniva preparata nelle Chiese d'Oriente, e in Bisanzio si veda G. DESCOEUDRES, *Die Pastophorien im syro-byzantinischen Osten. Eine Untersuchung zu architektur und liturgiegeschichtlichen Problemen* (Schriften zur Geistesgeschichte des östlichen Europa 16), Wiesbaden 1983.

Abramo, cioè si tratta di una profezia realizzata in Cristo. Lo sfondo di Germano è la lettera agli Ebrei, letta però in modo da rilevare che tutto ciò poteva essere realizzato perché la natura assunta dal Verbo è reale e vera. Nella stessa linea Germano commenta l'offerta, cioè il pane e il calice, posta sull'altare principale:

The discos represents **the hands of Joseph and Nicodemus**, who **buried** Christ. The discos on which Christ is carried is also interpreted as the sphere of heaven, manifesting to us in miniature the spiritual sun, Christ, and containing Him visibly in the bread.<sup>50</sup>

The chalice corresponds to the **vessel** which received the mixture which poured out from the **bloodied**, undefiled side and from **the hands and feet of Christ**. Or again, the chalice corresponds to the bowl which the Lord depicts, that is, Wisdom; because the Son of God has mixed His blood for drinking instead of that wine, and set it forth on His holy table, saying to all: «Drink of my blood mixed for you for the remission of sins and eternal life».<sup>51</sup>

The cover on the discos corresponds to **the cloth which was on Christ's head and which covered His face in the tomb**.<sup>52</sup>

The veil, or the aer, corresponds to the **stone** which Joseph placed **against the tomb** and which the guards of Pilate sealed.<sup>53</sup>

È chiaro che in tutte queste spiegazioni Germano rischia di aver dimenticato l'aspetto escatologico-salvifico del sacramento eucaristico. Il motivo è comprensibile: la storia salvifica e la realtà dell'umanità di Cristo sono al centro del suo interesse. Ciò

<sup>50</sup> GERMANUS OF CONSTANTINOPLE, *On the Divine Liturgy*, 87.

<sup>51</sup> Ivi, 87, 89.

<sup>52</sup> Ivi, 89.

<sup>53</sup> Ibidem.

però, non significa che la dimensione salvifica ed escatologica sia stata svalutata. Alla fine della sua opera, quando egli commenta la trasformazione delle offerte nel corpo e sangue di Cristo, e la comunione dei fedeli, fa un'interpretazione di dinamismo escatologico-salvifico:

After this, as the conclusion, the distribution of the mysteries takes place, which transforms into itself and makes those who worthily participate similar to the original good by grace, making them in no way deficient, inasmuch as it accessible and possible for men, so that they too may be able to be and to be called **gods by adoption through grace**, because the whole God is theirs, and nothing in them is devoid of His presence.<sup>54</sup>

Partaking of the divine mysteries is called **Communion** because it bestows on us **unity with Christ and makes us partakers of His Kingdom**.<sup>55</sup>

La partecipazione all'Eucaristia, dunque, significa anche unione con Cristo. Tale unione è la base della salvezza. Essa permette la divinizzazione del credente, perché per essa si realizza l'adozione divina secondo la grazia. Così, infatti, diventiamo partecipi al regno dei cieli, vissuto da questo momento sebbene ancora non in maniera piena e perfetta.

Concludendo la dottrina eucaristica di Germano, possiamo affermare che l'Eucaristia non è più l'espressione dell'identità della Chiesa come comunità e corpo, come raffigurazione del regno, anche se si può notare un'eco del genere alla fine della sua opera. Tale elemento, è stato dimenticato, come abbiamo già detto, a causa della dialettica tra ortodossia ed eresia e della necessità di sottolineare il soggetto dell'Eucaristia, Cristo, e non l'oggetto, ossia l'azione della partecipazione all'unico corpo e all'unico calice. Nel caso di Germano, l'Eucaristia è ancora lega-

<sup>54</sup> Ivi, 107.

<sup>55</sup> Ibidem.

ta alla cena del Signore. Essa è una memoria di quella cena: ma la cena, nella quale il Signore dice che il pane e il vino sono il suo corpo e il suo sangue versato per tanti, è legata al suo sacrificio sulla croce (elemento antiocheno). Tutto il commentario di Germano è concentrato su quest'aspetto. Si aggiunge poi a questo una dimensione salvifica-escatologica: comunicando al corpo e al sangue di Cristo si realizza un'unione con Lui che permette la divinizzazione del credente, ossia il divenire figlio di Dio secondo la grazia (elemento alessandrino).

Possiamo, dunque, dire che Germano vede l'Eucaristia con un dinamismo diviso in tre momenti:

1. L'Eucaristia è la memoria della cena del Signore e del suo sacrificio sulla croce (storia).
2. Per mezzo della partecipazione al sacramento eucaristico (attualizzazione della cena-sacrificio),
3. si compie la salvezza, l'unione con Cristo e la divinizzazione (escatologia).

Da notare, infine, che quest'opera è stata l'interpretazione ufficiale per la liturgia bizantina per almeno cinque secoli, ed ebbe un grande influsso sulla tradizione posteriore riguardo alla comprensione dell'Eucaristia.<sup>56</sup> Essa però, creò alcuni problemi, o per meglio dire, domande aperte come: l'Economia di Cristo è soltanto il suo sacrificio? se l'unione con Cristo è la base della salvezza – e dunque si realizza con l'incarnazione – tale dogma non deve essere forse visto anche nell'Eucaristia? se il sacrificio salvifico di Cristo è stato compiuto nella storia una volta per sempre, come possiamo considerare l'Eucaristia, non solo memoria del sacrificio ma anche sua attualizzazione?

Cinque secoli dopo, un altro padre della Chiesa bizantina darà la sua interpretazione della liturgia, e cioè del sacramento dell'Eucaristia, provando, a risolvere le questioni lasciate aperte dall'approccio simbolico-storico di Germano.

<sup>56</sup> Cf. R. TAFT, «The liturgy of the Great Church», 74; P. MEYENDORFF, «Introduction», 9, 52-54.



## 2. Nicola Cabasilas (†1391?)

Anche se non si conosce la data precisa della sua nascita, si sostiene che egli sia nato tra gli anni 1320 e 1322 a Tessalonica. È considerato un umanista della sua epoca. Studiò a Costantinopoli, dove approfondì le varie scienze dell'epoca alle scuole della Capitale frequentando i più famosi filosofi del suo tempo. Strinse un'amicizia forte con Demetrio Chidone, traduttore della *Summa* di Tommaso d'Aquino in Greco.<sup>57</sup> Fu politicamente amico di Giovanni Catacuzeno e lo aiutò nella sua azione politica contro i Paleologi. Non fu mai ordinato sacerdote né fu vescovo di Tessalonica, come sostengono alcuni. Con poca certezza però, si sostiene che alla fine della sua vita divenne monaco. Morì probabilmente nel 1391 nella città natale.<sup>58</sup>

Come nel caso di Germano anche per Cabasilas le circostanze storiche e le varie controversie dottrinali hanno determinato la natura dell'approccio ermeneutico nel suo commento alla liturgia. Ciò è chiaro nella sua comprensione e interpretazione del sacramento eucaristico, come vedremo. Il periodo nel quale ha vissuto il Cabasilas è rimarcato dalla controversia esicasta:<sup>59</sup> cioè lo scontro della dottrina di Gregorio Palamas contro quella di Barlaam sull'unione, secondo la grazia, dell'uomo con Dio e la possibilità della sua divinizzazione attraverso la partecipazione

<sup>57</sup> Infatti, un influsso dell'aristotelismo e di Tomaso d'Aquino si può notare nel pensiero del Cabasilas, cf. M. DORDEVIC, N. KABASILAS, *Ein Weg zu einer Synthese der Traditionen* (Bibliotheca 13), Leuven-Paris-Bristol 2015, 165-174.

<sup>58</sup> Sulla sua vita e il contesto del suo tempo vedi A. NOCELLI, «Introduzione» in N. CABASILAS, *Commento della divina liturgia*, Introduzione di A. NOCELLI, traduzione italiana e commento di M. DAVITTI e S. MANUZIO, Padova 1984, 5-52, qui 6-15; U. NERI, «Introduzione» in N. CABASILAS, *La vita in Cristo*, Introduzione, traduzione e commento a cura di U. NERI e M. GALLO, Roma 1994, 7-55, qui 42-45.

<sup>59</sup> Sull'esicasmismo si possono vedere J. MEYENDORFF, *Byzantine Hesychasm: historical, theological and social problems. Collected studies* (Variorum Collected Studies Series 26), London 1974; M. PAPAROZZI, *La spiritualità dell'Oriente cristiano. L'esicasmismo* (La spiritualità cristiana. Storia e testi 11), Roma 1981.

alle energie e non alla sostanza divina, facendo così una distinzione tra energia e sostanza in Dio.<sup>60</sup> Non è questa la sede per entrare in altri dettagli su questa controversia, ma essa ha lasciato la sua impronta nell'opera del Cabasilas<sup>61</sup> come sarà chiaro nella nostra analisi.

Le opere che prendiamo in analisi sono il suo *Commento alla liturgia* «Εἰς τὴν θεῖαν λειτουργίαν/ Ἑρμηνεία τῆς θείας λειτουργίας», e la sua opera chiamata la *Vita in Cristo* «Περὶ τῆς ἐν Χριστῷ ζωῆς», che è un'opera di teologia e mistica sacramentale, nella quale in breve descrive il sacramento e ne spiega l'effetto nella vita del cristiano.<sup>62</sup> Del sacramento eucaristico egli non dà nessuna descrizione, probabilmente perché ha in mente di scrivere la seconda opera, ossia il «Commento alla liturgia».<sup>63</sup> Le sue fonti, come indicano gli studiosi, sono la tradizione precedente: *in primis* lo Ps. Dionigi, poi Giovanni Crisostomo, Basilio il grande, Cirillo di Alessandria e Massimo il Confessore.<sup>64</sup> Tramite la nostra analisi mostreremo che egli conobbe l'opera di Germano e ne fece uso, probabilmente in maniera indiretta,<sup>65</sup> poiché il centro della sua lettura dell'economia salvifica è il sacrificio di Cristo.<sup>66</sup>

<sup>60</sup> Cf. A. NOCELLI, «Introduzione», 11.

<sup>61</sup> Cf. A. NOCELLI, «Introduzione», 10; M. DORDEVIC, N. KABASILAS, *Ein Weg zu einer Synthese der Traditionen*, 175-188; M. LOT-BORODINE, «Nicolas Cabasilas et le Palamisme», in A. RIGO, ed., *Gregorio Palamas e oltre. Studi e documenti sulle controversie teologiche del XIV secolo bizantino* (Orientalia Venetiana 16), Firenze, 191-210.

<sup>62</sup> Per le altre sue opere vedi A. NOCELLI, «Introduzione», 15-20; U. NERI, «Introduzione», 46-51.

<sup>63</sup> Cf. A. NOCELLI, «Introduzione», 19, U. NERI, «Introduzione», 7-13.

<sup>64</sup> Cf. A. NOCELLI, «Introduzione», 24-27; vedi anche M. DORDEVIC, N. KABASILAS. *Ein Weg zu einer Synthese der Traditionen*, 73-92.

<sup>65</sup> Forse perché l'opera di Germano ha influenzato lo sviluppo della prassi liturgica e le sue preghiere, cf. R. TAFT, «The liturgy of the Great Church», 74, vedi anche nota 5 p. 45.

<sup>66</sup> Rimandiamo il lettore ai seguenti studi sulla teologia eucaristica del Cabasilas: A. NOCELLI, «Introduzione», 19-24; U. NERI, «Introduzione», 35-37; M. LOT-BORODINE, «L'Eucharistie chez Nicolas Cabasilas» in *Dieu Vivant* 24 (1953), 125-134; P. METSO, *Divine Presence in the Eucharistic Theology of Nicholas Cabasilas*, Joensuu 2010; S. CHIALÀ – L. CREMASCHI, edd. *Nicola*

Cercheremo dunque di rispondere alle seguenti domande: 1) perché abbiamo un ritorno all'ermeneutica della tradizione precedente a Germano, ossia la sottolineatura di una dimensione allegorica? 2) Come integra il Cabasilas, in tale ritorno, l'interpretazione di Germano il cui centro è l'identificazione dell'Eucarestia con il sacrificio di Cristo?

La prima domanda è legata ovviamente alla controversia dell'esicasmò e alla dottrina sulla divinizzazione e l'unione con Cristo. Anche se non osserviamo nella sua opera la dottrina esicasta con le espressioni che gli esicasti stessi usavano, il fatto che egli sia stato amico e, per un certo periodo, accompagnatore al monte Athos dello stesso Palamas<sup>67</sup> rivela qualche contatto con questa dottrina. Vediamo dunque nella nostra analisi come il Cabasilas, con un diverso approccio e con un linguaggio più semplice – lontano dai contesti monastici e ascetici – riesce a trasmettere la stessa dottrina degli esicasti. Per ciò che riguarda la seconda domanda, vedremo che il sacrificio rimane al centro della sua ermeneutica liturgica, ma elaborato in tale maniera da essere adattato alla sua visione teologica che possiamo chiamare Cristocentrica,<sup>68</sup> ossia vedere nella liturgia tutto il mistero dell'Economia.

### 3. *Commento alla liturgia*<sup>69</sup>

Il primo gruppo di testi che analizziamo proviene dal commento del Cabasilas alla liturgia. Da notare che per lui, come egli

*Cabasilas e la divina liturgia*, Atti del XIV Convegno ecumenico internazionale di spiritualità ortodossa. Sezione bizantina, Bose, 14-16 settembre 2006, Magnano 2007; si possono anche leggere le opere classiche, R. BORNERT, *Les commentaires byzantins*; H.-J. SCHULZ, *Die byzantinische Liturgie*.

<sup>67</sup> Cf. A. NOCELLI, «Introduzione», 13-14.

<sup>68</sup> Sul carattere cristocentrico del pensiero del Cabasilas vedi G. KESELOPOULOS, *Η Πρόθεση. Μελέτη Λειτουργική, Ιστορική – Θεολογική 8<sup>ος</sup> – 15<sup>ος</sup> αιώνας*, Dissertazione a dottorato, Pontificio Istituto Orientale, Roma 2017, 516-517.

<sup>69</sup> Seguiamo la traduzione italiana fatta da Mark Davitti e Sergio Manuzio, dopo aver controllato anche l'originale greco: N. CABASILAS, *Commento della divina liturgia*, Introduzione di A. NOCELLI, traduzione italiana e commento di M. DAVITTI e S. MANUZIO, Padova 1984.

stesso dichiara all'inizio della sua opera, la mistagogia è un'icoma della vita del Signore dalla sua incarnazione fino alla sua morte e resurrezione.<sup>70</sup> Avendo questo criterio ermeneutico in mente possiamo capire il motivo per il quale egli si differenzia da Germano. Notiamo questo, infatti, già nel suo commento alla preparazione dell'offerta, *prothesis*:

Il pane così separato, finché resta sulla *prothesis*, non è che pane comune. Esso ha solamente ricevuto la proprietà d'essere dedicato a Dio e di diventare l'oblazione, in quanto simboleggia il Cristo nel primo periodo della sua vita mortale.<sup>71</sup>

Il pane offerto per l'Eucaristia non è solo simbolo per il sacrificio, come troviamo in Germano, Cabasilas introduce un nuovo significato; esso simboleggia l'incarnazione del Verbo, ossia, l'inizio della vita terrena di Cristo. Il modo, invece, con cui si prepara il pane eucaristico, ossia il come viene portata fuori la parte dell'*oblata*, simboleggia le profezie della passione di Cristo. È chiara la sintesi del pensiero del nostro autore: alla dottrina alessandrina basata sull'incarnazione integra l'interpretazione di Germano, o per meglio dire alla mistagogia di Germano integra la tradizione alessandrina dello Ps. Dionigi e di Massimo il Confessore:

Il significato di questi riti è, in primo luogo, quello **di ricordare**, come ho detto, che queste realtà divine **sono state anticipate** e presentate agli uomini per mezzo di **figure** e di simboli: proprio come fa il sacerdote che, prima di portare il pane all'altare e di offrirlo in sacrificio, **vi incide sopra i simboli della passione**. In secondo luogo, è quello di mostrare **che il pane, in un certo senso, è costretto a trasformarsi in Pane di vita, che è il Cristo crocifisso e immolato**. In terzo luogo – poiché bisogna **commemorare la morte del Salvatore** –, è

<sup>70</sup> Cf. G. KESELOPOULOS, *H Πρόθεση*, 516.

<sup>71</sup> N. CABASILAS, *Commento della divina liturgia*, 75.

quello di non omettere nessun mezzo nella presentazione, cercando di esprimere il **significato** di questo avvenimento (che mille voci non sarebbero sufficienti a chiarire) come meglio è possibile in parole ed azioni.<sup>72</sup>

Interessante notare la terminologia che usa il Cabasilas: «ricordare», «anticipare», «commemorare», «figure», «simboli» e «significato». Dunque, il rito di preparare l'*oblata* è considerato simbolo delle profezie che sono state anticipate sulla passione, concordando così con Germano. In secondo luogo, questo pane ci ricorda, nella maniera in cui viene preparato, che in seguito esso sarà trasformato nel corpo di Cristo immolato, ossia, non è ancora il sacrificio ma un suo simbolo. In terzo luogo, esso ci aiuta a commemorare la morte del Signore. Il Cabasilas, sottolinea tale commemorazione spiegando l'ordine di Cristo ai discepoli nell'ultima cena «fate questo in memoria di me» (Lc 22,19):

Infatti, è dopo aver compiuto integralmente il mistero che il Signore aggiunse le parole: **Fate questo in memoria di me. Ma di quale commemorazione si tratta?** In che modo, nella liturgia, faremo memoria del Signore? Quali sue azioni, quali momenti della sua vita dobbiamo rievocare? Che cosa di lui dovremo ricordarci? Forse ch'egli ha resuscitato i morti? che ha ridato la vista ai ciechi? che ha placato la tempesta? che sfamò migliaia di persone con pochi pani? Niente di tutto questo. **Piuttosto dobbiamo ricordare i fatti che non sembrano significare altro che debolezza: la croce, la passione, la morte – ecco gli avvenimenti ch'egli ci chiede di ricordare.** Come lo sappiamo? Sa quanto ha scritto san **Paolo**, che è un perfetto conoscitore delle cose di Cristo. Rivolgendosi **ai Corinzi**, intorno a questi misteri, dopo aver rammentato che il Signore ha detto le parole: Fate questo in memoria di me, l'Apostolo aggiunge: **Ogni volta infatti che mangiate di questo pane e bevete di questo calice, voi annunciate la morte del Signore finché egli venga.** Ciò fu messo in evidenza dallo stesso

<sup>72</sup> Ivi, 77-78.

Salvatore, al momento dell'istituzione del divino mistero. Dopo aver detto: Questo è il mio corpo, questo è il mio sangue, egli non ha citato, davanti ai suoi discepoli, qualche suo miracolo, dicendo, per esempio: Ho risuscitato i morti, oppure: Ho guarito i lebbrosi ma ha aggiunto: **il mio corpo è spezzato per voi e il mio sangue è versato per voi**. Perché dunque egli non parlò dei suoi miracoli, ma solo della sua passione? Perché questa era più necessaria: **la passione è causa efficiente della nostra salvezza, e senza di essa l'uomo non può essere salvato**; mentre i miracoli non sono altro che dei segni dimostrativi, essendo stati compiuti perché si giungesse ad aver fede in Gesù come vero Salvatore.<sup>73</sup>

Anche nel pensiero del Cabasilas la passione e la morte di Cristo, tra le azioni salvifiche nella vita del Cristo, sono la cosa più importante da ricordare. Questo è un influsso proveniente dall'opera di Germano. Egli, per appoggiare tale opinione, cita il versetto paolino 1Cor 11,26: «Ogni volta infatti che mangiate di questo pane e bevete di questo calice, voi annunciate la morte del Signore finché egli venga». Allora, il raduno dei credenti per l'Eucaristia è il memoriale della morte e resurrezione del Signore. Questo è il significato che il nostro autore dà all'ultima cena. Spiegando, in effetti, le parole dell'istituzione pone l'accento sulla stessa interpretazione che fece l'evangelista Luca «il mio corpo è spezzato per voi e il mio sangue è versato per voi» (Lc 22,19-20). È chiaro dunque, che l'Eucaristia non è più la partecipazione alla mensa celeste, ma è il ricordo della passione di Cristo perché «la passione è causa efficiente della nostra salvezza, e senza di essa l'uomo non può essere salvato». A nostro avviso, il Cabasilas presenta qui un'interpretazione diversa dai suoi precedenti, elaborando maggiormente l'elemento del ricordo introdotto da Germano, e dando più attenzione alla storia che all'*e-schaton*:

<sup>73</sup> Ivi, 80-81.



Per quale motivo il Salvatore ha dato quest'ordine?<sup>74</sup> ... Gli uomini – pare che ci dica – cercano questo e quel rimedio **contro la dimenticanza**, onde poter conservare il ricordo di quelli che hanno fatto loro del bene. Voi, in memoria di me, fate questo. Le città scrivono sulle stele degli eroi le vittorie con le quali hanno ottenuto una certa prosperità. Così, **su queste offerte noi iscriviamo la morte del Signore, mediante cui è stata ottenuta piena vittoria sul demonio**. Con le statue, le città non possiedono che l'immagine dei loro benefattori; noi, **con queste offerte, possediamo non la rappresentazione del corpo del nostro Maestro, ma il Maestro stesso, il suo stesso corpo**.<sup>75</sup>

Il ricordo è un rimedio contro la dimenticanza. Il Cabasilas spiega questo con un'analogia: come le iscrizioni, che sono fatte a memoria della vittoria nelle guerre, così a memoria della vittoria di Dio, che attraverso la sua morte ha vinto la morte e Satana, facciamo le nostre iscrizioni sulle offerte. L'unica differenza che si trova tra il primo ricordo e il secondo è che il pane dell'offerta non è raffigurazione di un eroe, una statua o immagine, ma è lo stesso corpo del Signore. Qui notiamo lo stesso meccanismo di Germano: il ricordo dell'Economia e della salvezza per Cristo nella storia è la sua attualizzazione nel sacramento eucaristico compiuto in Chiesa. Così, però, emerge lo stesso problema, che Germano ha lasciato aperto: se il sacrificio di Cristo sulla croce è stato già compiuto, e questo sacrificio non si ripete, come possiamo dire che con l'Eucaristia il ricordo ha anche un dinamismo di attualizzazione?

Ma, si dirà, questi doni sono stati tutti offerti agli uomini con la venuta del Salvatore: che bisogno c'è dunque di chiedere cose che ci sono già state accordate? La risposta è semplice: per non doverle perdere, cioè per custodirle con perseveranza. **Infatti il sacerdote non dice: siano**

<sup>74</sup> Ivi, 83.

<sup>75</sup> Ivi, 84.

**donati a tutti (i doni), poiché già lo sono stati, ma invece: siano con tutti voi.** In altre parole, che la grazia, una volta ricevuta, non si allontani mai più da voi.<sup>76</sup>

La risposta viene data con l'interpretazione delle parole del sacerdote dette dopo aver posto l'offerta sull'altare principale della Chiesa, ossia dopo il grande ingresso: «i doni siano con tutti voi». Ciò significa che l'attualizzazione aiuta a preservare la grazia della salvezza ottenuta con la crocefissione del Cristo. Non è una semplice commemorazione e neanche una ripetizione, è l'affermazione di aver ricevuto la salvezza e che essa è preservata in noi. Quale però, potrebbe essere il rapporto dell'ultima cena, a cui aveva accennato con le parole dell'istituzione, con il sacrificio sulla croce? Dobbiamo leggere a proposito il suo commento al momento della consacrazione dell'offerta e della sua trasformazione in corpo e sangue di Cristo:

Ecco in che modo. Il sacerdote **recita il memoriale dell'ultima cena e spiega come il Cristo, prima della sua passione, affidò ai suoi santi discepoli questo sacramento**, come cioè egli prese il calice e il pane, e come, avendo reso grazie, pronunciò le parole per esprimere il mistero; e mentre ridice sulle offerte quelle stesse parole dell'unigenito Figlio, nostro Salvatore, il sacerdote, prostrandosi e pregando, supplica che questi doni, avendo ricevuto il santissimo e onnipotente Spirito Santo, siano trasmutati: il pane nel suo santo e adorabile corpo, il vino nel suo sacro e prezioso sangue. **Dette queste parole, il sacro rito è compiuto, i doni sono consacrati, il sacrificio è completo: la grande Vittima, la divina Oblazione, immolata per la salvezza del mondo, giace ora sull'altare. Non è più pane, sin qui simbolo del corpo del Signore e semplice offerta che reca in sé l'immagine della vera oblazione, o che contiene, come in un quadro, la rappresentazione della passione, ma è la stessa vera Vittima, il medesimo corpo del Signore infinitamente grande, il corpo che**

<sup>76</sup> Ivi, 156.

**ha realmente ricevuto tutti quegli oltraggi, quegli insulti, i colpi, il corpo che è stato crocifisso, immolato, che ha dato la sua bella testimonianza davanti a Ponzio Pilato, che è stato schiaffeggiato, torturato, che ha sopportato gli sputi, che ha bevuto il fiele. Contemporaneamente, il vino è diventato quello stesso sangue colato da questo corpo purissimo. Ed è proprio questo corpo, con questo sangue, formato dallo Spirito Santo e nato dalla Vergine santa, che è stato seppellito, che il terzo giorno è risorto, che è asceso al cielo e che si è assiso alla destra del Padre.<sup>77</sup>**

È interessante vedere che la cena del Signore viene menzionata in maniera rapida. Ciò che interessa al Cabasilas non è tanto la cena e la partecipazione al corpo e al sangue quanto il mistero stesso della trasformazione del pane in corpo del Cristo e del vino nel suo sangue. Menzionare le parole dell'istituzione è il memoriale dell'affidamento, da parte di Cristo ai discepoli e alla Chiesa, il memoriale del mistero della sua offerta. Possiamo dire che l'attenzione non è sull'azione – «prendete questo è il mio corpo, questo è il mio sangue» – ma, come già aveva detto sopra, sull'offerta: «il mio corpo è spezzato per voi e il mio sangue è versato per voi». Ecco perché chiama l'offerta trasformata «vittima». Un'altra cosa importantissima che si evince dalla sua interpretazione è che l'offerta non è un nuovo sacrificio a Dio: è lo stesso e il medesimo sacrificio, compiuto da Cristo sulla croce. Non è un solo ricordo, ma una vera attualizzazione non solo della crocifissione morte e resurrezione, ma di tutta l'Economia salvifica. Abbiamo visto sopra come egli interpreta l'attualizzazione dell'effetto della crocifissione, ossia della salvezza, in un altro testo vedremo come egli spiega il problema metafisico dell'attualizzazione del sacrificio stesso, aperto dal tempo di Germano. Ora egli sente il bisogno di spiegare come quest'offerta è veramente il corpo e sangue di Cristo:

<sup>77</sup> Ivi, 159-162.

Cos'è che ci assicura di queste cose? **Lui stesso l'ha detto:** Questo è il mio corpo, questo è il mio sangue. **Lui ha ordinato** agli apostoli e attraverso loro, a tutta la Chiesa, di fare così. Fate questo in memoria di me, ha detto. Non avrebbe potuto dare un ordine del genere se, nel contempo, non avesse messo loro a disposizione la sola virtù in grado di eseguirlo. Qual è dunque questa virtù? È lo Spirito Santo, la forza che dall'alto ha fortificato gli apostoli, secondo la parola del Signore: Voi restate nella città di Gerusalemme, finché non siate rivestiti di potenza dall'alto. **Ecco l'opera di questa divina presenza: una volta infatti disceso, lo Spirito Santo non ci ha più abbandonati, ma è rimasto con noi e lo sarà sino alla fine.** Il Salvatore l'ha inviato proprio perché dimorasse in noi per sempre: Lo Spirito di verità che il mondo non può ricevere – ha detto –, perché non lo vede e non lo conosce. Voi lo conoscete, perché egli dimora presso di voi e sarà in voi. Ed è questo medesimo Spirito che, attraverso la mano e la lingua del sacerdote, consacra i doni. **Ma il Signore non si è limitato a inviarcì lo Spirito Santo perché dimori in noi; lui stesso ha promesso di vivere con noi fino alla fine del mondo. Se il Paraclito è presente invisibilmente, in quanto privo di forma umana, il Salvatore ha invece scelto, per mezzo dei divini e santi doni eucaristici, d'essere visto e toccato, avendo assunto la nostra natura per sempre.** Questi dunque il sacerdote, quella la virtù del sacerdozio. **Il Cristo, dopo essersi offerto una volta come vittima, non ha smesso di essere sacerdote, ma anzi, vuole continuamente compiere per noi il sacrificio, in virtù del quale egli resta sempre il nostro avvocato presso Dio. Di qui il senso dell'espressione: tu sei sacerdote per sempre.**<sup>78</sup>

Il Signore stesso con le sue parole è l'assicurazione che l'offerta all'altare è Egli stesso: ha ordinato di fare questo in sua memoria e ha inviato lo Spirito Santo per essere forza con noi. Né egli e neanche lo Spirito ci hanno abbandonato. Questa forza dello Spirito che abbiamo ricevuto è quella che il sacerdote invo-

<sup>78</sup> Ivi,162-163.

ca sulle offerte. Per il Cabasilas ci sono due elementi che dimostrano come l'offerta sia Cristo stesso: 1) l'incarnazione, dunque, la visibilità del corpo del Verbo; 2) la sua promessa di non abbandonarci. Egli, dunque, è presente con noi nei doni eucaristici: essi sono Egli stesso e così è presente tra noi e in noi per sempre. Un'altra cosa da notare è l'uso da parte del Cabasilas della virtù del sacerdozio. Già al suo tempo era in corso la discussione tra i Latini e i Greci sull'epiclesi. Egli senza tono polemico, riesce a dare la sua risposta, integrata con la sua visione teologica.<sup>79</sup> Cristo si è offerto una sola volta e per sempre, però, non ha smesso mai di essere il sacerdote per eccellenza. Egli rimane il sacerdote in assoluto e per sempre. Allora Cristo, da sacerdote, rappresentato dalla virtù del sacerdozio nel celebrante, compie per noi il sacrificio e lo offre al Padre.<sup>80</sup>

Arriviamo ora alla domanda fondamentale: come poteva essere il sacrificio eucaristico identico con quello di Cristo sulla croce, se quest'ultimo si è compiuto una volta e per sempre?

**Riguardo al sacrificio propriamente detto, ecco una questione che merita d'essere esaminata.** Trattandosi non di un sacrificio figurato o di un sangue simbolico, ma di una vera immolazione, ci chiediamo: **qual è l'oggetto sacrificato?** Il pane o il corpo di Cristo? Vale a dire: i doni vengono sacrificati prima o dopo la consacrazione? Se è lo stesso pane l'oggetto sacrificato, allora ci chiediamo come ciò possa essere accaduto, poiché il mistero non consiste nel veder immolare il pane, quanto piuttosto l'agnello di Dio, colui che [con la sua morte] toglie il peccato del mondo. Ma, d'altra parte, **com'è possibile che sia proprio il corpo di Cristo ad essere sacrificato? Essendo ora incorruttibile e immortale, questo corpo non può essere immolato né percosso. Ed anche se ciò fosse possibile, occorrerebbero sia i carnefici per crocifiggerlo che tutte le altre cose necessarie a compiere quell'incruento sacrificio; sempre poi che si tratti non**

<sup>79</sup> Per altri dettagli vedi P. METSO, *Divine Presence in the Eucharistic Theology of Nicholas Cabasilas*, 113-137.

<sup>80</sup> Ivi, 138-144.

**di una mera rappresentazione, ma di un vero e proprio sacrificio. Come potrebbe tuttavia accadere questo se il Cristo risuscitato dai morti, non muore più? Alla fine dei tempi previsti egli ha sofferto una sola volta, ed è stato offerto una volta per tutte, allo scopo di togliere i peccati di molti. Se quindi ad ogni liturgia viene sacrificato, egli muore ogni volta? Che rispondere a tali questioni? Ebbene, il sacrificio non si compie né prima né dopo, ma proprio nel momento stesso della consacrazione. È così infatti che bisogna salvaguardare tutti gli insegnamenti che la nostra fede ci propone riguardo al sacrificio, senza dimenticare alcuno. Quali sono questi insegnamenti? 1) Che il sacrificio non è una semplice figura o un simbolo, ma una vera immolazione; 2) che non il pane è l'oggetto sacrificato, ma il corpo stesso di Cristo, 3) che, infine, vi è un solo e unico sacrificio dell'Agnello di Dio, compiuto una sola volta. Ed ora vediamo se la liturgia è un sacrificio reale e non una rappresentazione. Di fatto, il sacrificio dell'agnello consiste in un cambiamento del suo stato: da non-immolato esso diviene immolato. Lo stesso avviene nell'eucaristia: il pane, da semplice pane non sacrificato che era, diviene ora sacrificato, ossia diviene corpo di Cristo realmente immolato. Dunque, come per l'agnello, il cambiamento da uno stato all'altro opera veramente il sacrificio, così qui: vi è mutamento non in figura, ma nella realtà del sacrificio, una trasformazione nel corpo stesso del Signore, che viene immolato. Se ci fosse solo il pane che, restando tale, deve essere sacrificato, rimarrebbe unicamente lo stesso pane che ha ricevuto l'immolazione, e questa sarebbe poi il sacrificio. Sennonché la trasformazione è avvenuta su due cose: sul fatto che il pane non era sacrificato e sul pane stesso; da oggetto non-sacrificato il pane è divenuto oggetto sacrificato, e da semplice pane è divenuto corpo di Cristo. Ne segue, quindi, che tale immolazione, avvenuta non nel pane bensì nel corpo di Cristo (che è la sostanza presente sotto la specie del pane), è detta ed è realmente il sacrificio non del pane ma dell'Agnello di Dio.<sup>81</sup>**

<sup>81</sup> N. CABASILAS, *Commento della divina liturgia*, 183-185.

La risposta del Cabasilas è espressa tramite una serie di domande legate le une alle altre: cosa sarebbe il sacrificio: il pane o il corpo di Cristo? Se fosse il corpo di Cristo, come potrebbe essere sacrificato, sapendo che è già morto e risuscitato ed è un corpo immortale, e non è più oggetto all'incorruttibilità? Inoltre, la cosa più importante è chiedersi: come poteva essere sacrificato di nuovo Cristo ben sapendo che il suo sacrificio sulla croce avvenne una volta e per sempre? La risposta del Cabasilas è basata, come egli stesso afferma, sull'insegnamento dei Padri diviso in tre punti: 1) il sacrificio non è una semplice figura o un simbolo, ma una vera immolazione; 2) non il pane è l'oggetto sacrificato, ma il corpo stesso di Cristo, 3) vi è un solo e unico sacrificio dell'agnello di Dio, compiuto una sola volta.

La tradizione patristica precedente non ha risolto il problema: esso non venne messo in discussione e, logicamente, rimase aperto. Partendo allora da queste tre verità il nostro autore arriva al dinamismo dell'attualizzazione del sacrificio di Cristo, senza che sia considerato, ovviamente, ripetizione o semplice simbolismo: come l'agnello cambia lo stato da non immolato ad immolato per mezzo del sacrificio, così anche il pane eucaristico da semplice pane non sacrificato cambia stato per mezzo del sacrificio, e diviene il corpo sacrificato ed immolato di Cristo. Si tratta veramente, come perfettamente nota P. Metso, di un «cambiamento in funzione».<sup>82</sup> Dunque, sul pane avvengono due cambiamenti: da un lato da pane semplice si trasforma nel corpo di Cristo, dall'altro da pane non sacrificato si trasforma in corpo di Cristo già sacrificato. Dunque, nell'Eucaristia non si fa un nuovo sacrificio, ma l'offerta diviene, per mezzo dell'attualizzazione del sacrificio, il corpo di Cristo già sacrificato, immolato e risorto. In tale maniera il Cabasilas ci offre una nuova dimensione dell'attualizzazione, basata sulla fede, affermando che il pane e il vino sono veramente il corpo e il sangue di Cristo. L'Eucaristia non è un simbolismo ma veramente il sacrificio di Cristo. Allo stesso tempo non è una nuova offerta al Padre: è quella unica e

<sup>82</sup> P. METSO, *Divine Presence in the Eucharistic Theology of Nicholas Cabasilas*, 86.

medesima compiuta sulla croce. Qui s'incontra la dimensione di memoriale dell'Economia con l'attualizzazione del sacrificio, dinamismo nuovo nella comprensione dell'Eucaristia o, come lo chiama P. Metso, il «permearsi del realismo sacramentale sullo *stratum* del simbolismo liturgico».<sup>83</sup>

Il ricordo, però per il Cabasilas, come già detto, è di tutta l'Economia e non solo del sacrificio di Cristo, anche se la croce rimane il centro del sacramento eucaristico. Tale totalità della visione dell'Economia è chiara nella continuazione del suo commento:

Tutta l'economia dell'opera di Cristo, come si è visto, viene riprodotta sul pane nel corso della liturgia, come su una tavoletta di cera: noi vi vediamo simboleggiato il Cristo bambino, il Cristo condotto alla morte, crocifisso e trapassato dalla lancia; poi assistiamo alla trasmutazione del pane in questo corpo santissimo che ha realmente sopportato tali sofferenze, che è risorto, asceso al cielo e assiso alla destra del Padre. Bisognava che il compimento di questi misteri fosse significato dopo tutto il resto, affinché la celebrazione del rito sacro fosse completa, venendo così ad aggiungersi all'insieme dell'economia redentrice l'effetto definitivo. Qual è infatti lo scopo delle sofferenze di Cristo, dei suoi insegnamenti e delle sue azioni? Se lo si considera in rapporto a noi esso non è altro che la discesa dello Spirito Santo sulla Chiesa. Ecco perché era necessario che anche tale discesa, dopo gli altri misteri, fosse rappresentata. E ciò, appunto, avviene versando dell'acqua calda nelle sacre specie.<sup>84</sup>

Quale sarebbe l'effetto della comunione dei fedeli? Perché devono mangiare e bere il corpo e il sangue del Signore? Il Cabasilas risponde a questa domanda sulla linea della filosofia umanistica:<sup>85</sup> così come il cibo serve per la vita dell'essere umano, l'Eucaristia serve per la vita del credente in Cristo, però, con una differenza essenziale:

<sup>83</sup> Ivi, 89.

<sup>84</sup> N. CABASILAS, *Commento della divina liturgia*, 204.

<sup>85</sup> Sull'influsso dell'umanismo nel pensiero del Cabasilas vedi M. DORDEVIC, N. CABASILAS, *Ein Weg zu einer Synthese der Traditionen*, 27-30, 45-72.



**I santi misteri, in effetti, sono il corpo e il sangue di Cristo, che per la Chiesa è vero nutrimento e vera bevanda.** Partecipandovi, non è la Chiesa che li trasforma in quel corpo umano – come noi facciamo con gli alimenti quotidiani –, ma è essa stessa che viene trasformata in questi doni, come l'elemento superiore e divino prevale su quello terreno. Il ferro, messo a contatto con il fuoco, diviene esso stesso fuoco e non dà a questo la proprietà di diventare ferro; quindi, come il ferro incandescente non è più tale ma fuoco, essendo le sue proprietà scomparse sotto l'azione di questo, **così, se si potesse vedere la Chiesa di Cristo, in quanto a lui unita e compartecipe della sua divina carne, non si vedrebbe nient'altro che il corpo del Salvatore.** È per questa ragione che san Paolo scrive ai Corinzi: Ora voi siete corpo di Cristo e sue membra, ciascuno per la sua parte. Se ha chiamato il Cristo capo e noi membra non è stato per esprimere la sua tenera sollecitudine per noi e il suo ruolo d'educatore, ovvero la nostra soggezione nei suoi confronti, come quando, con enfasi, ci definiamo una cosa sola con parenti o amici. No, **egli ha invece voluto dimostrare che, d'ora in avanti, i fedeli, mediante i doni divini, vivono la vita in Cristo e che realmente dipendono da questo divino Capo che sono rivestiti di questo santissimo Corpo.**<sup>86</sup>

L'Eucaristia, dunque, secondo il Cabasilas, è il nutrimento della Chiesa, suo cibo e sua bevanda, ed essendo Cristo stesso, comunicandoLo si effettua l'unione con Lui. Così essa è il suo corpo, i fedeli sono sue membra ed Egli è la testa. Questo passaggio è, infatti, il centro della sua teologia sacramentale e, soprattutto, eucaristica, presentata nella sua opera la «Vita in Cristo», di cui alcuni brani analizziamo subito per capirla meglio.

<sup>86</sup> N. CABASILAS, *Commento della divina liturgia*, 206-207.

*La vita in Cristo*<sup>87</sup>

Il primo punto che prendiamo in considerazione è il tema appena visto sopra, ossia, l'Eucaristia come mensa e nutrimento del credente e la sua unione con Cristo:

Infatti alla **mensa** è legata la promessa di fare **abitare noi nel Cristo e il Cristo in noi**: egli rimane in me e io in lui. Ma quando il Cristo dimora in noi, di che mancheremo ancora? Quale bene potrebbe sfuggirci? **Così perfetto è il mistero della comunione a preferenza di ogni altro sacramento**, che conduce all'apice di tutti i beni: qui è l'ultimo termine di ogni umano desiderio, in esso seguiamo Dio e Dio si congiunge a noi con l'unione più perfetta; quale **unione infatti potrebbe essere più assoluta di questa**, per cui diventiamo un solo Spirito con Dio?<sup>88</sup>

L'Eucaristia è il sacramento più perfetto,<sup>89</sup> esso permette l'unione con Cristo. ComunicandoLo Egli abita in noi e noi in Lui. È chiaro come il Cabasilas sta parlando del medesimo tema degli esicasti, però, approcciandolo da un punto di vista sacramentale. Così il credente semplice comprende il tema dell'unione con Cristo più di quanto poteva comprenderlo con i termini e le espressioni che gli esicasti usavano.<sup>90</sup>

<sup>87</sup> Seguiamo la traduzione italiana fatta da Umberto Neri e Maria Gallo, dopo aver controllato anche l'originale greco: N. CABASILAS, *La vita in Cristo*, Introduzione, traduzione e commento a cura di U. NERI e M. GALLO, Roma 1994.

<sup>88</sup> N. CABASILAS, *La vita in Cristo*, 185-186.

<sup>89</sup> «Così perfetto il mistero della comunione, a preferenza di ogni sacramento, che conduce all'apice di tutti i beni...» (N. CABASILAS, *La vita in Cristo*, 187-188).

<sup>90</sup> Al riguardo vedi anche il seguente testo del Cabasilas dove il suo pensiero è molto chiaro: «Come le membra vivono in virtù della testa e del cuore, così chi mangia me, dice il Signore, anch'egli vivrà in virtù di me. Vive certo anche per effetto del cibo, ma ben altra è la natura del sacramento. Il cibo, non essendo vivente, per sé non può immettere in noi la vita; ma, in quanto sostiene la vita già presente nel corpo, è ritenuto causa di vita per quelli che lo prendono. Invece il pane di vita, lui stesso è vivente e per lui veramente vivono coloro ai

Certo, fra i sacri misteri, uno in particolare **scioglie da ogni condanna presso Dio giudice** coloro che si pentono dei propri peccati e si accusano ai sacerdoti, tuttavia nemmeno la confessione avrebbe efficacia se non si partecipasse al sacro convito. Perciò siamo battezzati una sola volta, ma ci accostiamo alla mensa molte volte: essendo uomini, ci accade ogni giorno di offendere Dio e, **quando cerchiamo di cancellare la colpa, è necessario convertirci, faticare, trionfare del peccato, eppure tutto questo non potrà agire contro il peccato se non vi si aggiunge l'eucaristia, unico farmaco per i mali umani.**<sup>91</sup>

Il secondo effetto dell'Eucaristia è il suo potere di sciogliere i peccati. Il nostro autore non nega che il credente debba praticare una certa ascesi per mostrare la penitenza e la volontà di cancellare il peccato. Ma l'Eucaristia, essendo un sacramento realizzato in maniera continua, è la garanzia più perfetta del perdono dei peccati. Dietro tale pensiero possiamo notare la volontà di incoraggiare il credente a partecipare alla mensa divina più spesso, un problema che dal IV e V secolo i padri cercano di trattare e risolvere. Qui, dunque, osserviamo il tentativo del Cabasilas.<sup>92</sup>

L'Eucaristia, inoltre, garantisce la figliolanza divina, la nostra adozione da parte del Padre eterno, e per questo essa deve essere effettuata continuamente:<sup>93</sup>

quali si comunica. Sicché, mentre il nutrimento si trasforma in chi l'ha mangiato, e il pesce o il pane o qualunque altro cibo diventano sangue dell'uomo, qui accadde tutto il contrario. È il pane di vita che muove chi se ne nutre, lo trasforma e se lo assimila; siamo noi ad essere mossi da lui e a vivere della vita che è in lui, grazie alla sua funzione di testa e di cuore. Il Salvatore stesso, per rivelare che non alimenta in noi la vita al modo dei cibi, ma che, possedendola in sé, la ispira in noi, come il cuore o la testa la danno alle membra, dice di essere il pane vivo e aggiunge *Chi mangia me anch'egli vivrà in virtù di me*» (N. CABASILAS, *La vita in Cristo*, 203-204). Per altro su questo elemento, il rapporto tra il Cabasilas e la dottrina esicasta vedi M. LOT-BORODINE, «Nicolas Cabasilas et le Palamisme».

<sup>91</sup> N. CABASILAS, *La vita in Cristo*, 195-196.

<sup>92</sup> Vedi anche M. LOT-BORODINE, «L'Eucharistie chez Nicolas Cabasilas», 130-131.

<sup>93</sup> Nel testo seguente possiamo vedere anche come il nostro autore lega il tema della figliolanza con quello del perdono dei peccati: «Il Cristo libera gli

Perciò comunichiamo alla sua carne ed al suo sangue: i figli hanno comunione di carne e di sangue. Come lui, per divenire nostro padre e poter dire quella parola: Ecco, io e i figli che Dio mi ha dato, ha assunto la nostra carne e il nostro sangue; così anche noi, **per essere suoi figli, dobbiamo partecipare della sua carne e del suo sangue.** In tal modo per effetto del sacramento non solo diventiamo sue membra, ma anche suoi figli; sì da servire a lui assoggettandoci spontaneamente e con volontà libera in quanto figli, ma anche con esattezza in quanto membra. **Infatti il culto di Dio è così ammirevole e al di sopra della natura da richiedere l'una e l'altra immagine: quella dei figli e quella delle membra, non essendo sufficiente una sola a far conoscere la realtà.**<sup>94</sup>

Nel pensiero del Cabasilas vediamo un ritorno all'immagine dell'Eucaristia come identità ecclesiale della comunità cristiana. Essa ci fa membra del corpo di Cristo, ma allo stesso tempo realizza la nostra adozione.<sup>95</sup> Egli riesce così ad integrare due temi:

schiavi e li rende figli di Dio perché, essendo lui stesso figlio e libero da ogni peccato, li fa partecipi del suo corpo, del suo sangue, del suo Spirito e di tutto ciò che è suo. In questo modo ricrea, libera, deifica, col nostro essere fondendo se stesso: sano, libero e veramente Dio. Così il sacro convito fa del Cristo, che è la vera giustizia, un bene nostro, più di quanto non siano nostri gli stessi beni di natura; sicché ci gloriamo di ciò che è suo, ci compiacciamo delle sue imprese come se fossero nostre e infine da esse prendiamo il nome, se custodiamo la comunione con lui. In una parola, se qualcuno è veramente santo e giusto e gli è attribuito qualche titolo glorioso, prende il suo nome dai doni ricevuto dal Cristo: in Dio si glorierà l'anima mia e in lui saranno benedette tutte le genti» (N. CABASILAS, *La vita in Cristo*, 225). Vedi anche in riguardo P. METSO, *Divine Presence in the Eucharistic Theology of Nicholas Cabasilas*, 187-188.

<sup>94</sup> N. CABASILAS, *La vita in Cristo*, 206.

<sup>95</sup> Vedi anche il seguente passo illustrativo: «Questo appunto è il gran bene della gloriosa adozione filiale. Essa non consiste in un puro suono verbale, come le adozioni umane, e non si limita a conferire l'onore del nome. Tra noi, i genitori adottivi trasmettono ai figli solo il nome e solo per il nome il padre è ufficialmente loro padre: non ci sono né nascita né doglie. Al contrario qui si tratta di vera nascita e di vera comunione con l'Unigenito, non solo nel nome, ma nella realtà: comunione di sangue, di corpo, di vita. Quando il Padre stesso riconosce in noi le membra dell'Unigenito e scopre sui nostri volti l'effigie del Figlio, che ci può essere di più? Poiché li ha predestinati ad essere conformi

l'Eucaristia come corpo di Cristo-Chiesa e la teologia esicasta. Infatti, il primo tema era quasi dimenticato nella tradizione precedente ed egli ne fa un piccolo accenno.

Dopo aver analizzato il pensiero eucaristico del Cabasilas, potremmo quasi pensare che la dimensione escatologica venga svalutata e non considerata per niente. Abbiamo già detto e notato che egli usa il pensiero dello Ps. Dionigi e di Massimo il Confessore e lo integra nella mistagogia, introdotta da Germano, col ricordo e l'attualizzazione dell'Economia salvifica, il cui centro è il sacrificio della croce. Non abbiamo, però, osservato una traccia forte dell'aspetto escatologico, ossia della mensa celeste. Nel seguente brano possiamo vedere come il nostro autore applica alla sua teologia eucaristica un dinamismo escatologico integrato nella propria linea d'interpretazione:

Da una mensa passeranno **a un'altra mensa**: da questa ancora coperta di veli a quella svelata, dal pane al cadavere. Infatti, ora il Cristo è pane per i suoi che ancora vivono la vita umana, e pasqua per essi che di qui camminano verso **la città che è nei cieli**; ma quando rinnoveranno le loro forze e prenderanno ali come aquile secondo il detto dell'ammirabile Isaia, allora riposeranno su quel cadavere libero da veli. È ciò che rivela il beato Giovanni, dicendo: Lo vedremo come egli è. Il Cristo non è più pane per essi, perché è finita la vita nella carne, non è più pasqua, perché non hanno più qui la loro dimora; porta invece molti segni del cadavere: le mani hanno le stigmate, i piedi i fori dei chiodi, il costato porta ancora l'impronta della lancia. **Il convito presente conduce a quel cadavere: senza questo è impossibile ottenere quello, non meno di quanto sia impossibile a chi è privo di occhi avere esperienza della luce.** Se coloro che prendono parte a questo convito non avessero in sé la vita, come potrebbero, membra morte, appartenere a un capo immortale? **Unica infatti è la potenza della**

all'immagine del Figlio suo», N. CABASILAS, *La vita in Cristo*, 207; vedi anche P. METSO, *Divine Presence in the Eucharistic Theology of Nicholas Cabasilas*, 157-170.

**mensa, uno solo colui che imbandisce il convito nell'uno e nell'altro mondo: lui solo ora è il talamo, ora la preparazione al talamo, ora infine lo sposo.** Dunque coloro che muoiono senza questi doni non avranno alcuna parte alla vita; mentre chi ha ricevuto la grazia e l'ha custodita, entra nel gaudio del suo Signore, entra con lo sposo nella sala nuziale e gode delle nuove delizie del convito: non come se le incontrasse allora per la prima volta, ma allora gustando in modo più puro, alla presenza svelata del Cristo, quel che già portava con sé al suo giungere. Questo è il senso di quelle parole: **il regno dei cieli è dentro di noi.**<sup>96</sup>

L'escatologia si manifesta nel poter affermare da ora che «il regno dei cieli è dentro di noi». Partecipando alla mensa del Signore da ora, ed effettuando il primo passo dell'unione con Lui, si garantisce l'unione perfetta nel regno che verrà. È, impossibile, secondo il Cabasilas, partecipare alla mensa celeste senza aver partecipato a quella terrestre. La partecipazione attuale è una preparazione al talamo nuziale, dice chiaramente, nel quale la festa nuziale finale con lo sposo Cristo avrà luogo.<sup>97</sup>

Concludendo il pensiero del Cabasilas, possiamo dire che la sua interpretazione dell'Eucaristia funziona come perfezionamento di quella introdotta da Germano sul sacrificio, nel tentativo, allo stesso tempo, di risolvere le domande lasciate aperte da lui. L'Eucaristia è un ricordo di tutta l'Economia salvifica il cui

<sup>96</sup> N. CABASILAS, *La vita in Cristo*, 237-238.

<sup>97</sup> Sull'immagine dello sposo come espressione cristologica con dimensione escatologica vedi, B. EBEID, «Il simbolo sponsale come ponte tra le tradizioni greca e siriana. Un approccio patristico-liturgico», parte prima in *Liturgia Sacra* 22 (2016), 25-42; parte seconda in *Liturgia Sacra* 22 (2016), 431-454; sulla partecipazione ai sacramenti come premessa alla partecipazione escatologica al regno vedi P. METSO, *Divine Presence in the Eucharistic Theology of Nicholas Cabasilas*, 147-157; in 157-170 lo studioso analizza l'immagine dello sposo in Cabasilas mentre in 170-186 si vede la dottrina del Cabasilas sull'unione con Cristo, mistica e sacramentale. Vedi anche l'opinione di Myrrha Lot-Borodine sulla dimensione escatologica della dottrina del Cabasilas sul matrimonio spirituale con lo Sposo-Cristo, M. LOT-BORODINE, «L'Eucharistie chez Nicolas Cabasilas», 133-134.

centro è la croce; essa però, non è una semplice memoria, è anche un'attualizzazione del sacrificio di Cristo, perché in essa l'offerta diviene il corpo di Cristo già sacrificato, morto e risorto, e così diventiamo con Lui un'offerta immolata. Nella sua teologia eucaristica egli aggiunge una dimensione proveniente dal contesto nel quale ha vissuto, ossia la teologia esicasta espressa con espressioni semplici per l'influsso della filosofia umanistica del periodo. L'Eucaristia è l'unione con Cristo, per essa diventiamo suo corpo e così ci viene garantita la figliolanza divina, avendo ricevuto il perdono dei peccati. Tutto questo entra anche nella sua dimensione escatologica: l'Eucaristia è anche una preparazione per la mensa celeste, una prefigurazione della festa nuziale, il matrimonio spirituale con lo Sposo-Cristo nel suo regno.

### 3. *Simeone di Tessalonica* (†1429)

Nacque probabilmente a Costantinopoli, probabilmente tra gli anni 1381-1387. Dalle sue opere si evince chiaramente che ricevette una buona educazione teologica, ma non tanto filosofica classica e scientifica. Quasi nessuna informazione possediamo sulla sua famiglia e sulle sue origini. Si sa che divenne monaco da giovane, che fu eletto arcivescovo di Tessalonica e che prese questo incarico tra gli anni 1416-1417. Nelle sue opere egli parlava sempre delle sue malattie e della debolezza del suo corpo, ciò è del tutto congruente con il fatto che morì giovane nel 1429.<sup>98</sup>

È chiaro che egli visse a Costantinopoli e poi a Tessalonica dopo la fine dell'occupazione latina in queste zone. Infatti, ancora non era passato un secolo da tale evento. Questo spiega il pensiero polemico di Simeone verso i Latini, cosa che vedremo nella nostra analisi. Tra Roma e Costantinopoli, dunque, si era già verificato lo scisma, ma i due mondi erano ancora in dialogo. All'epoca, inoltre, il pericolo degli ottomani era evidente. Infatti,

<sup>98</sup> Cf. S. HAWEKS-TEEPLS, «Introduction» in Symeon of Thessalonika, *The Liturgical Commentaries*, Forword by R. TAFT, Introduction, Translation and Commentary by S. HAWEKS-TEEPLS, Toronto 2011, 15-67, qui 18-23.

Tessalonica, quando Simeone era suo arcivescovo, venne minacciata dall'occupazione ottomana. I Veneziani proposero il loro aiuto militare, ma Simeone era contro l'idea di rivolgersi all'Occidente latino per chiedere aiuto, così lo vediamo decidere di andare nella Capitale dell'impero bizantino per chiedere aiuto militare all'imperatore stesso.

Il suo viaggio cominciò quando gli ottomani erano già vicini e circolavano in città. Durante il viaggio egli si fermò sul monte Athos e là i monaci lo convinsero a tornare e a stare con il suo gregge durante quel periodo difficile. Tornato a Tessalonica, Simeone notò la volontà degli abitanti di accettare la proposta dei Veneziani. Così, sicuramente costretto, accettò tale proposta e iniziarono le negoziazioni. Alla fine Tessalonica si sottomise alla dominazione veneziana per sei anni, durante i quali Simeone scrisse il suo dialogo lungo contro i Latini. Sei mesi prima che la città cadesse in mano ottomano-turca, a Settembre del 1429, l'arcivescovo della città morì.

Secondo R. Taft e altri studiosi, con Simeone e con la sua interpretazione liturgica, chiamata da S. Hawkes-Teeples iconica,<sup>99</sup> si torna maggiormente alla tradizione alessandrina, quella dello Ps. Dionigi e di Massimo il Confessore.<sup>100</sup> Il motivo di tale ritorno si spiega col fatto che egli è stato un esicasta palamita, dunque il suo pensiero teologico generale è stato quello alessandrino allegorico-escatologico.<sup>101</sup> Da questo punto di vista il suo pensiero antilatino è comprensibile.<sup>102</sup> Ciò non implica la sua ignoranza dell'opera del Cabasilas o di Germano.<sup>103</sup> Nonostante il suo ritorno alla linea dello Ps. Dionigi che segue in maniera interessante,<sup>104</sup> secondo noi, il centro della sua interpretazione e il peso teo-

<sup>99</sup> Cf. S. HAWKES-TEEPLS, «Introduction», 25.

<sup>100</sup> Ivi, 47-51.

<sup>101</sup> Ivi, 31.

<sup>102</sup> Sulla sua dottrina antilatina, ivi, 39-43.

<sup>103</sup> Sulle fonti usate da lui ed altro, ivi 31-39.

<sup>104</sup> Sulla sua dottrina eucaristica vedi S. HAWKES-TEEPLS, «Introduction», 43-47; si possono anche leggere le opere classiche, R. BORNERT, *Les commentaires byzantins*; H.-J. SCHULZ, *Die byzantinische Liturgie*.



logico della sua visione sull'Eucaristia rimane quello introdotto da Germano di Costantinopoli e perfezionato dal Cabasilas, ossia il sacrificio di Cristo sulla croce. Attraverso, dunque, la nostra analisi di alcuni brani dalle due sue opere mistagogiche, «La spiegazione del divino tempio» (Ἑρμηνεία περὶ τοῦ θεοῦ ναοῦ) e «Sulla sacra liturgia» (Περὶ τῆς ἱερᾶς λειτουργίας),<sup>105</sup> si evincerà chiaramente questa nostra ipotesi.

Una delle questioni che avevano ancora bisogno di essere approfondite e studiate bene è il rapporto tra il vedere nell'Eucaristia un ricordo dell'Economia, come tutta la vita terrestre di Cristo, e il realizzare per essa un'attualizzazione del suo sacrificio sulla croce. Abbiamo osservato in Cabasilas come la *prothesis* sia stata considerata un simbolo dell'incarnazione, e come nel resto della divina liturgia egli abbia visto un vero ricordo di tutta l'Economia di Cristo, senza dare una forte dimensione escatologica. Ora osserviamo l'approccio di Simeone a tale questione. Egli non poteva ignorare l'esistenza di tutta la tradizione precedente con il suo approccio storico-simbolico, ma doveva, allo stesso tempo, integrare in esso un'interpretazione allegorico-escatologica, frutto del suo ritorno alla tradizione dello Ps. Dionigi e di Massimo il Confessore.

L'offerta, *in primis*, rimane considerata in relazione alla cena del Signore dove i misteri sono stati affidati alla Chiesa:

For, while the **divine icons are holy as images of real persons, the gifts are holy as things offered to God and presented to become the body and blood of Christ**. If, then, we should attribute honor and reverence to sacred icons, so much more should we [do so] to the offered gifts themselves which are **antitypes**...<sup>106</sup>

<sup>105</sup> Le due opere mistagogiche sono pubblicate nell'originale Greco con traduzione inglese, che seguiamo qui, in SYMEON OF THESSALONIKA, *The Liturgical Commentaries*, Forword by R. TAFT, Introduction, Translation and Commentary by S. HAWEKS-TEEPLS, Toronto 2011. Nelle seguenti note mettiamo il numero della pagine con la lettera N per indicare l'opera «La spiegazione del divino tempio», mentre con la lettera L indichiamo l'opera «Sulla sacra liturgia».

<sup>106</sup> SYMEON OF THESSALONIKA, *The Liturgical Commentaries*, N 131.

Comparare i doni eucaristici alle immagini sacre è di grande importanza. Esse, già dal momento della preparazione dell'*oblata*, sono immagini e antitipi del corpo e del sangue di Cristo. Anche in Simeone, la cena del Signore è in stretta relazione con il suo sacrificio sulla croce, e già è simboleggiata nel rito della *prothesis*:

**Then he pierces the bread on the right with lance, typifying and doing [the bread] all these things had happened to saving body of the Savior.** And immediately blessing the wine and water, he pours them into the chalice, saying first as pierces, «**One of the soldiers pierced His side with a lance**», then, as he pours the wine with the water, «**And immediately blood and water came out**», and the rest, witnessing that he is carrying out the **sacrifice and sacred-service of Christ**, and **typifies what He suffered for us, carrying His commemoration, as He handed down.**<sup>107</sup>

Prendere con la lancia una parte del pane dell'offerta, secondo il nostro autore, è un *tipo* di ciò che il soldato fece a Cristo sulla croce quando gli colpì il fianco con la lancia e, secondo il vangelo di Giovanni (Gv 19,34), uscirono sangue e acqua. Infatti, il vino e l'acqua per Simeone sono i *tipi* del sangue e dell'acqua fluiti dal costato di Cristo. In tale maniera, le materie dell'offerta, cioè il pane e il vino, realizzano il ricordo dei misteri tramandati agli apostoli nell'ultima cena, mentre il modo con il quale essa viene preparata simboleggia le sofferenze di Cristo sulla croce. Ma le sofferenze non potevano essere vere e reali se il Verbo non avesse assunto una carne vera. Qui, infatti, si trova il rapporto dell'offerta con l'incarnazione: l'una non si comprende senza l'altra. Questo, inoltre, è un elemento fondamentale nella teologia orientale che vede sempre il mistero di Cristo come unità:

<sup>107</sup> Ivi, L 187.

For the **typify** both the **incarnation and the death**. For He was incarnate for the reason: in **order that He might be slain for us**. But the *prothesis* also offers the **figure of the cave and manger**. The chalice typifies that one in which the Savior offered His blood in the sacred-service.<sup>108</sup>

L'offerta è un *tipo* della morte e dell'incarnazione. E con ciò, il rito della *prothesis* raffigura la grotta della nascita del Signore e del presepio, dove è stato posto il bimbo divino. Il calice raffigura quello dell'ultima cena, dove il Signore ha offerto il suo sangue. È chiaro che per il nostro autore l'offerta eucaristica non poteva simboleggiare soltanto l'incarnazione del Verbo, in quanto per lui le due dimensioni simboliche vanno sempre insieme:

When the **divine gifts** have set on the sacred altar, **they are covered** 1) because **Jesus was not recognized by all from the beginning**, and 2) because, **though incarnate**, He did not thereby give up **the hidden quality of His divinity or His foreknowledge**, but is **always incomprehensible and infinite, and is known only insofar as He reveals Himself**.<sup>109</sup>

Therefore first in honor of the Savior, **incensing the asterisk**, he places it over the bread, adding, **«And behold the star, having come, stood over where the child was»**, showing in symbols what was accomplished at the birth, since we have said that **the *prothesis* is a figure of the cave and manger**. Then having taken **the veil of the diskos**, signifying with the other veils **the swaddling clothes**, he says the psalm verses which represent the becoming human of the Word: «The Lord reigned, He clothes Himself in dignity», and what follows. And [taking] **the veil for either one chalice or several**, words likewise **representing the incarnation of the Lord**: «His virtue covered the heavens and the

<sup>108</sup> Ivi, L 185.

<sup>109</sup> Ivi, N 131.

earth is filled with His intelligence». It is Jesus Christ as God who covers the heavens by His virtues. And the earth is full of His intelligence, that is, His knowledge. **For when He became incarnate, all the earth recognized Him with the Father and the Spirit...** Then finally, having incensed it, the priest puts on the **aer**, which indeed signifies both **the firmament in which was star and also the shroud**, for this reason it often bears in procession Jesus dead and embalmed, and it called «*epitaphios*».<sup>110</sup>

In queste due citazioni vediamo che Simeone sta commentando l'azione del sacerdote che incensa le offerte e le copre con i veli.<sup>111</sup> Le offerte sono coperte perché la divinità è stata coperta dall'umanità e così il Verbo non è stato riconosciuto, e allo stesso tempo dimostrano che la divinità è sempre incomprensibile e infinita. In rapporto alla nascita di Cristo Simeone vede nella stella che si metteva sul disco per coprirlo con il proprio velo, una figura della stella che guidò i magi a Betlemme. I veli simboleggiano i vestiti con i quali era avvolto il neonato Gesù. Il legame di tale interpretazione e analisi iconica con la passione si trova, secondo Simeone, nel terzo velo con il quale si coprono il disco e il calice insieme, chiamato *aero*. Esso, infatti, simboleggia i panni funebri con i quali era coperto il Cristo. Si evince, dunque, con chiarezza che l'approccio di Simeone è fortemente allegorico, senza, però, perdere l'aspetto storico.

Ci chiediamo ora come potevano essere legate queste due dimensioni simboliche: il ritorno al tema dell'incarnazione, centro della mistagogia alessandrina, e la centralità dell'offerta di Cristo sulla croce introdotta da Germano. Da tener presente che quando si parla del sacrificio durante la *prothesis* esso non è ancora compiuto, perché la vera attualizzazione del sacrificio pas-

<sup>110</sup> Ivi, L 233, 235.

<sup>111</sup> Per uno studio sullo sviluppo della liturgia bizantina al tempo di Simeone vedi S. HAWKS-TEEPLES, «Historical Analysis of the Byzantine Divine Liturgy in the Commentaries of St. Symeon of Thessalonica» in *Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata*, III serie 9 (2012), 73-151.

quale di Cristo si realizza durante la consacrazione. Simeone per risolvere questo tema complicato prende in prestito un elemento dalla mistagogia di Germano, ossia, che le offerte simboleggiano le profezie dell'AT sulla crocefissione del Cristo. Anche questo elemento di Germano è sotteso allo sviluppo delle preghiere lette sulle offerte, mediante l'inserimento in esse delle profezie sulla passione. Da questo punto di vista il rapporto tra Simeone e Germano, se non è stato diretto, potrebbe essere stato indiretto.<sup>112</sup> La cosa originale in Simeone è la sua elaborazione di tale elemento nella sua doppia dimensione simbolica:

This teaches purely the mystery to its very end, as if on a tablet. Because having been **prophesied as a lamb, He came from above the heavens and was born according to the flesh in a cave and [lay] in a manger. And the events of the passion were immediately prefigured in Him in His birth.** For a star stood above Him, showing Him to the Magi; and Herod was pursuing. And Symeon, receiving Him in his hands, proclaimed Him to be a sign that is opposed, and that a sword would pierce His Mother's soul. **For this reason the events of the passion are also confirmed in this way.**<sup>113</sup>

Allora le profezie erano riguardanti le passioni, e per questo l'offerta, anche se non è consacrata, raffigura il sacrificio della croce. Essa, però, è un ricordo dell'Economia di Cristo iniziata con la sua incarnazione. Così essa divenne simbolo dell'assunzione della carne per mezzo della quale le profezie sono state realizzate. E poiché il mistero di Cristo per la teologia orientale è sempre visto come unico mistero nella sua totalità, dove la nascita non è separata dalla morte né dalla resurrezione di Cristo, Simeone afferma che gli eventi della passione sono prefigurati in Lui e nella sua nascita. Qui, infatti, si trova un'altra giustificazione della doppia dimensione simbolica. Ancora però, non abbia-

<sup>112</sup> Cf. G. KESELOPOULOS, *H Πρόθεση*, 465-466; S. HAWKS-TEEPLES, «Historical Analysis», 84-96.

<sup>113</sup> SYMEON OF THESSALONIKA, *The Liturgical Commentaries*, L 235.

mo visto nessun accenno al dinamismo escatologico. Esso tuttavia non è per niente svalutato dal nostro autore, anzi è presente e in maniera forte:

For even if [the gifts] have not been consecrated yet, **they have been offered** to God in the prothesis, when the priest offered a prayer at that point and **asked that they be received on the altar on high**. So, although they are not yet consecrated, they have been prepared for the consecration and offerings to God and **antitypes of the Lord's body and blood...**<sup>114</sup>

Le offerte sono presentate a Dio già nella preparazione del rito. In tale rito si chiede a Dio di accettarle sul suo altare celeste. Simeone, vede in tale preghiera una dimensione escatologica che inizia da ora. Le offerte simboleggiano i misteri ricevuti da Cristo nell'ultima cena (Economia); esse stanno per diventare suo corpo e suo sangue (attualizzazione), e già da ora sono presentate a Dio per essere accettate sull'altare celeste (escatologia). Torneremo più avanti sulla dimensione escatologica di Simeone, risultato dell'influsso che egli ebbe dalla tradizione alessandrina, per dimostrare che la sua escatologia è più legata all'allegoria e non all'Economia come nel caso della tradizione antiochena presente fortemente in Germano e in Cabasilas.

Ciò che vogliamo osservare ora è il rapporto tra il dogma dell'incarnazione (dottrina-ortodossia), la crocefissione-sacrificio (economia-soteriologia) e l'ultima cena (ricordo dell'Economia) con la validità dell'Eucaristia (attualizzazione-salvezza). Simeone affronta questo tema quando discute con i Latini sul tipo del pane eucaristico: azzimo o *enzima*. Prima di leggere questi brani vogliamo rilevare che non faremo un'analisi delle sue argomentazioni – delle sue ragioni o meno contro i Latini – ma ciò che ci interessa è vedere come la sua teologia eucaristica sia stata la base delle sue argomentazioni:

<sup>114</sup> Ivi, N 129.

And the **bread is leavened**, because it is in a sense living on account of the leaven, and it is **truly complete**, for it witnesses **that the human nature which the Word of God assumed for us was fully complete**.<sup>115</sup>

In primo luogo, dunque, il pane eucaristico è il corpo di Cristo, e per questo simboleggia per Simeone la realtà dell'incarnazione. La natura umana di Cristo, che il pane simboleggia, era perfetta, e allora perfetto e completo dovrebbe essere il pane. Risulta allora per il nostro autore che l'*enzima* è un pane completo mentre quello azzimo è imperfetto.

But the Latins say that the roundness signifies both the being without beginning and the being without end of the humanity. And what do we, the Orthodox, say reflecting on this? It is not the qualities of God that we are dealing with now. **The mystery of the incarnation and the passion are being proclaimed here**, as well as matters regarding **[His] becoming human and the crucifixion, which are being typified**.<sup>116</sup>

Contro i Latini, Simeone, pone l'accento sul fatto che l'offerta non è un simbolo della natura divina di Cristo, ma solo della sua natura umana, ossia del suo corpo e sangue. Dunque, partendo dalla doppia dimensione simbolica che applica all'offerta e alla sua preparazione, egli afferma che con essa si proclamano l'incarnazione del Cristo e la sua passione. Il pane eucaristico è un tipo della natura umana e non di quella divina come pretendono, secondo sempre l'arcivescovo di Tessalonica, i Latini. Egli in più difende la sua dottrina polemico-apologetica con delle citazioni evangeliche. Il fatto che queste citazioni provengano dal contesto dell'ultima cena ci fa capire che essa come evento storico ha un posto importante nel suo pensiero, interpretata però come la nuova pasqua in cui l'agnello è Cristo. Ossia interpretata, come nel caso di Germano e del Cabasilas, sotto il prisma del sacrificio sulla croce:

<sup>115</sup> Ivi, L 187.

<sup>116</sup> Ivi, L 189,191.

And the Gospel witnesses to this, teaching that it was not the day [of the feast] of the unleavened bread when **Christ offered himself in the sacred-service, but it was before [the feast of] the unleavened bread.** It says. «Before the feast of the Pascha, Jesus knowing...» and He handed on the sacrifice when He also completed the washing [of the apostles' feet]. And these things occurred before the Jewish Pascha. See what it says on the day of passion. «And they did not go into the praetorium, so that they might not be contaminated, but might eat the Pascha». And again at the crucifixion it says, «Since it was the day of preparation..., for that day of the Sabbath was a great day». And about this the Gospel again says, «He took bread». And does not add «unleavened bread». Also what the Lord said: «I have earnestly desired to eat this Pascha with you before I suffer», teaches this quite clearly. For He was not desiring to partake of the Jewish Pascha, which He had often performed. But He came putting an end to the shadow.<sup>117</sup>

Besides, even if He performed the Pascha of the Jewish law, He had done it earlier, and later He handed on His own Pascha. And He desired to pass this on before He suffered, so that He would remain with us, so that it would truly be as He said: «The one who eats my flesh and who drinks my blood ... remains in me, and I remain in him». Therefore He was not fulfilling all the Jewish law's requirements at that supper, but He was having not only roasted meat, but also a dish in which Judas dipped. Because it was not yet the time for the Pascha of the Jewish, He did not perform only the Jewish Pascha then, but especially His own, about which He also said «Do this in memory», and «My flesh is truly food, and my blood is truly drink». And that the old usage has ceased, He witnesses once again, saying, «The laws and the prophets until John». **So, it is true that He did not give and was not content then with the Pascha of the Jews, that of an unreasoning lamb and of animal blood, but**

<sup>117</sup> Ivi, L 197, 199.



**He desired to hand on to His disciples His own Pascha, and He handed on to them the very thing which He did then once, and commanded to be done forever.<sup>118</sup>**

Senza entrare nell'ermeneutica dei versetti evangelici e della loro funzione nel pensiero di Simeone, notiamo che la base della sua argomentazione è il racconto di Giovanni nel quale sono integrati alcuni dettagli dei sinottici. Lo scopo dell'autore è di mostrare che l'ultima cena del Signore non è stata quella della pasqua ebraica, e quindi il pane utilizzato non è stato azzimo. Una seconda conseguenza di tale considerazione riguarda la stessa natura della cena del Signore. Per Simeone, come lo è anche per la tradizione della teologia ortodossa,<sup>119</sup> questa cena non è stata quella della pasqua ebraica. Così l'arcivescovo di Tessalonica poteva sostenere che Cristo e i discepoli non hanno mangiato l'agnello pasquale, che si mangia nella cena pasquale secondo la legge mosaica come sacrificio animale di sangue. In tal modo, Cristo poteva realizzare il suo desiderio: fondare la sua pasqua, una pasqua nuova, in cui l'agnello è Egli stesso. Per Simeone, solo con tale condizione, i misteri affidati ai discepoli nell'ultima cena e il comando di Cristo di ripeterli in memoria di Lui sono comprensibili; essi prendono il posto della pasqua ebraica. La Chiesa facendo memoria di questa nuova pasqua durante il raduno eucaristico attualizza il sacrificio di Cristo compiuto una volta e per sempre sulla croce.

Lo stesso meccanismo applicato da Simeone nella sua disputa con i Latini riguardo al pane azzimo lo vediamo nella sua disputa contro gli Armeni riguardo all'unione dell'acqua con il vino nel calice:

Having filled the chalice with the wine and water according to the tradition, he offers other particles to God. So because it is of **«One of the soldiers pierced His side with a lance, and immediately there came**

<sup>118</sup> Ivi, L 199.

<sup>119</sup> Cf. Πέτρον Βασιλείαδη, *Lex Orandi*, 161.

**forth blood and water».** **So this chalice is also from that side** of the Savior who said, «This is my blood, which is being poured out for you».<sup>120</sup>

We however, walking the royal road, just **as we were taught that blood and water flowed forth from His vivifying side, so too we pour wine with water into the chalice**, and make an offering to the Holy Trinity with leavened bread, as we also received from Christ our God, **from His apostles and from our fathers.**<sup>121</sup>

Il contenuto nel calice è lo stesso che uscì dal costato del Cristo sulla croce dopo che è stato colpito con la lancia dal soldato. Quest'interpretazione simbolica l'abbiamo già vista sopra. Ora egli la usa in funzione di appoggio nella sua polemica contro gli Armeni che non mettevano con il vino l'acqua. Il centro del suo pensiero è sempre il sacrificio sulla croce, basato ovviamente sulla realtà dell'incarnazione; esso è anche la comprensione dell'ultima cena come nuova pasqua con un nuovo sacrificio, senza però dimenticare la dimensione soteriologica che verrà analizzata più avanti con quella escatologica.

Tutto ciò è anche la base della sua argomentazione contro i Latini riguardo all'epiclesi e alla sua necessità. Risulta già chiaro che il suo approccio all'ultima cena e alle frasi d'istituzione è interpretato in maniera particolarmente legata alla crocefissione come nuovo sacrificio pasquale. Essendo un'offerta di sacrificio pasquale deve essere offerta a Dio trinitario, come lo era il sacrificio ebraico dell'agnello, o almeno così come è stato letto e interpretato dai cristiani. Tale pensiero, in effetti, è la base della sua disputa sull'importanza dell'epiclesi:

Then the hierarch, having praised in song the greatest of all actions of God, the becoming human of the Only-begotten and also **the greatest action of His economy** [of salvation], **the death for us**, comes to commemoration

<sup>120</sup> SYMEON OF THESSALONIKA, *The Liturgical Commentaries*, L 205.

<sup>121</sup> Ivi, L 209.

of the mysteries. **He calls out the sacred words which the Savior Himself spoke in the sacred-service, «Take, eat; this is my body»; and «Drink of this, everyone; this is my blood», and the rest.** Then, having given thanks for everything and for all those offering gifts, **he invokes the divine grace of the Spirit on himself and on the gifts lying before him.** When by this grace he has completed this with the seal of the cross and the invocation of the Spirit he immediately sees the living Jesus lying before him, He himself being truly the bread and the chalice. For the bread is His body and what is in the chalice is His blood. **The universal offering, the common propitiation, the living delight, the infinite joy, the kingdom of heaven, and the only true good lies before all on the divine altar.**<sup>122</sup>

But after offering the gifts and saying, «Your things from Your own», and invoking the grace of the Spirit, for he believes the grace arrives then through the priestly prayers, rising, he seals the divine gifts [with the sign of the cross], saying also, «And make this bread the venerable body of Your Christ», having sealed the bread [with the sign of the cross] «And what is in the chalice, the venerable blood of Your Christ», having sealed the chalice [with the sign of the cross]; and a third time having sealed both adding, «Changing [them] by Your Holy Spirit», he concludes with «Amen», confirming the mystery, and boldly confessing that what lies before him are the body and blood of Christ, **by His power and the Father's and the Spirits'.**<sup>123</sup>

Vediamo di nuovo come egli interpreta la cena del Signore e le sue frasi d'istituzione «questo è il mio corpo» e «questo è il mio sangue» nella chiave del sacrificio sulla croce.<sup>124</sup> La commemorazione, dunque, non è dell'ultima cena semplicemente, come

<sup>122</sup> Ivi, N 135.

<sup>123</sup> Ivi, N 143.

<sup>124</sup> Vedi anche quanto chiaramente dice «Elevating the bread represents the elevation of Christ on the cross», ivi, N 150.

anche afferma il Cabasilas, ma è dell'evento più importante dell'Economia che è la morte di Cristo per noi. Per attualizzare questo sacrificio, *in primis*, il pane e il vino dovrebbero trasformarsi in corpo e sangue di Cristo. In secondo luogo, questo sacrificio è offerto al Padre per il Figlio nello Spirito Santo e per questo serve l'invocazione allo Spirito Santo. Così la trasformazione non diviene solo per il Cristo, ma per la potenza comune alle tre persone divine: è un'azione/energia naturale e comune del Padre, Figlio e Spirito Santo, nella quale ogni ipostasi ha la sua parte distinta. È chiaro quanto è diverso l'approccio di Simoneone riguardo all'epiclesi da quello del Cabasilas, analizzato sopra. Il suo pensiero si completa nel passaggio seguente:

Therefore the chalice is also set forth, bearing the blood and water which flowed from His holy breast. [The bishop] divides the bread in four and places them in the form of a cross. **In this, he sees the crucified Christ. For there is indeed no contemplation so marvelous as to contemplate in this way the lofty God humble for our sake.** Taking the upper particle, having made the sign of the cross with the bread, he places it in the chalice, and he accomplishes the union of the mysteries. **Then he also pours hot water into the chalice. He does this to witness that even when the Lord's body was dead and separated from His divine soul, it remained vivifying, since the divinity had not been taken from Him nor all the energies of the Spirit separated from Him. Since then, the warm water represents the image of life on account of the heat, it is added at the moment of communion...**<sup>125</sup>

Nonostante la dimensione trinitaria che egli dà, notiamo che il peso centrale cade sempre sul tema del sacrificio di Cristo e della sua economia salvifica. Questo è chiaro nel suo commento alla divisione dell'agnello da parte del celebrante. Egli in tale azione vede il Cristo crocefisso. In più, nel brano appena citato

<sup>125</sup> Ivi, N 151.

vediamo una lettura diversa da quella del Cabasilas sull'aggiunta dell'acqua calda nel calice dopo la santificazione. Il Cabasilas la vede come un simbolismo della pentecoste e con tale lettura ha completato la contemplazione del mistero dell'Economia nella liturgia. Simeone, ben sapendo dell'esistenza di altre interpretazioni diverse dalla sua, vede nella propria la migliore. Così per lui l'aggiunta dell'acqua calda nel calice simboleggia che la divinità e le energie dello Spirito non hanno lasciato il corpo di Cristo nella morte nonostante la separazione dell'anima da esso. Il fatto di menzionare l'espressione «energie divine» ci aiuta a capire il suo sfondo esicasta.

Da tutto ciò che abbiamo analizzato finora, si evince chiaramente che Simeone, anche se ritorna a dare un peso alla mistagogia alessandrina recupera una lettura storica, che rivelando il simbolismo dell'Economia salvifica il cui centro è il sacrificio di Cristo, è fortemente presente. Il suo approccio escatologico combinato con la teologia esicasta sull'unione con Dio causò una particolare lettura degli effetti della comunione nella vita del fedele:

Then the breaking of the sacred bread takes place. For the inseparable One is separated in pieces for our sake, so that we all may partake of Him, and being indivisible **He is divided for us, uniting us to Himself, and making us one, Just as He prayed.** Then there is the union of the chalice, the placing of the divine bread into the chalice, because Christ is one even when He is seen in chalice and bread, and He is a support through the bread and a joy through the chalice, and He is our peace. **After this, communion take place, because this is the goal of all the communion in God, and this is the supremely and desirable thing.**<sup>126</sup>

La comunione serve per realizzare il mistero dei misteri, l'unione con Cristo. Vediamo che l'arcivescovo di Tessalonica ha come base una lettura particolare del versetto paolino Gal 3,28, dove l'apostolo dice che tutti siamo uno in Cristo. Allora la co-

<sup>126</sup> Ivi, L 257.

munione non realizza solo l'unione del fedele con Cristo, ma unisce anche tutti i fedeli facendoli diventare uno. A nostro avviso, in tale affermazione possiamo vedere una dimensione ecclesiologicala sulla quale, però, ritorneremo dopo.

Se l'unione con Cristo è stata letta dal Cabasilas sotto il prima della vita nei sacramenti, vediamo che in Simeone c'è un approccio piuttosto neo-platonico, frutto dell'influsso dell'interpretazione fatta dallo Ps. Dionigi, cosa che lui stesso dice:

**Communion, then, is God's union with us, our deification, sanctification, fullness of grace, enlightenment, prevention of everything against us, and granting of every good.** What else is both a commingling and communion with God? This is **the mystery of mysteries, the sanctification of saints, truly the holy of holies, the rite of all rites, both the beginning author and final completion of the rites.** Since the originator of the rite, the Word, alone established it and passed it on, **He Himself is [the rite]; and in order that He remain with us, He has passed it on.** So, gathering together the elements of this most great rite, the divine **Dionysios** sets all forth in brief and contemplates it most splendidly with the greatest expression and meaning, as he does also for the other mysteries.<sup>127</sup>

Anche la base di questa visione sull'unione con Dio, chiamata divinizzazione, santificazione, pienezza di grazia etc., è legata con l'Economia salvifica. Essa è il mistero di Cristo tramandato da Lui stesso a noi affinché Egli rimanesse tra di noi, come ci aveva promesso. Ma poiché tale mistero è Cristo stesso, esso è chiamato il mistero dei misteri, il rito dei riti e la contemplazione finale dei misteri. Simeone, non vede solo questi effetti positivi nella comunione: essa potrebbe essere anche la condanna di chi la prende senza essere degno di prenderla.

<sup>127</sup> Ivi, L 169.

For, lying right next to the divine bread as it is being sacrificed in the sacred-service and **becomes the body of Christ**, the particle offered for someone itself also **partakes immediately of His holiness**. Placed in the chalice, it is united with His blood ... But if someone is actively sinful, has not rejected his sins and is unfit for communion, the sacrifice for him will be **for his condemnation**.<sup>128</sup>

Per capire questo passo dobbiamo tener presente il modo della preparazione dell'offerta nel rito bizantino. Il celebrante, oltre alla parte del pane che simboleggia l'agnello mette delle parti per la Vergine, gli angeli, apostoli, profeti, santi, i defunti e vivi per i quali sono stati offerti i doni dell'Eucaristia. Allora al momento della consacrazione, non soltanto l'agnello diviene il corpo di Cristo, ma anche le parti per tutti costoro sopra menzionati si santificano diventando il corpo di Cristo, sempre secondo la sua medesima comprensione dell'unione con Cristo secondo la grazia. Così le parti costituite per i defunti e per i vivi hanno due effetti: 1) per le persone buone e sante l'unione con Cristo permette la loro divinizzazione; mentre 2) per i cattivi e i peccatori essa è la loro condanna. Si nota che qui esiste un legame con la visione del Cabasilas sugli effetti dell'Eucaristia, come la remissione dei peccati e l'unione con Cristo. Allo stesso tempo però, Simeone sviluppa tale pensiero maggiormente dandone una dimensione esicasta, sottolineando anche un aspetto morale legato al giudizio divino.

Tornando all'immagine della preparazione dell'offerta, ossia al mettere sul disco accanto all'agnello delle parti per la Vergine, per i santi etc., nella quale possiamo vedere la Chiesa presentata nella sua totalità, Simeone ne dà una lettura ecclesiologica:

But let us see how both through this divine symbol and through the action of the sacred **prosthesis** we behold **Jesus Himself and His Church all as one**. With Christ

<sup>128</sup> Ivi, N 161.

the true light at the center, the Church has obtained life eternal and enlightened and sustained by Him. **For He is the center through the bread on the disks, while his Mother is at his right hand through the particle, and the angels and saints are to the left; below is the whole pious gathering of those who believe in Him. And this is the great mystery: God among men and God in the midst of gods, deified by the one truly God by nature, who was incarnated for them. And this is the kingdom of the age to come and the reign of eternal life; God with us whom we both see and of whom we partake.**<sup>129</sup>

Nella *prothesis* allora vediamo il Cristo e la sua Chiesa come uno. Egli sta al centro e le sue membra intorno a Lui. Questa dimensione ecclesiale che Simeone vede sembra, ad un primo sguardo, assomigliare alla lettura moderna dei racconti sulla cena del Signore da parte dei biblisti presentata sopra. Una lettura approfondita del brano di Simeone rivela, tuttavia, come tale dimensione ecclesiologica sia in rapporto forte con la Cristologia e con la dottrina della divinizzazione. La realizzazione di tale immagine ha come base l'incarnazione del Verbo divino il cui effetto è divinizzare, secondo la grazia, gli uomini uniti a Lui. Se quest'immagine ha una dimensione ecclesiologica, rivelando la Chiesa di Cristo nella storia, Simeone ne dà una dimensione escatologica dicendo che la sua realizzazione finale sarà nel regno dei cieli. Però, anche tale dimensione escatologica è legata al mistero di Cristo, al suo sacrificio ma soprattutto all'unione con Lui, che è il culmine della teologia alessandrina. Ecco come lo esprime Simeone:

**The Kingdom of God is Christ Himself** and the contemplation [of salvation] is to behold His being humbled unto **death and slain for us**, His slain, life-giving, and divine body, showing the wounds, which body, on the one hand, **became immortal**, granting us **victory over death**, while from His wounds, it provides us incorruptibility, **life, deification with the angels**, food,

<sup>129</sup> Ivi, L 231.



drink, life, and light, this very bread of life, the true light, eternal life, which is **Christ Jesus Himself. Therefore this entrance signifies at the same time both the second coming of the Savior and the burial.**<sup>130</sup>

Tutta l'Economia salvifica, il cui centro è la morte del Cristo sulla croce, conduce al regno dei cieli che è Cristo stesso. Ecco perché il grande ingresso che per la tradizione precedente simboleggiava il funerale di Cristo e la sua *via crucis*, per Simeone comprende due simbologie che sono l'una la base dell'altra: il funerale 1) sintetizza il sacrificio salvifico che porta alla salvezza in Cristo che sarà, 2) realizzata perfettamente nella sua pienezza nella seconda venuta. La seconda venuta però, ricorda sempre al credente-lettore la dimensione morale dell'insegnamento dell'arcivescovo di Tessalonica e il rapporto che egli vede tra la comunione e il giudizio dell'uomo. Ciò, infatti, diventa un elemento fondamentale nella tradizione successiva come vediamo nel punto seguente.

Concludendo il pensiero dell'arcivescovo di Tessalonica Simeone possiamo dire che egli è considerato come l'ultima fonte che influenzò la comprensione dell'Eucaristia nel mondo bizantino. Egli viene a dare una dimensione più allegorica, esicasta ed escatologica alla mistagogia bizantina precedente e sviluppata tramite Germano e il Cabasilas. La sua lettura è una sintesi di tre parti di un dinamismo particolare: storia-economia, attualizzazione-sacramento ed escatologia-salvezza. Il centro di questa lettura dell'Eucaristia, che rimane l'elemento fondamentale della tradizione bizantina, è il sacrificio di Cristo per la salvezza del mondo. Ma, con una dimensione morale che porta alla luce gli effetti negativi e positivi della partecipazione alla comunione.

### **La partecipazione all'Eucaristia nel mondo ortodosso di oggi**

Per capire come la tradizione patristica ha influenzato la prassi eucaristica e la sua comprensione nella chiesa ortodossa di oggi,

<sup>130</sup> Ivi, N 127.

almeno da parte del credente semplice, dobbiamo prendere in esame l'ufficio della preparazione per la comunione. Si tratta di un ufficio sviluppato nel periodo ottomano e che rimane in uso fino ad oggi. Il canone di questo ufficio, composto da tropari e preghiere, deve essere letto da chi vuol partecipare alla comunione la sera del giorno precedente alla liturgia dopo aver fatto un digiuno di tre giorni. Durante la liturgia il credente legge un'altra parte di preghiere, e termina l'ufficio con la lettura dell'ultimo gruppo di preghiere dopo la comunione, chiamate preghiere di ringraziamento.<sup>131</sup> È chiaro che quest'ufficio è di natura monastica. Le preghiere sono attribuite ai grandi padri orientali della Chiesa, ma la loro autenticità è ancora in discussione. Nonostante questo, e poiché esso è ancora in uso e rispecchia la dottrina eucaristica diffusa tra i praticanti ortodossi, un'analisi di questi tropari e preghiere ci aiuta a rivelare la comprensione dell'Eucaristia che i credenti possono avere tramite la lettura del canone in esame.

Presentiamo qui un primo gruppo di tropari che si leggono la sera prima della comunione:

Macchiato da opere insensate, infelice che io sono, sono indegno di comunicare al tuo corpo purissimo e al tuo sangue preziosissimo. **O Cristo, rendimene degno!**

Che avvenga con il tuo povero servo, o Cristo, come hai predetto. **Dimora in me come hai promesso: perché ecco che io mangio il tuo corpo divino e bevo il tuo sangue prezioso.**

Che il tuo **santo corpo diventi per me un pane di vita eterna**, misericordioso Signore, e il tuo **sangue prezioso la guarigione dei miei mali.**

O Cristo, che la comunione ai tuoi immortali misteri mi sia ora **fonte di bene, luce, vita, vittoria sulle passio-**

<sup>131</sup> Per l'ufficio in lingua greca vedi [http://users.uoa.gr/~nektar/orthodoxy/prayers/service\\_communion\\_translation.htm](http://users.uoa.gr/~nektar/orthodoxy/prayers/service_communion_translation.htm) (ultimo accesso 05/08/2017), per una traduzione italiana, che seguiamo qui, vedi <http://www.ortodossiatorino.net/TestoTrilingue.php?id=221>. Traduzione italiana fatta dalla parrocchia russo-ortodossa di Torino (ultimo accesso 05/08/2017).

**ni, che mi aiuti a progredire nella virtù più divina,** affinché glorifichi te, il solo buono.

Che il tuo corpo purissimo e il tuo preziosissimo sangue siano **per me remissione dei miei peccati**, comunione al santo Spirito per la vita eterna, o amico degli uomini. E che siano allontanati da me dolori e tribolazioni.

Ricevendo il fuoco, ho paura di bruciare come la cera e l'erba. O terribile mistero! O misericordia di Dio! **Come fuoco, posso ricevere il tuo corpo e il tuo sangue e posso essere reso immortale?**

Che il tuo corpo e il tuo sangue preziosissimo mi siano **come un fuoco e una luce che brucia la natura peccatrice, consumando le spine delle mie passioni, illuminandomi tutto intero**, perché io adori la tua divinità.

Notiamo in questi testi alcuni temi già sviluppati dal Cabasilas e soprattutto da Simeone di Tessalonica. Si avverte un'importanza speciale del desiderio del credente di sentirsi degno di prendere il corpo e il sangue di Cristo. Questo sentimento è legato con il tema dell'inabitazione di Cristo nel credente e della realizzazione della sua promessa di stare con noi per sempre. Inoltre, il sentirsi degno è in relazione con il tema della remissione dei peccati, la purificazione dell'anima e la guarigione del corpo. Quest'ultimo aspetto viene espresso con il tema del fuoco. Esso compie due azioni: purifica e brucia. Così, si evince chiaramente lo sviluppo di quanto Simeone aveva affermato riguardo alle due dimensioni-effetti della comunione: la remissione dei peccati e la santificazione del credente e la sua divinizzazione, da una parte, e, dall'altra la condanna del peccatore. Chi non è degno, dunque, sottolineano i testi citati, di ricevere il Cristo è condannato a morte comunicando al suo corpo e al suo sangue; chi è, invece, pronto e preparato riceve la divinizzazione ed è reso immortale.

Vediamo ora un secondo gruppo di preghiere attribuite ai padri che si leggono durante la liturgia, prima e dopo la comunione:

Preghiera di San Simeone il Metafraste

Signore, solo puro e senza macchia, tu che nell'indicibile compassione del tuo amore per gli uomini, **hai preso la nostra natura** tutta intera dal sangue puro e verginale di colei che ti ha partorito, per l'opera dello Spirito divino e per la condiscendenza dell'Eterno Padre, Cristo Gesù, sapienza di Dio, sua pace e sua potenza, che **ti sei degnato di aggravare la tua incarnazione con le tue sofferenze vivifiche e salvatrici, la croce, i chiodi, la lancia, la morte, annienta le passioni carnali che uccidono la mia anima.** Tu che con la tua sepoltura hai spogliato il regno infernale, seppellisci i **miei malvagi pensieri con le tue buone ispirazioni e disperdi gli spiriti malvagi.** Tu che con la tua risurrezione vivificante al terzo giorno, hai prelevato il nostro primo padre che era caduto, preleva anche me, **caduto nel peccato, offrendomi i mezzi per far penitenza.** Tu che con la tua gloriosa ascensione, hai divinizzato la carne assunta da te e l'hai onorata con un trono alla destra del Padre, rendimi degno, con la comunione ai tuoi santi misteri, di prendere posto alla tua destra in mezzo ai salvati. Tu che, con la discesa dello Spirito consolatore, hai fatto dei tuoi discepoli consacrati dei vasi d'onore, fa' di me un albergo degno della sua venuta. Tu che devi venire **di nuovo a giudicare l'universo con piena giustizia,** permetti anche a me, di venire davanti a te, mio giudice e mio creatore, con tutti i tuoi Santi: per lodarti e cantarti incessantemente con il tuo eterno Padre e il tuo santissimo, buono e vivificante Spirito, ora e sempre e nei secoli dei secoli. Amen.

Preghiera di San Basilio il Grande

**So, o Signore, che comunico indegnamente al tuo purissimo corpo e al tuo prezioso sangue, che sono colpevole e che mangio e bevo la mia condanna, se non discerno il tuo corpo e il tuo sangue, mio Cristo e mio Dio.** Ma confidando nella tua magnanimità, mi avvicino a te che hai detto: **Colui che mangia la mia carne e beve il mio sangue dimora in me e io in lui.** Abbi dunque misericordia di me, Signore, e non disprezzarmi, peccatore qual sono, ma agisci con me secondo la tua mi-

sericordia. **Che queste sante specie siano per me guarigione, purificazione e illuminazione, salvaguardia e salvezza, santificazione della mia anima e del mio corpo: che allontanino da me ogni immagine e ogni azione malvagia diabolica che si eserciti sul mio spirito e sulle mie membra: che aumentino la mia confidenza e il mio amore per te; che conservino e migliorino la mia vita, facendomi progredire nella via della virtù e della perfezione, che mi facciano compiere i tuoi comandamenti e partecipare al tuo santo Spirito; che siano per me un viatico per entrare nella vita eterna; che mi siano difesa accettabile davanti al tuo tremendo tribunale, che non siano per giudizio e condanna.** Amen.

Preghiera di San Giovanni Crisostomo

Credo, Signore, e confesso che tu sei veramente il Cristo, il Figlio del Dio vivente, venuto nel mondo per salvare i peccatori, il primo dei quali sono io. Ancora credo che questo è il tuo purissimo corpo e questo è il tuo prezioso sangue. Ti prego dunque: abbi misericordia di me e perdonami tutte le mie colpe, volontarie e involontarie, commesse con la parola o con l'azione, con conoscenza o per ignoranza, e rendimi degno di partecipare senza condanna ai tuoi purissimi misteri per la remissione dei peccati e per la vita eterna. Amen.

E poi questi tropari dopo la comunione

O Cristo, con il tuo amore mi hai condotto alle delizie e con la tua protezione mi hai trasformato in un altro uomo: **brucia i miei peccati con un fuoco immateriale e degnati di ricolmarmi delle tue delizie, affinché, pieno di gioia, io glorifichi, o buono, la tua venuta.** Come entrerò, io indegno, nello splendore dei tuoi santi? **Se oso penetrare nella sala delle nozze, il mio abito mi accusa, perché non è un abito nuziale, e, incatenandomi, gli angeli mi caceranno.** Lava dunque, o Signore, le sozzure della mia anima e salvami, amico degli uomini.

Preghiera di San Cirillo di Alessandria per ringraziamento

Il tuo santo corpo, Signore Gesù Cristo, Dio nostro, **sia per me vita eterna, e il tuo prezioso sangue remissione**

**dei peccati.** Quest'eucaristia sia per me gioia, salute e allegrezza. **E nella tremenda e seconda tua venuta consentimi, peccatore come pur sono, di stare alla destra della tua gloria;** per le intercessioni della tua purissima madre e di tutti i tuoi santi. Amen.

Una lettura delle preghiere di quest'ufficio dimostra che il centro della comunione non è più il tema del sacrificio di Cristo, né la cena del Signore, ma è quello del perdono dei peccati e dell'essere degno di ricevere il Cristo, ossia l'unione con Lui. La comunione si presenta come uno strumento d'intercessione presso Dio nel giorno del giudizio finale. Dunque, le tematiche che il credente legge, preparandosi alla comunione sono di natura morale e non hanno, purtroppo, nessun legame con la teologia eucaristica che i padri hanno sviluppato, soprattutto quella dei commentari bizantini. Elementi di tale dimensione morale si trovano nel Cabasilas e piuttosto in Simeone di Tessalonica, come abbiamo detto, ma non sono considerati da questi padri come elementi centrali. Sono piuttosto effetto e conseguenza del sacrificio di Cristo attualizzato nell'Eucaristia. Infine, è osservabile che tutte queste preghiere sono espresse in linguaggio individualistico; purtroppo la dimensione ecclesiastica-escatologica, basata sulla dottrina cristologica, non ha nessun posto né peso.

### **La teologia eucaristica moderna e la sua proposta di sintesi**

Per questo, e per altri motivi storici, i credenti nella chiesa ortodossa non partecipano alla comunione in maniera frequente. I liturgisti negli ultimi anni, per risolvere tale questione pastorale hanno tentato di riportare la teologia eucaristica al centro della vita liturgica. Tra i più importanti esponenti della cosiddetta teologia eucaristica menzioniamo A. Afanasiev, S. Schmemmann, J. Zizioulas e P. Vasiliades.<sup>132</sup> Non è questa la sede per osservare dettagliatamente la proposta di ciascuno. Proviamo, però a fare un riassunto generale della loro teologia molto interessante.

<sup>132</sup> Oltre ai titoli menzionati prima rimandiamo il lettore ai seguenti: A.

In un periodo nel quale durante le riunioni teologiche ortodosse si sente sempre l'espressione di «ritorno ai Padri», ci si domanda sempre su cosa debba convergere questo ritorno. Si tratta di un ritorno nel tempo? O è un ritorno alla dottrina e allo spirito dei Padri? La proposta di questi teologi, in campo eucaristico, è molto vivace: non si ritorna al periodo patristico ma si tenta di portare lo spirito del pensiero patristico nella nostra epoca, adattandolo alle esigenze del tempo e alle nuove circostanze.<sup>133</sup> In tale viaggio di «ritorno» si è cercato di andare più lontano per recuperare anche la comprensione eucaristica della prima comunità cristiana, che ha visto nell'Eucaristia la sua identità ecclesiale e si è riconosciuta come comunità escatologica ed eucaristica. Per i teologi dell'Eucaristia, dunque, il sacramento dell'Eucaristia deve riprendere, *in primis*, la sua dimensione escatologica e, di conseguenza, ecclesiologica. Così si capisce di nuovo la partecipazione al medesimo calice, cioè l'espressione dell'essere uno. Quest'uno, con l'aiuto dell'eredità patristica, si identifica con il corpo di Cristo, integrando il dogma dell'incarnazione che è la base della fede cristologica. Con ciò, torna al centro anche il sacrificio di Cristo sulla croce, espressione dell'amore per eccellenza che ci ha riconciliato con il Padre. La partecipazione, infine, alla mensa eucaristica è prefigurazione e caparra della partecipazione al tavolo eucaristico nel regno dei cieli.

Così il viaggio di «ritorno» è stato il motivo di una teologia di sintesi. Una teologia che valuta, o dovrebbe valutare,<sup>134</sup> l'eredità biblica e patristica per metterle insieme e arrivare a una comprensione perfetta del sacramento dell'Eucaristia: storica-cristologica (economia-ricordo), identità-salvezza (ecclesiologia –

LOUTH, *Modern Orthodox Thinkers. From the Philokalia to the present*, London 2015; Παντελής Καλαϊτζίδης – Νικόλαος Άσπρούλης, eds., *Πρόσωπο, Εύχαριστία και Βασιλεία του Θεού σέ όρθόδοξη και οικουμενική προοπτική. Σύναξις Εύχαριστίας πρòς τιμήν του Μητροπολίτη Περγάμου Ιωάννη Δ. Ζηζιούλα*, Volos 2016.

<sup>133</sup> Cf. Πέτρου Βασιλειάδη, *Lex Orandi*, 115ss.

<sup>134</sup> Si deve leggere l'insieme delle opere degli eucaristiologi, altrimenti si cade in una comprensione cristologica dell'eucaristia.

corpo di Cristo-sacrificio), escatologica-trinitaria (attualizzazione nella Chiesa per il regno – dal Padre, per Cristo, nello Spirito e al Padre).

## Conclusioni

Con il presente contributo abbiamo desiderato illustrare un tema centrale nella teologia della Chiesa, anzi, il fondamento della vita ecclesiale: il sacramento eucaristico, secondo il punto di vista ortodosso-orientale. All'inizio si è voluto riscontrare la nuova lettura dei racconti biblici fatta dai moderni biblisti ortodossi e la comprensione dei racconti della cena del Signore. Il risultato è stato chiaro: questi racconti descrivono sì la cena del Signore prima della sua passione, ma essi, così come sono scritti, descrivono piuttosto la comprensione, da parte della prima comunità cristiana, della ripetizione di tale cena in memoria di quella del Cristo. Il peso teologico cade sull'azione di partecipare al medesimo pane e al medesimo calice, in un'immagine di unicità e unione che è l'identità come *Ecclesia*, una comunità eucaristica ed escatologica. Nel partecipare a questa cena si raffigurava la partecipazione alla cena nei cieli, al regno che verrà. Si è visto dunque un rapporto con le cene messianiche ebraiche trovando una nuova dimensione: poiché il Messia per la Chiesa è già venuto e verrà di nuovo, allora esse raffigurano la cena celeste. Presto, però, si è notato che altre comunità cristiane, quelle ellenistiche, hanno dato più peso al contenuto del pane e del calice, che è Cristo stesso, e non all'azione, vedendo così nella partecipazione all'Eucaristia un ricordo della sua crocefissione, morte e resurrezione. Nonostante ciò, l'aspetto ecclesiologico ed escatologico non scompare da queste comunità poiché il corpo di Cristo rimane la Chiesa, i fedeli sue membra ed Egli è la testa. Questo passaggio dalla partecipazione al contenuto, dalla mensa escatologica al sacrificio sulla croce, dall'ecclesiologia escatologica all'economia cristologica, a nostro avviso, è stato necessario per costruire un ponte tra il mondo ebraico e quello pagano: il sacrificio di Cristo prese il posto dei sacrifici pagani come agnello pasquale.



Passando all'era patristica abbiamo potuto vedere come, per motivi di dialogo tra ortodossia ed eresia, l'Eucaristia assume sempre più un senso cristologico. L'interpretazione liturgica, chiamata mistagogia, è stata influenzata dai metodi generali d'interpretazione delle due grandi scuole dell'Oriente, Antiochia e Alessandria, mediante il metodo storico e quello allegorico. In ambedue i metodi, l'aspetto escatologico prende una diversa direzione che rispecchia anche una diversa spiritualità. Con questo contributo abbiamo inteso illustrare le opere mistagogiche bizantine, quelle che ebbero un maggior influsso nella teologia eucaristica patristica nel periodo (tardo) bizantino, ottomano e ortodosso moderno.

Così abbiamo analizzato l'opera di Germano di Costantinopoli, con la quale s'introduce l'elemento del ricordo legato alla lettura storica dell'Economia, mettendo al centro il sacrificio di Cristo. La celebrazione eucaristica è un ricordo dell'evento salvifico di Cristo, l'offerta è il medesimo sacrificio di Cristo sulla croce. Nell'Eucaristia s'incontrano le due dimensioni insieme, la storia (memoriale) e l'attualizzazione (salvezza). Questa novità nella teologia bizantina ha influenzato tutte le opere successive che non potevano commentare la liturgia senza legarla al sacrificio di Cristo. Il problema di Germano è stato di non aver spiegato come il sacrificio di Cristo poteva essere attualizzato sempre, ben sapendo che è stato fatto una volta e per sempre. A tale domanda-questione ha risposto la mistagogia del Cabasilas, il secondo autore che abbiamo preso in esame. Egli introduce un nuovo elemento: la lettura in tutta la liturgia bizantina di tutta l'Economia di Cristo, di tutti gli eventi della sua vita terrena, lasciando al centro la crocefissione. Così per esempio la preparazione dell'offerta è vista come simbolismo dell'incarnazione di Cristo. È chiaro che egli non poteva eliminare il simbolismo del sacrificio dall'offerta, introdotto da Germano, così la sua interpretazione si è rivolta a contemplare il mistero di Cristo nella sua totalità. Per ciò che riguarda l'attualizzazione del sacrificio e la sua ripetizione, egli sottolinea che il pane eucaristico cambia il suo stato da pane semplice nel corpo di Cristo immolato e risorto; così il sacrificio non si ripete, ma rimane un sacrificio conti-

nuo il cui effetto salvifico è presente nella Chiesa. Con il Cabasilas, anche considerando l'accento che ne fece Germano, vediamo un ritorno all'approccio alessandrino il cui centro è l'incarnazione del Verbo, l'unione con Lui e la vita nel regno. A causa della crisi esicasta, il Cabasilas introduce il tema dell'unione con Cristo nei sacramenti. Tale tema, è stato la base dell'ultimo padre preso in esame, Simeone di Tessalonica. Essendo un esicasta, egli ha concentrato la sua mistagogia in due punti: il tema del sacrificio e del ricordo dell'Economia, e l'effetto dell'Eucaristia, ossia, l'unione con Cristo, facendo così una vera sintesi delle due teologie, alessandrina e antiochena, e dando allo stesso tempo più peso a quella alessandrina. Il tema del sacrificio serviva a Simeone anche per polemizzare contro i Latini e gli Armeni, utilizzando il suo legame con l'elemento alessandrino, ossia l'incarnazione e l'unione con Cristo. Il pane è *enzima* perché l'umanità di Cristo è stata perfetta; Cristo non fece nell'ultima cena la pasqua ebraica, ma voleva fare la sua pasqua diventando egli stesso un nuovo agnello-offerta al Padre. Ciò significa che Cristo nell'ultima cena non mangiò l'azzimo come pretendono i Latini. Dal costato, poi, di Cristo uscirono, come testimonia Giovanni, sangue e acqua. Ecco perché, polemizzando con gli Armeni, dice che nel calice si deve mettere vino e acqua già dalla preparazione dell'offerta.

Nelle tre opere si è notato che la cena del Signore e la partecipazione ad essa come espressione dell'identità ecclesiale scompare, o meglio dire, non è molto sottolineata; qualche accenno si trova nel Cabasilas e in Simeone, ma sempre legato alla loro interpretazione mistagogica. Questi due padri, in più, hanno sottolineato gli effetti dell'Eucaristia nella vita del credente, dandone una lettura morale tramite il loro approccio. Tale dimensione divenne, fino ad oggi, il centro delle preghiere e dei tropari che il credente legge per prepararsi all'Eucaristia. La comprensione dell'eucaristia successivamente prende una dimensione individualistica. Non è sottolineato né l'approccio biblico, né quello patristico. Ciò ha causato, secondo alcuni studiosi, insieme ad altri motivi storici e dottrinali, la non frequente partecipazione alla comunione da parte dei membri della chiesa ortodossa. Ciò è

anche la base della riflessione sulla teologia eucaristica ortodossa moderna, ultimo punto del nostro contributo. Essa ha voluto, e vuole ancora, fare una sintesi autentica tra la tradizione biblica e cristiano-arcaica (Eucaristia-ecclesiologia-escatologia) e quella patristica (cristologia-soteriologia-escatologia), per rendere il credente atto a vedere nell'Eucaristia: 1) la sua identità in quanto cristiano membro della Chiesa, e 2) la sua salvezza in Cristo.