

DOCUMENTI

NOTA: PROGRESSI NEL DIALOGO CATTOLICO-ORTODOSSO

La Commissione mista del dialogo teologico fra cattolici e ortodossi ha reso pubblico il suo primo importante documento concordato alla sua seconda assemblea generale tenutasi a Monaco di Baviera (30 giugno - 6 luglio 1982). La Commissione è composta da 60 membri, 30 per parte (cardinali, metropoliti, vescovi e specialisti di diverse discipline ecclesiastiche), e presieduta da parte cattolica dal card. Giovanni Willebrands presidente del Segretariato per l'Unione dei Cristiani e da parte ortodossa dall'arcivescovo di Australia Stylianos.

Il documento ha per titolo «Il mistero della Chiesa e della Eucaristia alla luce della SS. Trinità». Esso contiene ormai il fondamento teologico ed ecclesiologico di questo dialogo e ne esprime l'orientamento generale. Di conseguenza il contenuto del documento determinerà gli ulteriori necessari sviluppi e l'atteggiamento stesso con cui saranno affrontate le divergenze a mano a mano che si porranno nella discussione teologica. Commentando in modo complessivo l'incontro di Monaco, alla questione postagli se esso «ha veramente rappresentato un ulteriore passo verso l'unità tra Est e Ovest», il card. J. Ratzinger, membro della Commissione, ha dichiarato: «ritengo che è avvenuto un progresso nel senso di una più profonda autocomprendensione e mediante ciò anche un progresso verso un intimo incontro e una unificazione delle Chiese» (KNA, n. 30, 1982).

Parallelamente dal punto di vista ortodosso, il metropolita di Transilvania, Antonie Plamadeala, ha scritto in Romania che a Monaco «ha avuto luogo un confronto teologico di grande significato». Venendo a un commento più specificato, il metropolita Antonie rileva: a Monaco «si sono formulate alcune osservazioni che hanno avuto l'accordo di tutti, ortodossi e romano-cattolici, sulla questione del *Filioque*, dell'*epiclesi* nella santa Liturgia, sul *ruolo del vescovo* nella Chiesa e sul rapporto con la comunità dei credenti e con gli altri

vescovi (*collegialità*), sul problema della *Chiesa locale* e la sua relazione nella *Chiesa universale*. Bisogna sottolineare che tutti questi problemi sono di capitale importanza per le due Chiese in dialogo». (Telegraful Român, 15.7.82, p. 1). Un apprezzamento chiaramente positivo è stato anche dato da *Ekklēsiastikē Alētheia*, pubblicazione quindicinale della Chiesa di Grecia, che conclude un'ampia esposizione del lavoro svolto nella riunione di Monaco, con questo commento sul documento: «Questo testo pone le basi per un retto cammino verso l'unità, un cammino che rinnoverà gli antichi legami di fede e di carità» (EA, n. 144, 1.10.1982, p. 5).

Questo primo importante risultato si inserisce così in un ampio processo di rapporti fra la Chiesa cattolica e le Chiese ortodosse.

I. PRECEDENTI

La preistoria di questo documento comune fra cattolici e ortodossi è abbastanza lunga e fa parte dei nuovi rapporti instaurati al tempo dell'apertura del Concilio Vaticano II (1962) e delle Conferenze panortodosse di Rodi contemporaneamente allo svolgimento del Concilio. La quarta di queste Conferenze (1964) aveva proposto un periodo di preparazione prima dell'apertura del dialogo teologico. La Conferenza — si dichiarava — «crede che come frutto iniziale di un pratico dialogo teologico, si avverrà la necessità di una preparazione adeguata e di una creazione di condizioni favorevoli». Quando si è giudicato che queste condizioni si erano maturate, a Roma e a Costantinopoli è stata annunciata (1975) la decisione di costituire due Commissioni, una cattolica e una ortodossa per la preparazione tecnica del dialogo teologico.

Queste Commissioni hanno compiuto il loro lavoro (1976-1978), concordando, attraverso un Comitato misto di coordinamento, un documento comune contenente lo scopo del dialogo cattolico-ortodosso, il metodo da seguire e i temi da considerare nella prima fase. In occasione della visita del papa Giovanni Paolo II al Patriarcato ecumenico (1979) è stata resa pubblica la composizione della Commissione mista di dialogo. Essa si è riunita per la prima volta a Patmos-Rodi (1980) e ha qui approvato il piano di lavoro proposto dalle Commissioni preparatorie e stabilito il tema della prima fase sul mistero della Chiesa e dell'Eucaristia esplicitato in tre questioni:

a) come si deve comprendere la *natura sacramentale della Chiesa* e dell'Eucaristia in rapporto a Cristo e allo Spirito Santo?

b) Qual è la relazione tra l'*Eucaristia celebrata attorno al vescovo della Chiesa locale* e il mistero di Dio nella comunione delle Tre Persone?

c) Qual è la relazione tra la celebrazione della *Chiesa locale* e la *comunione di tutte le Chiese locali* nell'unica santa Chiesa di Dio?

Questa scelta assumeva la prospettiva teologica proposta dalle Commissioni preparatorie le quali nel documento comune affermavano: «Quanto ai temi che devono costituire l'oggetto del dialogo nella sua prima fase, si pensa che lo *studio dei sacramenti della Chiesa* è propizio per esaminare a fondo e in modo positivo i problemi del dialogo. L'esperienza sacramentale e la teologia si esprimono l'una per mezzo dell'altra. È per questa ragione che lo studio dei sacramenti della Chiesa, in una prima fase, si presenta come un tema *molto positivo e naturale*. Dallo studio dei problemi relativi ai sacramenti normalmente si perverrà all'esame degli aspetti della fede, senza allontanarsi dal carattere vissuto che è fondamentale per la teologia.

Lo scopo principale dello studio del tema dei sacramenti non è l'esame di tutti gli aspetti di questo vastissimo tema, ma in primo luogo gli *aspetti che interessano l'unità della Chiesa*. Di conseguenza i problemi principali che devono essere proposti alla discussione sono legati all'ecclesiologia nella sua accezione larga.

Se si tenta di collegare la problematica dei sacramenti alla tradizione della Chiesa antica, si vedrà che in principio e in essenza quando è questione di *diversi sacramenti*, questi sono compresi come espressione di *un sacramento*, il "sacramento di Cristo" e questo si esprime e si realizza per mezzo dello Spirito Santo come *sacramento della Chiesa*.

I sacramenti non devono essere concepiti principalmente come azioni autonome o come mezzi individualistici di trasmissione della grazia divina, ma come espressione e realizzazione del sacramento unico della Chiesa.

Questo sacramento unico, nella Chiesa si esprime e si realizza nella storia e per eccellenza nella *santa Eucaristia*. Non è per caso che tutti i sacramenti particolari erano legati, anche nella loro dimensione liturgica, nella Chiesa antica, all'Eucaristia.

L'Eucaristia non deve dunque essere considerata come un sacramento tra gli altri, ma come *il sacramento per eccellenza della Chiesa*

e di conseguenza deve essere la base di ogni esame del tema dei sacramenti nel quadro del dialogo».

La Commissione mista nella sua riunione di Rodi aveva costituito tre sottocommissioni. Esse hanno lavorato (1980-1981) in modo costruttivo e fecondo e il loro comitato misto di coordinamento (Venezia, 25-30 maggio 1981) ha esaminato i risultati rielaborandone una sintesi che è stata presentata come base di studio della riunione di Monaco. Si può così dire che il risultato di quest'ultima riunione sia dovuto alla buona metodologia di dialogo seguita e anche alle qualità del lavoro svolto dalle sottocommissioni.

II. IL DOCUMENTO DI MONACO

«Con la redazione di questo documento intendiamo mostrare che, in questo modo, esprimiamo insieme una fede che è la continuazione di quella degli apostoli». I membri della Commissione mista indicano con questa affermazione introduttiva la prospettiva in cui pongono il proprio lavoro.

Esso si situa nella *distinzione fra fede e teologia* e nella convinzione che sia possibile avere una fede comune e espressioni teologiche diverse. I membri della Commissione sono convinti inoltre che la loro *affermazione di fede* è in continuazione *con quella degli apostoli*. Tengono tuttavia a rilevare che il rapporto «affronta il mistero della Chiesa in uno solo dei suoi aspetti» e quindi ancora «molti punti non sono trattati» nel documento.

Il rapporto ha inteso mantenere fede al mandato ricevuto «di partire da quanto — cattolici e ortodossi — abbiamo in comune e di svolgerlo affrontando dal di dentro e progressivamente tutti i punti sui quali siamo in disaccordo».

Il documento è composto da tre brevi ma densi capitoli che nel testo originale non hanno alcun titolo riassuntivo.

1) Il primo tratta dell'*Eucaristia come sacramento del Cristo stesso e della relazione fra Eucaristia e Chiesa*, in una prospettiva nota come ecclesiologia eucaristica. «Da una parte — vi si afferma — la Chiesa celebra l'Eucaristia come espressione in questo tempo della liturgia celeste. Ma d'altra parte, l'Eucaristia edifica la Chiesa, nel senso che per suo tramite, lo Spirito del Cristo risuscitato plasma la Chiesa in Corpo di Cristo».

In questo capitolo, nella trattazione del rapporto fra la celebrazione eucaristica e il mistero della Santissima Trinità, si dà l'orientamento per la soluzione di due questioni che nel passato, con intensità diversificate, hanno creato notevoli difficoltà nei rapporti fra Oriente e Occidente: la questione dell'*epiclesi* e del *Filioque*. In riferimento alla prima si afferma: «Lo Spirito trasforma i sacri doni nel corpo e nel sangue del Cristo (*metabolē*), perché si compia la crescita del corpo che è la Chiesa. In questo senso, la celebrazione intera è una *epiclesi* che si esplica di più in alcuni momenti. La Chiesa è perpetuamente in stato di *epiclesi*» (n. 4c). E inoltre: «Nell'Eucaristia, l'*epiclesi* non è unicamente una invocazione per la trasformazione sacramentale del pane e del vino; essa è anche una preghiera per il pieno effetto della comunione di tutti al mistero rivelato dal Figlio».

Per quanto poi si riferisce alla questione del *Filioque*, anch'essa connessa all'*epiclesi*, si afferma: «Senza voler ancora risolvere le difficoltà fra Oriente e Occidente concernenti la relazione tra il Figlio e lo Spirito possiamo già dire insieme che questo Spirito, *che procede dal Padre* (Gv. 15, 26) come dalla unica fonte nella Trinità, e che è diventato Spirito della nostra filiazione (Rom. 8, 15) perché Egli è anche lo Spirito del Figlio (Gal. 4, 6), ci è comunicato particolarmente nell'Eucaristia da questo Figlio *sul quale riposa* nel tempo e nell'eternità (Gv. 1, 32).

Per questo il mistero eucaristico si compie nella preghiera che unisce le parole con le quali la Parola fatta carne ha istituito il sacramento e l'*epiclesi* in cui la Chiesa, mossa dalla fede, supplica il Padre, tramite il Figlio, d'inviare lo Spirito affinché nell'unica offerta del Figlio incarnato tutto sia consumato nell'unità» (I, 6).

L'affermazione che lo Spirito «procede dal Padre e riposa sul Figlio nel tempo e nell'eternità» si inserisce come linea di soluzione di quella problematica cui in Occidente si è voluto rispondere con la formulazione *Filioque*. Mentre d'altra parte l'affermazione che il mistero eucaristico si compie per mezzo di una celebrazione complessa che comprende le parole di istituzione dell'Eucaristia e l'invocazione epicletica supera una contrapposizione che solo la polemica aveva reso possibile.

La Commissione raccoglieva in queste affermazioni il risultato di prolungati studi fatti indipendentemente tanto nelle Chiese ortodosse quanto nella Chiesa cattolica, di carattere storico, liturgico e di teologia speculativa.

La questione del *Filioque* si trova nell'agenda anche del dialogo

fra anglicani e ortodossi. La sottocommissione che ha studiato il tema è pervenuta a «una interpretazione della *duplice processione* dal Padre e dal Figlio, che potrebbe essere teologicamente accettata tanto dagli ortodossi quanto dagli anglicani». Nel rapporto di questa sottocommissione del dialogo anglicano-ortodosso si afferma anche che «un tale *Filioque* che intendeva difendere la divinità essenziale dello Spirito era chiaramente sostenuto dai teologi occidentali (spesso contro l'insegnamento ariano degli adozionisti) e non era rigettato dai teologi orientali che sostenevano lo stesso insegnamento, senza tuttavia usare le espressioni relative alla duplice processione» (*Episkepsis*, n. 278, 1982, p. 16).

2) Il secondo capitolo tratta della *Eucaristia celebrata attorno al vescovo nella Chiesa locale e le sue implicazioni ecclesiologiche*. «La Chiesa che è in un dato luogo si manifesta come tale quando diviene *assemblea*. Questa stessa assemblea è pienamente tale quando è *sinassi eucaristica*. Quando la Chiesa locale celebra l'Eucaristia, infatti, l'evento accaduto *una volta per tutte* è attualizzato e reso manifesto» (II, 1).

Inoltre la celebrazione eucaristica della Chiesa locale, della comunità che circonda attivamente il vescovo o il presbitero in comunione con lui, mostra anche come si attua la *koinonia*, la comunione, nella Chiesa. Tutta l'assemblea, ciascuno al suo rango, è *liturga* della *koinonia*. La funzione del vescovo è strettamente legata all'assemblea eucaristica che egli presiede. Egli è ministro di unità, servo di Cristo Signore la cui missione consiste nel raccogliere nell'unità i dispersi figli di Dio. Ma il ministero del vescovo non si esaurisce in un ruolo pragmatico e di necessità organizzativa, ma è una funzione organica, ricevuta sacramentalmente, attraverso l'ordinazione, compiuta da vescovi che essi stessi hanno ricevuto tale dono attraverso una serie ininterrotta di *chirotonie episcopali*, cioè di ordinazioni che li legano agli apostoli. Attraverso questa *successione apostolica* il vescovo è anche segno di comunione con la Chiesa dei tempi passati fino al tempo apostolico.

Una volta ordinato, il vescovo diviene nella sua Chiesa il garante della *apostolicità* e il suo *legame con le altre Chiese*. Per questo nella sua Chiesa l'Eucaristia non può essere celebrata se non presieduta da lui o da un presbitero in comunione con lui.

Tenendo presente che si tratta di un documento comune, fra cattolici e ortodossi, che vuole esprimere la fede comune, queste affermazioni sui *sacramenti*, sul *sacerdozio*, *l'episcopato*, la *successione apostolica*, sono particolarmente dense di conseguenze da trarre anche nel campo della disciplina delle due Chiese (chiaro riconoscimento

reciproco dei sacramenti, disciplina dei matrimoni misti, parziale *communicatio in sacris*, ecc.).

3) Il terzo capitolo tratta dei rapporti fra *Chiesa locale* e *Chiesa universale*, sempre incentrati sul tema dell'Eucaristia e della sua celebrazione. «Se vi è molteplicità di celebrazioni, non vi è che un solo e unico mistero celebrato cui si partecipa... La molteplicità delle sinassi locali non divide la Chiesa, anzi ne manifesta in modo sacramentale l'unità. Come la comunità degli apostoli raccolti intorno al Cristo, ogni assemblea eucaristica è davvero la santa Chiesa di Dio, il Corpo di Cristo, in comunione con la prima comunità dei discepoli e con tutte quelle altre che nel mondo celebrano o hanno celebrato il memoriale del Signore» (III, 1). Ciò non esclude la varietà e la molteplicità delle Chiese con proprie tradizioni culturali, liturgiche, disciplinari, anzi, questa varietà indica l'incarnazione dell'Evangelo tra i singoli popoli. L'unità tuttavia trascende la diversità. «Il Corpo del Cristo è unico. Non esiste dunque che una Chiesa di Dio. L'identità di una assemblea eucaristica con le altre dipende dal fatto che tutte, con la stessa fede, celebrano lo stesso memoriale; che tutte mangiando lo stesso Corpo e partecipando allo stesso Calice divengono il medesimo e unico Corpo del Cristo in cui esse sono state inserite con lo stesso battesimo» (III, 1).

Il documento afferma chiaramente: «Lungi da escludere la diversità nella pluralità, la *koinonia* la presuppone e guarisce le ferite della divisione, trascendendole nell'unità» (III, 2). Se la *koinonia* cattolica, universale, consiste nella piena comunione delle varie Chiese locali, è necessario «il reciproco riconoscimento» tra le varie Chiese locali. Si tratta di un reciproco riconoscimento di cattolicità come comunione nell'integrità del mistero. Il documento indica perciò vari livelli di comunione, quello della *Chiesa locale* come «comunione di comunità eucaristiche» sotto la presidenza del vescovo (II, 4), quello su un *piano regionale*, e quello su un *piano universale*.

«La comunione di un patriarcato o in qualche altra forma di *unità regionale* è innanzi tutto una manifestazione della vita dello Spirito in una stessa cultura o nelle stesse condizioni storiche. Implica anche l'unità della testimonianza e richiama all'esercizio della correzione fraterna nell'umiltà» (III, 3b). Questa forma di comunione regionale è importante, ma la comunione tra le Chiese non può limitarsi a questo livello. Infatti «questa comunione all'interno di una stessa regione deve

trascendersi nella comunione tra Chiese sorelle» e «nella sinfonia universale delle Chiese» (III, 3).

Il documento segnala «i legami di comunione tra le Chiese» che riscontra già presenti nel Nuovo Testamento e cioè: la comunione nella fede, la comunione nei sacramenti, la comunione nella diversità dei carismi, la comunione nel mistero. A proposito del *ministero nella Chiesa* il documento ha trattato, come si è detto, del ruolo del vescovo nella Chiesa locale, ma rileva che «dato che in ogni Chiesa locale si realizza la Chiesa una e unica, ogni vescovo non può disgiungere la preoccupazione per la sua Chiesa dalla preoccupazione della Chiesa universale». Il vescovo infatti tramite il sacramento della ordinazione riceve il carisma dello Spirito per l'*episkopé* di tutta la Chiesa. «L'*episkopé* della Chiesa universale si trova affidata dallo Spirito all'insieme dei vescovi locali, in reciproca comunione; questa comunione si esprime tradizionalmente nella *pratica conciliare*».

Il documento si conclude lasciando aperta questa visione e affermando che «in futuro» la Commissione avrà l'occasione di esaminare «il modo in cui essa, la pratica conciliare, è concepita e attuata» (III, 4).

Sarà in questa ulteriore fase che certamente dovrà essere esaminata la questione del ruolo del «*primo* nella Chiesa». Il presente documento ha parlato del ruolo del vescovo nella Chiesa locale, ha accennato alla «comunione in un patriarcato» ma non ha parlato del ruolo del Patriarca nel patriarcato, ha indicato la comunione universale dei vescovi nella pratica conciliare, ma non ha parlato del *ruolo del vescovo di Roma* in questa prassi e nella Chiesa universale. Rimane aperta pertanto la questione del primato del papa nella Chiesa e del rapporto fra «primato, collegialità e conciliarità». La questione del «*primo nella Chiesa*» ai suoi vari livelli e le diverse prerogative teologiche, canoniche e storiche viene sempre più studiata tra coloro che si preoccupano della ricomposizione della piena unità fra cattolici e ortodossi. È il passo obbligato che questo dialogo non può evitare di fare.

Nell'importante symposium organizzato a Chambésy dal Centro ortodosso del Patriarcato ecumenico su «Chiesa locale e Chiesa universale» (10 maggio - 3 giugno 1980) il tema «Ruolo del *primo* nella comunione delle Chiese locali» ai suoi vari livelli diocesano, regionale (patriarcale), universale, è stato affrontato dal prof. V. Feidas dell'Università di Atene.

In tal modo il documento di Monaco, assieme alle affermazioni

fondamentali che determineranno il dialogo cattolico-ortodosso, lascia aperte ma già le introduce le questioni che sono ancora da affrontare.

III. IL SEGUITO DEL DIALOGO

La Commissione mista in accordo con il programma di dialogo teologico approvato nella sua prima riunione a Rodi (1980), ha deciso il tema che affronterà nella sua prossima sessione, e cioè: «*fede, sacramenti e unità*». Sotto questo titolo saranno studiate le seguenti due questioni:

1. *Fede e comunione nei sacramenti.*

In quale senso la retta fede (ortodossia) ha un rapporto con i sacramenti della Chiesa? Costituisce essa un presupposto della comunione nei sacramenti? E se è il caso, in quale senso? E fino a quale punto? Oppure la retta fede è il risultato e l'espressione di una tale comunione? O le due possibilità sono entrambe vere? Questo tema è essenziale soprattutto in vista dell'unità sacramentale e in particolare eucaristica.

2) *L'iniziazione alla vita cristiana e i sacramenti del battesimo, della cresima e dell'Eucaristia; loro relazioni e l'unità della Chiesa.*

Nell'introduzione alla vita cristiana, qual è la relazione dei sacramenti d'iniziazione, vale a dire del battesimo, della cresima e dell'Eucaristia?

In Occidente questi tre sacramenti sono stati separati l'uno dall'altro sul piano liturgico nel sacramento dei bambini. Quale importanza riveste questa questione per la concezione dell'unità della Chiesa e anche per la vita spirituale dei fedeli?

Un'altra questione è quella del riconoscimento di questi sacramenti tra le Chiese. Fino a quale punto è possibile dire che si riconosce il battesimo di una Chiesa senza partecipare alla santa Eucaristia di questa Chiesa? Come possiamo avere una unità in uno o due di questi sacramenti di iniziazione?

Le tre sottocommissioni miste studieranno parallelamente questo tema in tutte le sue implicazioni. In seguito, nel mese di giugno 1983, il comitato misto di coordinamento esaminerà i risultati e ne elaborerà una sintesi organica da sottoporre alla prossima sessione plenaria. Sarà

anche il comitato di coordinamento a decidere la data di convocazione della sessione plenaria dell'intera Commissione mista.

BREVE OSSERVAZIONE CONCLUSIVA

Lo sviluppo del dialogo in corso va confermando la fecondità dell'orientamento scelto per questo dialogo, quello cioè di partire dalla fede comune fra la Chiesa cattolica e la Chiesa ortodossa. La presa di coscienza del patrimonio comune di fede faciliterà anche la soluzione delle divergenze dottrinali esistenti e nello stesso tempo terrà il dialogo su un terreno concreto. Ciò prima o dopo richiederà che le asserzioni comuni fatte trovino progressiva realizzazione nella vita delle Chiese per una graduale riarticolazione della piena unità. Un dialogo che si limitasse ad affermazioni comuni senza influsso nella vita concreta delle Chiese rischierebbe di sterilizzarsi in formulazioni teoriche e diverrebbe esso stesso più difficile e complesso.

La situazione della Chiesa nel mondo moderno esige che la teologia «informi» concretamente la vita della Chiesa in tutte le sue espressioni e particolarmente la sua azione pastorale. In questa azione deve essere presente anche la dimensione ecumenica. Di ritorno dal suo viaggio al Patriarcato ecumenico, parlando del dialogo cattolico-ortodosso, papa Giovanni Paolo II affermava all'udienza generale del 5 dicembre 1979: «Bisogna che questo dialogo si rinforzi e si approfondisca sempre più. In un certo senso occorre che divenga una componente necessaria all'integrità dei programmi pastorali di entrambe le parti», cioè tanto dell'azione pastorale delle Chiese ortodosse quanto della Chiesa cattolica.

ELEUTERIO F. FORTINO

IL MISTERO DELLA CHIESA E DELL'EUCARISTIA ALLA LUCE DEL MISTERO DELLA SANTA TRINITÀ

COMMISSIONE MISTA INTERNAZIONALE DI DIALOGO TEOLOGICO
TRA LA CHIESA CATTOLICA ROMANA E LA CHIESA ORTODOSSA

Seconda riunione plenaria, Monaco, 30 giugno - 6 luglio 1982

Fede al mandato ricevuto a Rodi, il presente rapporto tratta del mistero della Chiesa affrontandone uno solo dei suoi aspetti che è però particolarmente importante nella prospettiva sacramentale della Chiesa, e cioè il mistero della Chiesa e dell'Eucaristia alla luce del mistero della Santa Trinità. Era stato chiesto infatti di prendere come punto di partenza ciò che abbiamo in comune e, sviluppandolo, di trattare dall'interno e progressivamente, tutti quei punti su cui non siamo in accordo.

Con il presente documento vogliamo mostrare che esprimiamo insieme una fede che è la continuazione di quella degli apostoli.

Questo documento segna la prima tappa dello sforzo teso a realizzare il programma della Commissione preparatoria, approvato nel corso della prima riunione della Commissione di dialogo.

Poiché si tratta di una prima tappa, e dato che si è affrontato un solo aspetto del mistero della Chiesa, molti punti non sono stati ancora esaminati. Essi lo saranno nelle tappe successive, così come esse sono state previste dal programma menzionato sopra.

I

1. Il Cristo, Figlio di Dio incarnato, morto e risuscitato, è il solo che abbia vinto il peccato e la morte. Parlare della natura sacramentale del mistero di Cristo è dunque evocare la possibilità data all'uomo e, suo tramite, al cosmo, di fare l'esperienza della nuova creazione, Regno di Dio, *bis et nunc*, per mezzo delle realtà sensibili e create. Questo è il modo (*tropos*) in cui l'unica Persona e l'unico evento del Cristo esistono ed operano nella storia, dalla Pentecoste alla Parusia. Tuttavia, la vita eterna, che Dio ha dato al mondo nella venuta del Cristo, il Figlio suo eterno, è racchiusa in vasi d'argilla. Essa è data solamente come anticipazione, come caparra.

2. Nell'Ultima Cena, il Cristo ha affermato che egli dava il suo Corpo ai discepoli per la vita di tutti, nell'Eucaristia. Nell'Eucaristia questo dono è fatto da Dio al mondo, ma sotto forma sacramentale. A partire da questo momento l'Eucaristia esiste come sacramento di Cristo stesso. Esso diventa l'anticipazione della vita eterna, la medicina d'immortalità, il segno del Regno a venire. Il sacramento della venuta del Cristo passa così nel sacramento dell'Eucaristia, che ci incorpora pienamente al Cristo.

3. L'Incarnazione del Figlio di Dio, la sua morte e la sua risurrezione sono state realizzate sin dal principio secondo la volontà del Padre, nello Spirito Santo. Questo Spirito, che procede eternamente dal Padre e si manifesta attraverso il Figlio, ha preparato la venuta del Cristo e l'ha realizzata pienamente nella risurrezione. Il Cristo, il quale è il sacramento per eccellenza, dato dal Padre per il mondo, continua a darsi per la moltitudine, nello Spirito, il solo che dà la vita (Gv. 6). Il sacramento del Cristo è anche una realtà che può esistere soltanto nello Spirito.

4. La Chiesa e l'Eucaristia.

a) Sebbene gli Evangelisti, nel racconto della Cena, tacciano sull'azione dello Spirito, lo Spirito era tuttavia più che mai

congiunto al Figlio incarnato per il compimento dell'opera del Padre. Esso non è ancora dato, ricevuto come Persona dai discepoli (Gv. 7, 39). Ma quando Gesù è glorificato, allora anche lo Spirito si diffonde e si manifesta. Il Signore Gesù entra nella gloria del Padre e, contemporaneamente, per l'effusione dello Spirito nel suo *tropos* sacramentale, in questo mondo. La Pentecoste, compimento del mistero pasquale, inaugura, contemporaneamente, gli ultimi tempi. L'Eucaristia e la Chiesa, Corpo di Cristo crocifisso e risuscitato, diventano luogo delle energie dello Spirito Santo.

b) I credenti sono battezzati nello Spirito nel nome della Santa Trinità per formare un solo corpo (cf. 1 Cor. 12, 13). Quando la Chiesa celebra l'Eucaristia, essa realizza «ciò che essa è», il Corpo di Cristo (1 Cor. 10, 17). Per mezzo del battesimo e della cresima, infatti, le membra del Cristo sono unte dallo Spirito, innestate nel Cristo. Ma per mezzo dell'Eucaristia, l'evento pasquale si dilata in Chiesa. La Chiesa diventa ciò che essa è chiamata ad essere con il battesimo e la cresima. Comunicando al Corpo e al Sangue di Cristo, i fedeli crescono in questa deificazione misteriosa che realizza la loro dimora nel Figlio e nel Padre, mediante lo Spirito.

c) Così, da una parte, la Chiesa celebra l'Eucaristia come espressione, in questo tempo, della liturgia celeste. Ma d'altra parte, l'Eucaristia edifica la Chiesa, cioè per mezzo suo lo Spirito di Cristo risorto plasma la Chiesa in Corpo di Cristo. Per questa ragione, l'Eucaristia è veramente il sacramento della Chiesa, in quanto essa è sacramento del dono totale che il Signore stesso fa ai suoi, ma anche manifestazione e crescita del Corpo di Cristo, la Chiesa. La Chiesa peregrinante celebra l'Eucaristia sulla terra fino a quando il suo Signore verrà per affidare il Regno a Dio Padre, perché Dio sia tutto in tutti. Essa anticipa così il giudizio del mondo e la sua trasfigurazione ultima.

5. La missione dello Spirito resta unita a quella del Figlio. La celebrazione dell'Eucaristia rivela le energie divine manifestate dallo Spirito che operano nel Corpo di Cristo:

a) Lo Spirito *prepara* la venuta di Cristo annunciandola attraverso i Profeti, dirigendo verso di lui la storia del Popolo eletto, facendo concepire Cristo dalla Vergine Maria, aprendo i cuori alla sua Parola.

b) Lo Spirito *manifesta* il Cristo nella sua opera di Salvatore, nel Vangelo che è Cristo stesso. La celebrazione eucaristica è l'*anamnesi* (il memoriale): in verità, ma sacramentalmente, oggi, l'*Ephapax* è ed avviene. La celebrazione dell'Eucaristia è il *kairos* per eccellenza del mistero.

c) Lo Spirito *trasforma* i sacri doni nel Corpo e nel Sangue di Cristo (*metabolè*) affinché possa compiersi la crescita del Corpo, cioè della Chiesa. L'intera celebrazione è pertanto un'*epiclesi* che, in alcuni momenti, è maggiormente esplicita. La Chiesa è sempre in stato di *epiclesi*.

d) Lo Spirito *mette in comunione* con il Corpo di Cristo quanti partecipano allo stesso pane e allo stesso calice. Da questo momento in poi la Chiesa manifesta ciò che essa è: il sacramento della *koinônia* trinitaria, la «dimora di Dio con gli uomini» (cf. Ap. 21, 4).

Lo Spirito *rendendo attuale* ciò che il Cristo ha compiuto una volta per tutte — l'evento del mistero — lo compie in tutti noi. Questa relazione al mistero, più palese nell'Eucaristia, si trova anche negli altri sacramenti, che sono tutti atti dello Spirito. Per questa ragione l'Eucaristia è il centro della vita sacramentale.

6. La celebrazione eucaristica, nel suo insieme, rende presente il mistero trinitario della Chiesa. Essa va dall'ascolto della Parola che ha il suo culmine nella proclamazione del Vangelo — annuncio apostolico della Parola incarnata — all'azione di grazia resa al Padre, al memoriale del sacrificio di Cristo e alla comunione in lui per il tramite della preghiera epicletica recitata nella fede. Poiché, nell'Eucaristia, l'*epiclesi* non è soltanto un'invocazione per la trasformazione sacramentale del pane e del calice. Essa è anche una preghiera perché si compia pienamente la comunione di tutti al mistero rivelato dal Figlio.

In tal modo, la presenza dello Spirito stesso, si estende, per mezzo della compartecipazione al sacramento della Parola diventata carne, a tutto il corpo della Chiesa. Pur non volendo ancora risolvere le difficoltà sorte tra Oriente ed Occidente circa la relazione tra il Figlio e lo Spirito, possiamo già affermare insieme che questo Spirito che procede dal Padre (Gv. 15, 26), come dall'unica fonte nella Trinità, e che è diventato lo Spirito della nostra adozione filiale (Rom. 8, 15), perché egli è anche lo Spirito del Figlio (Gal. 4, 6), ci è trasmesso, soprattutto nell'Eucaristia, da questo Figlio sul quale riposa nel tempo e nell'eternità (Gv. 1, 32).

Per questa ragione, il mistero eucaristico si compie nella preghiera che unisce le parole con le quali la Parola fatta carne ha istituito il sacramento e l'*epiclesi* nella quale la Chiesa, mossa dalla fede, supplica il Padre, per mezzo del Figlio, di inviare lo Spirito affinché nell'unica oblazione del Figlio incarnato tutto sia consumato nell'unità. Per mezzo dell'Eucaristia i credenti si uniscono al Cristo il quale si offre con loro al Padre, e ricevono il potere di offrirsi in spirito di sacrificio, gli uni agli altri, come il Cristo stesso si è offerto al Padre per i molti, donandosi così agli uomini.¹

Questa consumazione nell'unità, compiuta inseparabilmente dal Figlio e dallo Spirito, operante nella relazione al Padre e al suo disegno, è la Chiesa nella sua pienezza.

II

1. Riferendosi al Nuovo Testamento si noterà innanzi tutto che la Chiesa designa una realtà «locale». La Chiesa esiste nella storia come Chiesa locale. Nell'ambito di una regione si parla piuttosto di Chiese, al plurale. Si tratta sempre della Chiesa di Dio, ma in un luogo.

Ora, la Chiesa che esiste in un luogo non è formata, radicalmente, dalle persone che si raggruppano per costituirla. Esiste una «Gerusalemme celeste», che «discende da presso

Dio», una comunione che è il fondamento della stessa comunità. La Chiesa è costituita da un dono gratuito, il dono della nuova creazione.

Tuttavia è chiaro che la Chiesa «che esiste in» un determinato luogo si manifesta come tale quando è «assemblea». Questa stessa assemblea i cui elementi e le cui esigenze sono determinati dal Nuovo Testamento, è pienamente tale quando è sinassi eucaristica. Infatti, quando la Chiesa locale celebra l'Eucaristia, l'evento accaduto «una volta per tutte» è attualizzato e reso manifesto. Nella Chiesa locale non esistono allora né uomo, né donna, né schiavo né uomo libero, né giudeo né greco. È così trasmessa una nuova unità che supera le divisioni e ristabilisce la comunione nell'unico Corpo di Cristo. Questa unità trascende l'unità psicologica, razziale, sociopolitica o culturale. Essa è «la comunione dello Spirito Santo» che raduna i figli di Dio dispersi. La novità del battesimo e della cresima porta allora tutti i suoi frutti. E per la potenza del Corpo e del Sangue del Signore ripieno di Spirito Santo, il peccato, che continuamente insidia i cristiani, ostacolando il dinamismo della «vita per Dio nel Cristo Gesù» ricevuto con il battesimo, è sanato. E ciò vale anche per il peccato della divisione che, in ogni sua forma, è una contraddizione al disegno di Dio.

Uno dei principali testi da ricordare è: 1 Cor. 10, 15-17: un solo pane, un solo calice, un solo Corpo di Cristo nella pluralità delle sue membra. Questo mistero dell'unità nell'amore di molte persone è precisamente la novità della *koinônia* trinitaria che, nella Chiesa, è comunicata agli uomini per mezzo dell'Eucaristia. Ecco il fine dell'opera salvifica di Cristo, effusa negli ultimi tempi, a partire dalla Pentecoste.

Per questo la Chiesa trova il suo modello, la sua origine e il suo compimento nel mistero di Dio Uno in Tre Persone. Anzi, l'Eucaristia così compresa alla luce del mistero trinitario è il criterio del funzionamento di tutta quanta la vita ecclesiale. Gli elementi istituzionali debbono solo riflettere visibilmente la realtà del mistero.

2. Lo svolgimento della celebrazione eucaristica della

Chiesa locale mostra come la *koinônia* si attui nella Chiesa che celebra l'Eucaristia. Nella celebrazione eucaristica fatta dalla comunità, che circonda attivamente il vescovo o il presbitero in comunione con lui, si notano i seguenti aspetti. Questi aspetti sono gli uni interiori agli altri anche se i vari momenti della celebrazione accentuano di più l'uno o l'altro di essi.

La *koinônia* è escatologica. Essa è la novità che viene negli ultimi tempi. Per questa ragione, nell'Eucaristia come nella vita della Chiesa, tutto inizia con la conversione e con la riconciliazione. L'Eucaristia presuppone il pentimento (*mêtanoia*) e la confessione (*exomologési*), che hanno al di fuori dell'Eucaristia la loro espressione sacramentale propria. Ma anche l'Eucaristia rimette e sana i peccati, in quanto essa è il sacramento dell'amore deificante del Padre, per mezzo del Figlio, nello Spirito Santo.

Ma questa *koinônia* è anche *kerigmatica*. Ciò avviene nella sinassi non solo perché la celebrazione «annuncia» l'evento del mistero, ma anche perché essa lo attualizza oggi, nello Spirito. Ciò implica l'annuncio della Parola all'assemblea e la risposta di fede da parte di tutti. In questo modo si attualizza la comunione dell'assemblea nel *kérygma* e dunque l'unità nella fede. L'ortodossia è inerente alla *koinônia* eucaristica. Questa ortodossia è espressa nel modo più chiaro dalla proclamazione del simbolo della fede che riassume la tradizione apostolica di cui il vescovo è il testimone in virtù della sua successione. Così l'Eucaristia è, inseparabilmente, Sacramento e Parola, perché in essa il Verbo incarnato santifica nello Spirito. Per questo motivo l'intera liturgia, e non soltanto la lettura delle Sacre Scritture, costituisce una proclamazione della parola che assume forma di dossologia e di preghiera. In modo inverso, la parola proclamata è la Parola fatta carne e diventata sacramentale.

La *koinônia* è allo stesso tempo ministeriale e pneumatica. Per questo motivo, l'Eucaristia è la sua manifestazione per eccellenza. Tutta l'assemblea, ciascuno secondo il suo rango, è «liturga» della *koinônia*, ed essa lo è solo per opera dello Spirito Santo. Pur essendo dono del Dio trinitario, la *koinônia* è anche risposta degli uomini. Essi, nella fede che deriva dallo Spirito e dalla Parola, mettono in atto la vocazione e la missione

ricevute con il battesimo: diventare, ciascuno secondo il suo rango, membra viventi del Corpo di Cristo.

3. Il ministero del vescovo non si esaurisce in una funzione tattica o prammatica (un presidente è indubbiamente necessario); essa è una funzione organica. Il vescovo riceve il dono della grazia episcopale (1 Tim. 4, 14) nel sacramento della consacrazione, fatta dai vescovi che hanno a loro volta ricevuto questo dono, grazie all'esistenza di una successione ininterrotta di *chirotonie* episcopali, a partire dai santi apostoli. Con il sacramento dell'ordinazione, lo Spirito del Signore «conferisce» al vescovo, non giuridicamente, come una mera trasmissione di potere, ma sacramentalmente l'*exousia* di servo che il Figlio ha ricevuto dal Padre e ha umanamente accolto con il suo consenso nella Passione.

La funzione del vescovo è strettamente legata all'assemblea eucaristica che egli presiede. L'unità eucaristica della Chiesa locale implica la comunione tra colui che presiede e il popolo a cui egli trasmette la Parola di salvezza e i doni trasformati in Eucaristia. Ma il ministro è anche colui che «riceve» dalla sua Chiesa, fedele alla tradizione, quella parola che egli trasmette. È la grande intercessione che egli fa salire verso il Padre, altro non è che l'intercessione di tutta quanta la sua Chiesa, unita a lui. Come la Chiesa non può essere separata dal suo vescovo, così il vescovo non può essere separato dalla sua Chiesa.

Il vescovo sta al centro della Chiesa locale come ministro dello Spirito per discernere i carismi e vegliare a che essi si esercitino nella concordia, per il bene di tutti, nella fedeltà alla tradizione apostolica. Egli si pone al servizio delle iniziative dello Spirito affinché nulla impedisca loro di contribuire all'edificazione della *koinônia*. Egli è ministro d'unità, servo del Cristo Signore, la cui missione è quella di «radunare nell'unità i figli di Dio». E poiché la Chiesa è edificata dall'Eucaristia, egli presiede all'Eucaristia, rivestito della grazia del ministero sacerdotale.

Ma si deve ben comprendere questa funzione di presidenza. Il vescovo presiede all'oblazione di tutta la sua comunità.

Consacrando i doni perché essi diventino il Corpo e il Sangue offerti dalla comunità, egli non solo celebra per lei, con lei e in lei, ma per mezzo di lei. Egli appare allora come ministro del Cristo, il quale edifica l'unità del suo Corpo e crea la *comunione* con il suo Corpo. L'unione della comunità con lui è innanzi tutto dell'ordine del *mystérion*, prima di essere dell'ordine del giuridico. È questa unione espressa nell'Eucaristia che si estende e si attualizza nell'insieme delle relazioni «pastorali», di magistero, governo, vita sacramentale. La comunità ecclesiale è così chiamata ad essere l'inizio di una comunità umana rinnovata.

4. Esiste *comunione* profonda tra il vescovo e la comunità la cui responsabilità gli è affidata dallo Spirito per la Chiesa di Dio. La Tradizione antica la evoca felicemente con l'immagine delle nozze. Ma questa comunione si situa all'interno della comunione con la comunità apostolica. Nella tradizione antica (come testimonia in particolare la *Tradizione apostolica* di Ippolito), il vescovo eletto dal popolo — che si fa garante della sua fede apostolica, conformemente a quanto è stato confessato dalla Chiesa locale — riceve la grazia ministeriale del Cristo per mezzo dello Spirito nella preghiera dell'assemblea e con l'imposizione delle mani dei vescovi vicini, testimoni della fede della loro Chiesa. Il suo carisma, derivante direttamente dallo Spirito, gli è conferito nell'apostolicità della sua Chiesa (collegata alla fede della comunità apostolica) e in quella delle altre Chiese rappresentate dal loro vescovo. Con ciò il suo ministero si inserisce nella cattolicità della Chiesa di Dio.

La successione apostolica è dunque più di una mera trasmissione di potere. È successione in una Chiesa, testimone della fede apostolica, in *comunione* con le altre Chiese, testimoni della stessa fede apostolica. La *sedes (cathedra)* ha un ruolo importantissimo per l'inserimento del vescovo nel cuore stesso dell'apostolicità ecclesiale. D'altra parte, una volta ordinato, il vescovo diventa nella sua Chiesa il garante dell'apostolicità, colui che la rappresenta in seno alla *comunione* delle Chiese, il suo vincolo con le altre Chiese. Per questo motivo, nella sua Chiesa, ogni Eucaristia può essere celebrata *in verità* solo se essa è

presieduta da lui o da un presbitero *in comunione* con lui. La menzione del suo nome nell'anafora è essenziale.

Per mezzo del ministero dei presbiteri, incaricati di presiedere alla vita e alla celebrazione eucaristica delle comunità che sono affidate loro, queste comunità crescono nella *comunione* con tutte le comunità di cui il vescovo è principalmente responsabile. Nell'attuale situazione, la stessa diocesi è una *comunione* di comunità eucaristiche. Una delle funzioni essenziali dei presbiteri è quella di metterle in relazione con l'Eucaristia del vescovo e di nutrirle della fede apostolica di cui il vescovo è testimone e garante. Essi debbono anche vegliare a che, nutriti del Corpo e del Sangue di colui che ha dato la sua vita per i suoi fratelli, i cristiani siano testimoni autentici dell'amore fraterno, nel sacrificio reciproco nutrito dal sacrificio del Cristo. Secondo la parola dell'apostolo, infatti, «se qualcuno vede un suo fratello nel bisogno e chiude dinanzi a lui le sue viscere, come potrebbe dimorare in lui amore di Dio?» (1 Gv. 3, 17).

L'Eucaristia determina il modo cristiano di vivere il mistero pasquale del Cristo e il dono della Pentecoste. Grazie all'Eucaristia, si opera una profonda trasformazione dell'esistenza umana sempre confrontata con la tentazione e la sofferenza.

III

1. Il Corpo di Cristo è unico. E dunque una è la Chiesa di Dio. L'identità di una assemblea eucaristica con un'altra proviene dal fatto che tutte, con la medesima fede, celebrano il medesimo memoriale, che tutte mangiando lo stesso Corpo e partecipando allo stesso calice, diventano lo stesso e unico Corpo di Cristo a cui esse sono state incorporate per mezzo dello stesso battesimo. Se è vero che molteplici sono le celebrazioni, non vi è che un solo ed unico mistero celebrato a cui si partecipa. Inoltre, quando il fedele comunica al Corpo e al Sangue del Signore, egli non riceve una parte del Cristo, ma il Cristo totale.

Allo stesso modo, la Chiesa locale che celebra l'Eucaristia intorno al vescovo non è una parte del Corpo di Cristo. La molteplicità delle *sinassi* locali, lungi dal dividere la Chiesa, ne manifesta sacramentalmente l'unità. Come la comunità degli apostoli, adunata intorno a Cristo, ogni assemblea eucaristica è in verità la santa Chiesa di Dio, il Corpo di Cristo, in comunione con la prima comunità dei discepoli e con tutte quelle che, attraverso il mondo, hanno celebrato e celebrano il memoriale del Signore. Essa è anche in comunione con l'assemblea dei santi, in cielo, che ogni celebrazione ricorda.

2. Lungi dall'escludere la diversità o la pluralità, la *koinônia* la sottintende e guarisce le ferite della divisione, trascendendo quest'ultima nell'unità. Come il Cristo è uno per i molti, così nella Chiesa, che è il suo Corpo, l'uno e i molti, l'universale e il locale, sono necessariamente simultanei. Più profondamente ancora, poiché il Dio uno e unico è la comunione di Tre Persone, la Chiesa una e unica è comunione di molte comunità, e la Chiesa locale comunione di persone. La Chiesa una e unica si identifica con la *koinônia* delle Chiese. Unità e molteplicità sono a tal punto legate che l'una non potrebbe esistere senza l'altra. Le istituzioni rendono visibile e, si può dire, storicizzano, questa relazione costitutiva della Chiesa.

3. Poiché la Chiesa cattolica si manifesta nella *sinassi* della Chiesa locale, soprattutto due condizioni debbono verificarsi perché la Chiesa locale che celebra l'Eucaristia faccia veramente parte della comunione ecclesiale.

a) In effetti, l'identità del mistero della Chiesa vissuto nella Chiesa locale col mistero della Chiesa vissuto dalla Chiesa primitiva — cattolicità nel tempo — è fondamentale. La Chiesa è apostolica per il fatto che è fondata e continuamente sostenuta nel mistero di Salvezza rivelato in Gesù Cristo, trasmesso nello Spirito da coloro che ne furono i testimoni, gli apostoli. I suoi membri saranno giudicati dal Cristo e dagli apostoli (cf. Lc. 22, 30).

b) Il reciproco riconoscimento, oggi, tra questa Chiesa

locale e le altre Chiese, è anch'esso importantissimo. Ciascuno deve riconoscere negli altri, attraverso le particolarità locali, l'identità del mistero della Chiesa. È un riconoscimento reciproco di cattolicità come comunione nell'integrità del mistero. Questo riconoscimento avviene innanzi tutto sul piano regionale. La comunione nell'ambito di uno stesso patriarcato o in un'altra forma di unità regionale, è dapprima una manifestazione della vita dello Spirito in seno ad una stessa cultura o in seno a delle stesse condizioni storiche. Parimenti essa implica l'unità della testimonianza e sollecita l'esercizio della correzione fraterna nell'umiltà.

Questa comunione all'interno di una stessa regione deve superare se stessa nella comunione tra Chiese sorelle.

Ma questo riconoscimento reciproco è vero solo alle condizioni espresse nell'anafora di S. Giovanni Crisostomo e nelle prime anafore antiocheni. Una delle condizioni è la comunione nello stesso *kérygma*, cioè la stessa fede. Già contenuta nel battesimo, questa esigenza si esplicita nella celebrazione eucaristica. Ma occorre anche la volontà della comunione nell'*agape* e nella diaconia, non solo con le parole, ma anche con gli atti.

Sia la permanenza nella storia che il reciproco riconoscimento sono evocati particolarmente al momento della *sinassi* eucaristica, con la menzione dei santi nel canone e dei responsabili di Chiesa nei dittici. Si comprende allora perché questi ultimi siano segni dell'unità cattolica nella comunione eucaristica, responsabili, ognuno al proprio livello, del mantenimento della comunione nella sinfonia universale delle Chiese e della loro comune fedeltà alla tradizione apostolica.

4. Si ritrovano perciò in queste Chiese i legami di *comunione* che presenta il Nuovo Testamento: *comunione* nella fede, nella speranza e nell'amore, *comunione* nei sacramenti, *comunione* nella diversità dei carismi, *comunione* nella riconciliazione, *comunione* nel ministero. L'agente di questa *comunione* è lo Spirito del Signore risorto. Per mezzo suo la Chiesa universale, cattolica, integra la diversità o la pluralità facendone uno dei suoi essenziali elementi. Questa cattolicità è il compimento della

preghiera del capitolo 17 del Vangelo secondo Giovanni, ripresa nelle *epiclesi* eucaristiche.

Il legame alla comunione apostolica collega l'insieme di vescovi, che assicurano l'*episkopê* delle Chiese locali, al collegio degli apostoli. Anch'essi formano un collegio radicato per mezzo dello Spirito nell'«una volta per tutte» del gruppo apostolico, testimone unico della fede. Ciò significa non solo che essi debbono essere uniti tra loro dalla fede, la carità, la missione, la riconciliazione, ma anche che essi comunicano alla stessa responsabilità e allo stesso servizio della Chiesa. Poiché nella sua Chiesa locale si realizza la Chiesa una e unica, ogni vescovo non può separare la sollecitudine per la sua Chiesa dalla sollecitudine per la Chiesa universale. E quando, per mezzo del sacramento dell'ordinazione, egli riceve il carisma dello Spirito per l'*episkopê* di una Chiesa locale, la sua Chiesa, egli riceve anche con la medesima ordinazione, il carisma dello Spirito per l'*episkopê* di tutta la Chiesa. Nel popolo di Dio, egli la esercita in *comunione* con tutti i vescovi *hic et nunc* responsabili di Chiese e in comunione con la tradizione vivente che i vescovi del passato hanno trasmesso. La presenza di vescovi di sedi vicine alla sua ordinazione episcopale «sacramentalizza» e attualizza questa *comunione*. Essa genera un'osmosi della sua sollecitudine per la comunità locale e della preoccupazione della Chiesa sparsa su tutta la terra. L'*episkopê* della Chiesa universale si trova affidata dallo Spirito, all'insieme dei vescovi locali che sono in *comunione* gli uni con gli altri. Questa *comunione* si esprime tradizionalmente nella pratica conciliare. Esamineremo successivamente come essa è concepita ed attuata, nella prospettiva che abbiamo appena precisato.

Monaco, il 6 luglio 1982

(Traduzione dall'originale francese di Paola Fabrizi)