

L'ANAFORA DI ADDAI E MARI: RIPENSARE LA COMPrensIONE DEL SACRAMENTO

**Per una composizione armonica delle formule
«in persona Christi» e «in persona Ecclesiae»**

Cesare Giraudò

1. Istanze teologiche dalla pastorale ecumenica

Sono trascorsi sette anni da quando il «Pontificio Consiglio per la promozione dell'Unità dei cristiani» pubblicava il documento intitolato *Orientamenti per l'ammissione all'Eucaristia fra la Chiesa Caldea e la Chiesa Assira d'Oriente*¹. Nonostante le denominazioni diverse, le due Chiese menzionate nel titolo si richiamano a un medesimo ceppo, cioè alla Chiesa d'Oriente. Quando una parte di quella Chiesa, riluttante alla trasmissione ereditaria del patriarcato da zio a nipote che si era instaurata a metà del XV secolo, si ricongiunse con Roma nel 1552, prese a designarsi Chiesa Caldea²; invece l'altra parte, che riconosce solo i primi due concili ecumenici – vale a dire, il concilio di Nicea (325) e il primo concilio di Costantinopoli (381) – preferì chiamarsi Chiesa Assira d'Oriente³.

Per comprendere il documento romano, dobbiamo riportarci alla *Dichiarazione cristologica comune tra la Chiesa Cattolica e la Chiesa Assira d'Oriente*, sottoscritta l'11 novembre 1994 da papa Giovanni Paolo II e dal catholicos-patriarca della Chiesa Assira d'Oriente Mar Dinkha IV. Consapevoli di professare una «fede comune nel mistero dell'Incarnazione» e di avere gli stessi sacramenti, i firmatari, a nome delle rispettive Chiese, si impegnavano a fare tutto il possibile «per rimuovere gli ultimi ostacoli che impediscono ancora la realizzazione della piena comunione»⁴.

È in questo contesto che si inseriscono gli *Orientamenti* del 2001. Si trattava infatti di concedere ai cristiani d'Oriente, sia Caldei (cattolici) che Assiri (non cattolici), di ricevere l'eucaristia in una chiesa e da un ministro della Chiesa sorella, quando, a causa delle circostanze legate alla diaspora, non possono riceverla da un ministro della propria comunità⁵. Sebbene ignorati dai *media* dell'attualità religiosa, gli *Orientamenti* del 2001 riguardanti

¹ *L'Osservatore Romano* del 26 ottobre 2001, p. 7.

² Cf G. BELTRAMI, *La Chiesa Caldea nel secolo dell'Unione*, PIO, Roma 1933, 1-15.

³ È nota pure come Chiesa nestoriana. Nel 1997 un Sinodo di questa Chiesa ha chiesto che si eviti tale designazione, che ha assunto, negli ambienti occidentali, una connotazione peggiorativa. Per la storia, cf E. TISSERANT, s.v. *Nestorienne (L'Église)*, in *Dictionnaire de Théologie Catholique* 11, 157-323.

⁴ *Acta Apostolica Sedis* 87 (1995) 685-687; *Enchiridion Vaticanum* 14, n. 1821-1829.

⁵ «La richiesta di ammissione all'Eucaristia fra la Chiesa Caldea e la Chiesa Assira dell'Oriente è connessa alla particolare situazione geografica e sociale nella quale vivono attualmente i loro fedeli. A causa di svariate e a volte drammatiche circostanze, molti fedeli assiri e caldei hanno lasciato il loro paese d'origine e sono emigrati in Medio Oriente, in Scandinavia, in Europa occidentale, in Australia e in Nord America. Poiché, in una diaspora tanto estesa, ciascuna comunità locale non può disporre di un sacerdote, numerosi fedeli caldei e assiri si trovano in una situazione di necessità pastorale per quanto riguarda l'amministrazione dei Sacramenti. Documenti ufficiali della Chiesa cattolica, come il *Codice dei Canonici delle Chiese Orientali*, can. 671, n. 2-3 e il *Direttorio per l'Applicazione dei Principi e delle Norme sull'Ecumenismo*, n. 123, stabiliscono norme speciali per tali situazioni. La richiesta è anche connessa all'attuale processo di riavvicinamento ecumenico in atto fra la Chiesa Cattolica e la Chiesa Assira d'Oriente» (*OssRom* del 26 ottobre 2001, p. 7; *EV* 20, n. 1408-1409).

l'inter-comunione dei fedeli, e tutta la problematica che essa presuppone, non potevano sfuggire a chiunque nutra un interesse specifico per la teologia dell'eucaristia, sia egli professionista della liturgia, o della dogmatica o dell'ecumenismo, o ancora del diritto canonico, della storia o della pastorale.

Il punto nodale che ha motivato la dichiarazione è il problema della validità dell'eucaristia celebrata con l'anafora di Addai e Mari dalla Chiesa Assira d'Oriente. Gli studiosi delle liturgie orientali sanno bene che, in questa antica Chiesa, tale anafora continua ad essere usata, da tempo immemorabile, senza il *racconto di istituzione*⁶. Ora, la Chiesa Cattolica, che considera le parole dell'istituzione come parte integrante, e quindi indispensabile, di ogni preghiera eucaristica, «è giunta alla conclusione – recita il documento romano – che questa anafora può essere considerata valida».

Ci troviamo dinanzi a una dichiarazione teologica di calibro che, elaborata e vagliata congiuntamente da tre dicasteri della Santa Sede, ha ricevuto l'approvazione di Giovanni Paolo II. È significativo notare che, accanto alla firma del cardinal Walter Kasper, presidente del «Pontificio Consiglio per la promozione dell'Unità dei cristiani» cui va il merito dell'iniziativa, e del cardinal Ignace Moussa I Daoud, prefetto della «Congregazione per le Chiese Orientali», spicca quella del cardinal Joseph Ratzinger, allora prefetto della «Congregazione per la Dottrina della Fede» e oggi Benedetto XVI.

Questo documento ha sollevato, da parte dei commentatori, reazioni contrapposte proprio in merito alla *forma eucharistica*, vale a dire al modo con cui la Chiesa è chiamata a fare l'eucaristia. Da parte nostra, restiamo convinti che solo l'attenzione prestata agli approcci paradigmatici del I e del II millennio⁷ è in grado di spiegare, rispettivamente, l'entusiasmo degli uni e lo sconcerto degli altri⁸.

2. La comprensione dell'eucaristia nella sistematica liturgica del I millennio

Oggi, quando parliamo di teologia sistematica, siamo abituati a riferire tale nozione alle grandi sintesi operate dai maestri della scolastica e riprese più tardi dai manualisti post-tridentini, quasi si dovesse riconoscere come loro esclusiva la preoccupazione di chiarirsi le idee, in rapporto, ad esempio, alla teologia dei sacramenti⁹. Dobbiamo invece ammettere

⁶ A favore dell'originaria assenza nell'anafora di Addai e Mari del *racconto istituzionale* depone il suo più antico codice scoperto nel 1964 da William F. MACOMBER († 6.12.2008) nella chiesa parrocchiale di Mar Isaia in Mosul e dallo stesso pubblicato in *Orientalia Christiana Periodica* 32 (1966), 335-371 (*The Oldest Known Text of the Anaphora of the Apostles Addai and Mari*).

⁷ Allorché parliamo di *millennio*, non assumiamo tale nozione nell'accezione rigida di *millennio cronologico*, bensì nell'accezione più flessibile di *millennio teologico*. Per l'utilità di tale accezione, cf C. GIRAUDDO, «*In unum corpus*». *Trattato mistagogico sull'eucaristia*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2007², 10².

⁸ È curioso constatare che, nel numero speciale di una rivista che consacra all'anafora di Addai e Mari ben 285 pagine (cf B. GHERARDINI [ed.], *Sull'Anafora dei Santi Apostoli Addai e Mari*, in *Divinitas* 47 [2004]), mentre tutti i teologi liturgisti contattati dalla Direzione hanno apprezzato senza riserve il documento romano, tutti i teologi sistematici parimenti contattati hanno espresso forti riserve sul medesimo documento.

⁹ Nel presente studio parliamo di proposito dell'eucaristia per due motivi: (a) perché il sacramento dell'altare consente di evidenziare meglio i pregi e i limiti delle metodologie adottate, rispettivamente, dal I e dal II millennio; (b) perché il documento romano, che stimola la nostra riflessione, si richiama ai requisiti per la sua valida celebrazione. Tuttavia la conversione metodologica che ne risulta e che si impone al nostro III millennio vale pure per gli altri sacramenti.

che anche la teologia dei Padri della Chiesa era sistematica, una sistematica ovviamente diversa, in quanto programmata a partire dall'esperienza celebrativa.

Per farci un'idea della metodologia praticata dai Padri, immaginiamo di essere nell'ottava di Pasqua e di entrare nella chiesa dove il vescovo sta spiegando ai neofiti¹⁰ i sacramenti che hanno appena ricevuto. Possiamo andare a Roma, a Milano, a Gerusalemme, ad Antiochia, a Ippona, a Costantinopoli, a Riez in Provenza, o ancora in tanti altri capoluoghi delle antiche cristianità. A noi resta solo l'imbarazzo della scelta, nella piena convinzione che constateremo dovunque un identico modo di procedere. Vedremo infatti che, quando parlano dell'eucaristia, i Padri della Chiesa portano avanti congiuntamente due tipi di approccio.

In un primo momento (*1° approccio*) il vescovo si preoccupa di attirare l'attenzione dei neofiti sulla differenza sostanziale che esiste tra il sacramento dell'eucaristia e gli altri sacramenti. Mentre nel battesimo e nella crismazione a produrre l'effetto sacramentale sono rispettivamente l'acqua che rimane acqua e l'olio che rimane olio, invece nell'eucaristia non sono il pane e il vino a trasformarci nel corpo ecclesiale, bensì il corpo e il sangue del Signore sotto il velo dei segni sacramentali. Per sottolineare tale differenza egli concentra l'attenzione del proprio uditorio sulle parole del Signore, spiegando che quelle parole, dette dal sacerdote, producono la reale presenza.

Quindi, in un secondo momento (*2° approccio*), il vescovo mistagogo¹¹ si affretta a ricollocare il mistero della presenza reale – provvisoriamente estrapolato, a scopo didattico, dal contesto anaforico – nel quadro della dinamica sacramentale, leggendo pertanto l'efficacia delle parole istituzionali alla luce della domanda epicletica, sia che si tratti di *epiclesi antecedente* o di *epiclesi susseguente*¹². In questo 2° approccio, che è quello definitivo, i Padri scorgono tra le parole istituzionali e l'*epiclesi* un rapporto dinamico, armonico, complementare, per nulla concorrenziale.

Attenendosi a una procedura in fase di rapida stabilizzazione, Giustino († 165), nella sua «mistagogia ai pagani»¹³ di Roma, propone anzitutto un approccio statico-puntuale. Il riferimento immediato alle parole istituzionali, attestate dai Vangeli e considerate nella formula breve, gli consente di spiegare la fede dei cristiani nella realtà eucaristica:

[1° approccio] Noi infatti non prendiamo queste cose come un comune pane né una comune bevanda; ma allo stesso modo in cui Gesù Cristo nostro salvatore, incarnatosi in virtù della parola di Dio, ebbe carne e sangue per la nostra salvezza, così pure ci fu insegnato che anche il cibo eucaristizzato in virtù della supplica concernente la parola che viene da lui, e di cui si nutrono in vista della trasformazione il sangue e le carni nostre, è la carne e il sangue di quel Gesù che si è incarnato. Infatti gli Apostoli nelle loro memorie, che si chiamano Van-

¹⁰ Con il termine *neofita*, dal greco νεόφυτος [prodotto di recente] (cf *ITim* 3,6), si suole designare chi si è da poco aggregato alla Chiesa mediante il battesimo.

¹¹ Il termine *mistagogia*, con i relativi derivati, è composto dal sostantivo greco μυστήριον [sacramento] e dal verbo parimenti greco ἄγω [conduco]. Esso designa la catechesi che durante tutta l'epoca patristica il vescovo – detto appunto *mistagogo* – faceva ai neofiti nell'ottava di Pasqua, al fine di introdurli a una comprensione orante dei sacramenti ricevuti nella veglia pasquale.

¹² Con questa terminologia i liturgisti designano l'*epiclesi sulle oblate* che figura, rispettivamente, prima o dopo il racconto *istituzionale*.

¹³ Mentre nella prassi del IV secolo il termine *mistagogia* è inteso perlopiù come approfondimento teologico riservato a coloro che già hanno ricevuto i sacramenti dell'iniziazione cristiana, con il divieto assoluto di rivelarne il contenuto ai non-iniziati, invece Giustino, indirizzando i suoi scritti apologetici all'imperatore Antonino Pio, svela ai pagani tutto quel che fanno i cristiani, allo scopo di difenderne la reputazione.

geli, così tramandarono che era stato loro comandato: [cioè] che Gesù, avendo preso del pane e avendo pronunciato l'azione di grazie, disse: *Fate questo in memoriale di me: questo è il mio corpo*; e, avendo preso allo stesso modo il calice e avendo pronunciato l'azione di grazie, disse: *Questo è il mio sangue*; e ad essi soli li diede¹⁴.

Poco dopo, tramite un approccio dinamico-globale, Giustino riprende quanto ha appena detto e lo rilegge alla luce del rito che si compie «nel giorno che chiamano “del Sole”». Così recita la porzione strettamente eucaristica:

[2° approccio] Allora [...] si porta del pane e del vino e dell'acqua, e colui che presiede innalza in pari tempo suppliche e azioni di grazie quanta è la sua forza, e il popolo approva per acclamazione dicendo *Amen*. Quindi gli elementi eucaristizzati vengono distribuiti e sono ricevuti da ognuno; e per mezzo dei diaconi ne viene mandata parte anche a coloro che non sono stati presenti¹⁵.

In Ambrogio († 397), che opera nel secolo d'oro della mistagogia, l'articolazione dei due approcci è ancor più esplicita. Accingendosi a parlare dell'eucaristia nella mistagogia del quarto giorno, il vescovo in un primo momento dirige l'attenzione dei suoi devoti uditori sulla realtà eucaristica, e con fine intuito pedagogico ne interpreta gli interrogativi:

[1° approccio] Sei venuto all'altare, hai guardato attentamente i sacramenti posti sopra l'altare e ti sei certamente meravigliato per la creatura [che essi sono]. Eppure si tratta di una creatura usuale e nota [...]. Tu forse dici: «È il mio pane abituale!». Ma questo pane è pane prima delle parole sacramentali; quando sopraggiunge la consacrazione, da pane diventa carne di Cristo. Dimostriamo dunque questo. Come può ciò che è pane essere il corpo di Cristo? La consacrazione dunque, con quali espressioni avviene e con le parole di chi? Del Signore Gesù. Infatti tutte le altre cose che sono dette prima, sono dette dal sacerdote: si loda Dio, gli si rivolge la preghiera, si supplica in favore del popolo, dei re, di tutti gli altri. [Ma] quando si viene a produrre il venerabile sacramento, il sacerdote non usa più le sue parole, bensì usa le parole di Cristo. Dunque è la parola di Cristo che produce questo sacramento [...]. Hai dunque imparato che, da pane [che era], diviene il corpo di Cristo. E che dire del vino, dell'acqua? Viene messo nel calice, ma diventa sangue attraverso la consacrazione celeste. Ma forse tu dici: «Io non vedo l'apparenza del sangue». Ma ne ha la similitudine [sacramentale]! Infatti, come hai assunto la similitudine della morte, così pure bevi la similitudine del prezioso sangue, perché non vi sia l'orrore del sangue sparso e tuttavia sia messo in atto il prezzo della redenzione. Hai dunque imparato che ciò che ricevi è il corpo di Cristo¹⁶.

Quindi, in un secondo momento, il mistagogo si affretta a ricollocare il mistero della presenza reale, provvisoriamente estrapolato dal contesto suo proprio, nel quadro della dinamica celebrativa:

[2° approccio] Vuoi sapere in qual modo con le parole celesti si consacra? Prendi in considerazione quelle che sono le parole! Dice il sacerdote: «[EPICLESI SULLE OBLATE] Fa' che questa offerta sia per noi ratificata, spirituale, accetta, poiché è la figura [sacramentale] del corpo e del sangue del Signore nostro Gesù Cristo. [RACCONTI ISTITUZIONALE] Egli, la vigilia della sua passione, prese il pane nelle sue sante mani, levò gli occhi al cielo, verso di te, Padre santo, Dio onnipotente ed eterno, rese grazie con la preghiera di benedizione, lo spezzò, e dopo averlo spezzato lo diede ai suoi apostoli e discepoli, dicendo: *Prendete e mangiatene tutti, poiché questo è il mio corpo che sta per essere spezzato per le moltitudini* [...]. Allo stesso modo prese anche il calice, dopo aver cenato, la vigilia della sua passione, levò gli occhi al cielo, verso di te, Padre santo, Dio onnipotente ed eterno, rese grazie con la preghiera di benedizione, lo diede ai suoi apostoli e discepoli, dicendo: *Prendete e bevetene tutti, poiché questo è il mio sangue* [...]. *Ogni volta che farete questo, voi farete il memoriale di me finché io venga nuovamente a voi*. [ANAMNESI] [...] Perciò, celebrando il memoriale della sua gloriosissima passione, della risurrezione dagli inferi e dell'ascensione nel cielo, ti offriamo questa vittima immacolata, vit-

¹⁴ GIUSTINO, *IApologia* 66,2-3, in *Sources Chrétiennes* 507, 306-307. Alcuni commentatori – come, ad esempio, M. HEINTZ in *Studia Liturgica* 33 (2003) 33-36 – propongono di vedere nell'espressione «il cibo eucaristizzato in virtù della supplica concernente la parola che viene da lui (δὲ ἐϋχῆς λόγου τοῦ παρ'αὐτοῦ)» un'allusione velata all'*epiclesis* del Verbo.

¹⁵ GIUSTINO, *IApologia* 67,5, in *SC* 507, 308-311. Pur in assenza di un riferimento testuale, la consistenza della preghiera eucaristica è ben attestata dalla sequenza «azioni di grazie e suppliche», che Giustino in ottemperanza a un noto procedimento stilistico suole rovesciare.

¹⁶ AMBROGIO, *De sacramentis* 4,8.14.19-20, in *SC* 25bis, 106-113.

tima spirituale, vittima incruenta, questo pane santo e il calice della vita eterna. [EPICLESI SUI COMUNICANTI] E ti chiediamo e supplichiamo di accettare questa offerta sul tuo altare sublime, per le mani dei tuoi angeli, come ti degnasti di accettare i doni del tuo giusto servo Abele e il sacrificio del nostro patriarca Abramo e ciò che ti offrì il sommo sacerdote Melchisedech». Dunque, ogni volta che lo ricevi, che cosa ti disse l'Apostolo? «Ogni volta che lo riceviamo, annunziamo la morte del Signore» [cf *1Cor* 11,26]. Se [annunziamo] la morte, annunziamo la remissione dei peccati. Se ogni volta che il sangue viene sparso, viene sparso in remissione dei peccati, [allora] devo riceverlo sempre, perché sempre mi rimetta i peccati. Io che sempre pecco, sempre devo avere la medicina¹⁷.

Nella mistagogia del quarto giorno Cirillo di Gerusalemme († 387), iniziando a parlare del sacramento dell'eucaristia, si sofferma sul testo di *1Cor* 11,23-26, che così commenta:

[2° approccio] Questa istruzione del beato Paolo è sufficiente da sola a darvi piena certezza sui divini misteri, dei quali siete stati giudicati degni e [in forza dei quali] siete divenuti con-corporei e con-sanguinei di Cristo [...].

[1° approccio] Se dunque egli stesso afferma e dice a proposito del pane: *Questo è il mio corpo*, chi mai oserrebbe esitare? E se egli stesso afferma e dice: *Questo è il mio sangue*, chi mai ne dubiterà e dirà che non è il suo sangue? Un tempo, per suo volere, a Cana di Galilea cambiò l'acqua in vino; ora non sarà forse credibile allorché cambia il vino in sangue? [...] È dunque con assoluta certezza che noi partecipiamo in certo modo al corpo e al sangue di Cristo. Infatti, sotto la figura del pane ti è dato il corpo, e sotto la figura del vino ti è dato il sangue, affinché, partecipando al corpo e al sangue di Cristo, tu divenga con-corporeo e con-sanguineo di Cristo [...]. Non accostarti dunque a quel pane e a quel vino come a cose qualsiasi. Essi sono infatti, secondo la dichiarazione del Signore, corpo e sangue. È vero quello che ti suggerisce la percezione sensibile; ma la fede ti rassicura. Non giudicare il fatto in base al gusto; ma in base alla fede ritieni con piena certezza che sei stato reso degno del corpo e del sangue di Cristo [...]. Hai ricevuto l'insegnamento e ne hai piena certezza: ciò che sembra pane, non è pane, sebbene sia tale in base al gusto, ma è il corpo di Cristo; e ciò che sembra vino, non è vino, sebbene il gusto pretenda così, ma è il sangue di Cristo [...]¹⁸.

Nella mistagogia del giorno successivo, il vescovo Cirillo rilegge la fede nella realtà eucaristica alla luce del contesto celebrativo, cui peraltro già ha accennato, precisando ancora per ben due volte che, attraverso la comunione al corpo e al sangue, noi diveniamo «con-corporei (σύνσωμοι) e con-sanguinei (σύναιμοι) di Cristo». Il mistagogo espone il significato dei riti pre-anaforici, cioè la lavanda delle mani, il saluto di pace e il dialogo invitatorio. Poi passa a illustrare il *prefazio* e il *Sanctus*. Commenta brevemente l'*epiclesi sulle oblate* e si sofferma a lungo sulle *intercessioni*¹⁹. Più oltre, dopo una lettura parafrasata del *Padre nostro*, Cirillo spiega il significato della comunione eucaristica e il modo di riceverla, con una mistagogia che intreccia e compone mirabilmente i due approcci:

[2° approccio] Dopo di ciò il sacerdote dice: «Le cose sante ai santi!». Santi sono i [doni] presentati, che hanno ricevuto la venuta dello Spirito Santo; santi siete anche voi, che siete stati giudicati degni dello Spirito Santo. Dunque le cose sante e i santi si corrispondono [...].

[1° approccio] Non affidarti al giudizio della tua gola corporale, ma alla fede che non dà spazio al dubbio. Infatti, quando gustate, non sono il pane e il vino che gustate, bensì l'antitipo [sacramentale] del corpo e del sangue di Cristo. Quando dunque ti avvicini, non andare con le giunture delle mani rigide, né con le dita separate;

¹⁷ AMBROGIO, *De sacramentis* 4,21-28, in SC 25bis, 114-119. La considerazione che segue la citazione anaforica è un commento all'*epiclesi sui comunicanti*.

¹⁸ CIRILLO DI GERUSALEMME, *Catecheses mystagogicae quinque* 4,1-3.6.9, in SC 126, 134-139.144-145. L'espressione «noi partecipiamo in certo modo (ὡς) al corpo e al sangue di Cristo» sta a sottolineare il realismo sacramentale della comunione.

¹⁹ CIRILLO DI GERUSALEMME, *Catecheses mystagogicae quinque* 5,1-10, in SC 126, 146-161. Sebbene la mistagogia di Cirillo non accenni al *racconto istituzionale*, non per questo siamo autorizzati a concludere che l'anafora della Chiesa di Gerusalemme non ne contemplasse ancora l'inserimento. Se dovessimo escludere dall'anafora di Cirillo tutti quelle articolazioni che espressamente non menziona, la sua sarebbe un'anafora oltremodo rudimentale e povera, composta cioè di soli quattro elementi: *prefazio*, *Sanctus*, *epiclesi sui doni* e *intercessioni*. Trarre conclusioni ferme dall'argomento *ex silentio* è quanto mai imprudente e rischioso.

ma facendo della sinistra un trono alla destra, dal momento che questa sta per ricevere il Re, e facendo cava la palma, ricevi il corpo di Cristo, rispondendo: *Amen* [...]. Quindi, dopo che tu avrai comunicato al corpo di Cristo, va' anche al calice del sangue; non stendendo le mani, ma chinandoti e dicendo *Amen* in atteggiamento di adorazione e di venerazione, santifica[ti] prendendo anche del sangue di Cristo [...].

[2° approccio] Conservate intatte queste tradizioni e custoditevi voi stessi irreprensibili. Non separatevi dalla comunione, e non privatevi di questi misteri sacri e spirituali a causa della macchia del peccato²⁰.

In una delle sue tante catechesi «ad infantes», cioè ai neofiti, Agostino († 430) inizia con un richiamo alla realtà del corpo sacramentale, per spiegare subito dopo che questa è finalizzata alla trasformazione nostra nel corpo ecclesiale. Qui pure non è difficile ritrovare i due distinti approcci:

Ricordo la mia promessa. A voi che siete stati battezzati avevo infatti promesso un discorso nel quale avrei esposto il sacramento della mensa del Signore, che ora voi vedete, e al quale la notte scorsa avete preso parte. Dovete sapere che cosa avete ricevuto, che cosa riceverete e che cosa dovete ricevere ogni giorno.

[1° approccio] Quel pane che vedete sull'altare, santificato dalla parola di Dio, è il corpo di Cristo. Quel calice – o meglio, ciò che il calice contiene – santificato dalla parola di Dio, è il sangue di Cristo. Per mezzo di questi segni Cristo Signore ha voluto affidarci il suo corpo e il suo sangue, che ha sparso per noi per la remissione dei peccati.

[2° approccio] Se li avete ricevuti bene, voi siete ciò che avete ricevuto. L'Apostolo infatti dice: «Poiché vi è un solo pane, [noi] i molti, siamo un solo corpo» [*1Cor* 10,17]. Proprio così ha esposto il sacramento della mensa del Signore: «Poiché vi è un solo pane, [noi] i molti, siamo un solo corpo». In questo pane vi viene raccomandato in qual modo dobbiate amare l'unità²¹.

In un altro discorso, sempre destinato ai neofiti, Agostino adotta lo stesso procedimento didattico:

[2° approccio] E poi [dopo il dialogo invitatorio segue] ciò che si compie nelle preghiere sante che state per ascoltare,

[1° approccio] affinché mediante la parola si produca il corpo e il sangue di Cristo (*ut accedente verbo fiat corpus et sanguis Christi*). Infatti, toglì la parola: è pane e vino (*nam tolle verbum, panis est et vinum*). Aggiungì la parola, e già è un'altra cosa (*adde verbum, et iam aliud est*). E quest'altra cosa, cos'è? Il corpo di Cristo, il sangue di Cristo! Togli dunque la parola: è pane e vino. Aggiungì la parola, e diventerà il sacramento (*tolle ergo verbum, panis est et vinum; adde verbum, et fiet sacramentum*).

[2° approccio] A questo punto voi dite: *Amen!* Dire *Amen*, è sottoscrivere (*Amen dicere, subscribere est*)²².

Di questo testo, molto conosciuto, spesso i commentatori si limitano a considerare solo la parte descritta da noi come 1° approccio, e trascurano del tutto le altre due, descritte da noi come 2° approccio. L'*Amen* che qui Agostino menziona non è certo l'*Amen* che, nella prassi di molte liturgie orientali, puntualizza, rispettivamente, le formule istituzionali e l'*epiclesi*²³. Questo è piuttosto l'*Amen* che conclude, stando alla terminologia di Agostino, «le preghiere sante», vale a dire l'intera anafora.

Di notevole interesse è un frammento greco – segnalato dall'assunzionista Martin Jugie, uno dei primi docenti all'Istituto Orientale – di Esichio di Gerusalemme († 451 ca.), che nella prima parte potrebbe rappresentare l'applicazione più antica della formula «in persona

²⁰ CIRILLO DI GERUSALEMME, *Catecheses mystagogicæ quinque* 5,19.21-23, in *SC* 126, 168-175.

²¹ AGOSTINO, *Sermo* 227, *Ad infantes*, in *PL* 38, 1099-1100.

²² AGOSTINO, *Sermo* 6, *De sacramento altaris ad infantes*, in *PL* 46, 836.

²³ Cf I.M. HANSENS, *Institutiones liturgicæ de ritibus orientalibus*, 3, Romæ 1932, p. 420-421.454-460; J.A. JUNGSMANN, *Missarum Sollemnia. Origini, liturgia, storia e teologia della messa romana*, 2, Torino 1963², 158. Questi *Amen*, che intervengono a puntualizzare precise espressioni svolgono una funzione analoga ai segni di croce che nelle varie liturgie spesso si accompagnano alle medesime espressioni.

Christi» alla conversione eucaristica²⁴, mentre nella seconda parte accenna all'intero discorso anaforico:

[1° approccio] Lingua di Cristo sono i sacerdoti. Perciò nel momento dei misteri fanno risuonare le parole dell'eucaristia *in persona Christi* (ἐκ προσώπου τοῦ Χριστοῦ).

[2° approccio] Costoro proclamano assiduamente la giustizia e la lode del Padre, raccontando come egli salvò il genere umano, insegnando come è lodato dalla creazione invisibile. Per giustizia del Padre, intenderai il Figlio; per la lode, lo Spirito Santo. Nessuno infatti lo può lodare senza lo Spirito. Ogni giorno poi i sacerdoti non cessano di glorificare Cristo e lo Spirito insieme al Padre²⁵.

Esaminiamo ora una serie di testi accomunati da una preoccupazione di 1° approccio: ancora uno di Esichio di Gerusalemme, due di Crisostomo, uno di Fausto di Riez e uno di Severo di Antiochia.

Per Esichio l'efficacia delle parole istituzionali sta nel fatto che esse sono, a tutti gli effetti, parole di Cristo, «il vero sacerdote»:

[1° approccio] La santificazione del mistico sacrificio e il suo trasferimento o cambiamento dalla condizione delle cose sensibili a quella delle cose intelligibili, devono essere attribuiti a colui che è il vero sacerdote, cioè Cristo; questo significa che il miracolo che si opera in queste cose va riconosciuto a lui, e a lui bisogna ascrivere. Infatti, in virtù della sua potenza e della parola pronunciata da lui, le cose che si vedono sono santificate nella misura con cui superano ogni capacità di conoscenza sensibile²⁶.

Giovanni Crisostomo († 407), anche se non ci ha lasciato nessuna mistagogia eucaristica specifica a partire dall'anafora, ci ha tuttavia trasmesso due celebri spiegazioni puntuali sulla realtà eucaristica. Nell'omelia sul tradimento di Giuda, così si esprime:

[1° approccio] Cristo è presente, e ora colui che ha preparato quella mensa [nel cenacolo], lui stesso prepara ora anche questa [nelle chiese]. Non è infatti un uomo chi fa in modo che i doni presentati diventino corpo e sangue di Cristo; ma è quello stesso che fu crocifisso per noi, Cristo. Il sacerdote è là per rappresentarne le sembianze, mentre pronunzia le parole; ma la potenza e la grazia sono di Dio. Dice: *Questo è il mio corpo*. Questa parola trasforma i doni presentati. E come quella parola che disse «Siate fecondi, e moltiplicatevi, e riempite la terra» [Gen 1,28], pur pronunciata una sola volta, dà sempre alla nostra natura la forza di procreare figli, allo stesso modo anche questa parola, pur pronunciata una sola volta, rende perfetto su ciascuna mensa nelle chiese il sacrificio da quel giorno fino ad oggi, e fino alla sua venuta²⁷.

In un'omelia sulla seconda lettera a Timoteo, Crisostomo torna a dire che l'efficacia delle parole istituzionali è dovuta al fatto che, pur essendo pronunciate dal sacerdote, sono le parole di Dio:

[1° approccio] Voglio dirvi qualcosa di paradossale, ma non meravigliatevi e non turbatevi. Che cos'è questo? L'offerta è la stessa, chiunque sia colui che offre, sia Paolo, sia Pietro; è quella stessa che Cristo diede ai discepoli, quella cioè che fanno ora i sacerdoti: questa non è per nulla inferiore a quella, perché non sono gli uomini a santificarla, ma è lo stesso che santificò quella. Infatti, come le parole che Dio disse [allora] sono le stesse di

²⁴ A proposito della formula *in persona Christi*, presente in 2Cor 2,10, scrive B.D. MARLIANGEAS: «Questo testo ha per noi una particolare importanza, poiché è in certo modo il luogo scritturistico dell'espressione *in persona*, compresa in un senso forte, e sarà all'origine di un nuovo sviluppo di cui san Tommaso d'Aquino sarà l'iniziatore nel XIII secolo» (*Clés pour une théologie du ministère. In persona Christi, In persona Ecclesiae*, Beauchesne, Paris 1978, 42). In merito all'uso che i Padri fanno di tale espressione, come pure della variante *ex persona Christi*, lo stesso Autore precisa: «È significativo che la si trova quasi solo nei loro commentari biblici, in particolare nei commenti sui Salmi, in una esegesi che attribuisce principalmente a Cristo le parole pronunciate dall'autore ispirato» (*ib.* 46).

²⁵ Per il testo greco e i riferimenti codicologici di questo importante frammento, cf M. JUGIE, *De forma eucharisticae. De epiclesibus eucharisticis*, Romæ 1943, 101-102.

²⁶ ESICHIO DI GERUSALEMME, *In Leviticum* 6,22, in PG 93, 1071d-1072a (opera conservata unicamente in una traduzione latina del VI secolo).

²⁷ GIOVANNI CRISOSTOMO, *Homilia I et II, De prodizione Iudæ* 6, in PG 49, 379-380.389-390.

quelle che ora dice il sacerdote, così l'offerta è la stessa, come pure il battesimo che [ci] diede, sicché tutto dipende dalla fede²⁸.

Per spiegare l'efficacia delle parole consacratorie, pronunciate dal sacerdote visibile, ma da attribuire al «sacerdote invisibile», Fausto di Riez († 492 ca.) le mette in parallelo con l'efficacia della parola divina detta all'origine della creazione. Come quella fu creativa, questa è trasformativa:

[1° approccio] Infatti il sacerdote invisibile trasforma le creature visibili nella sostanza del suo corpo e del suo sangue mediante la sua parola con segreto potere, dicendo così: *Prendete e mangiate: questo è il mio corpo*. E ripetendo la consacrazione, dice: *Prendete e bevete: questo è il mio sangue*. Perciò, come a un cenno del comando di Dio improvvisamente dal nulla ebbero sussistenza le altezze dei cieli, le profondità dei flutti, le vastità delle terre, allo stesso modo la potenza conferisce alle parole pari potestà sui sacramenti spirituali, e l'effetto interviene a servizio della realtà²⁹.

Poco più avanti Fausto invita a considerare la trasformazione eucaristica come un miracolo minore rispetto alla stessa creazione, nel senso cioè che, se il nostro intelletto già ammette il fatto della creazione, non avrà certo difficoltà a riconoscere la capacità divina di «mutare in meglio» ciò che è stato creato:

[1° approccio] [...] quando queste creature sono poste sui sacri altari per essere benedette con le parole celesti, prima di essere consacrate con l'invocazione del suo Nome, lì vi è la sostanza del pane e del vino; invece, dopo le parole, è corpo e sangue di Cristo. Ma quale meraviglia, se chi con la sua parola ha potuto creare le cose, una volta create, con la parola le possa anche trasformare? Anzi, sembra essere addirittura un miracolo minore, se ciò che, come sappiamo, ha creato dal nulla, una volta creato, egli lo possa mutare in meglio³⁰.

Nella lettera «al diacono Misaele», conservataci solo in siriano, Severo di Antiochia († 538) ricorre alla formula *in persona Christi* per spiegare la conversione eucaristica:

[1° approccio] Non è l'offerente che, con potenza sua propria e per una sua superiorità, cambia il pane nel corpo di Cristo e il calice della benedizione nel sangue di Cristo; ma è la potenza tipicamente divina e l'efficacia della parola che Cristo, colui che ha trasmesso il sacramento, ordinò di pronunciare sopra i doni offerti. Infatti il sacerdote che sta davanti all'altare adempie un semplice servizio, allorché *in persona Christi* pronuncia le sue parole e, riportando l'azione rituale al tempo in cui [Cristo] in presenza dei discepoli istituì il sacrificio, sopra il pane dice: *Questo è il mio corpo, che sta per essere dato per voi. Fate questo in memoriale di me*; sopra il calice di nuovo pronuncia [le parole]: *Questo calice è la nuova alleanza nel mio sangue, che per voi sta per essere versato*. Perciò è Cristo che ancor oggi offre ed è la potenza delle sue divine parole che porta a pienezza i doni presentati, perché diventino il suo corpo e il suo sangue³¹.

Veniamo all'ultimo brano della nostra rassegna patristica. Giovanni Damasceno († 750 ca.), in un testo molto noto, non si limita a mettere in parallelo le parole istituzionali con la parola creatrice, come già aveva fatto Crisostomo, ma ne spiega l'efficacia tramite due ulteriori parallelismi: come la parola creatrice, con l'intervento della pioggia, produce ancor oggi i viventi, così le parole istituzionali, con l'*epiclesi* e l'intervento dello Spirito Santo, producono ancor oggi il corpo sacramentale; inoltre, come lo Spirito Santo – capace di produrre «le cose che superano la natura» – produsse allora nel grembo della Vergine il corpo storico, così lo stesso Spirito produce ora il corpo sacramentale. Si possono qui riconoscere i due tipi di approccio, distinti e complementari:

²⁸ GIOVANNI CRISOSTOMO, *Homilia II, In Epistolam II ad Timotheum*, in PG 62, 612.

²⁹ Questo testo, che oggi si preferisce ascrivere a FAUSTO DI RIEZ (*Homilia* 16,2), fu attribuito in passato a vari autori: a Gerolamo in PL 30, 272b; a Cesario di Arles in PL 67, 1053a; a Isidoro di Siviglia in PL 83, 1225c.

³⁰ FAUSTO DI RIEZ, *Homilia* 16,12, in PL 30, 275d (= PL 67, 1056b; PL 83, 1228b).

³¹ W. BROOKS, *The sixth book of the select letters of Severus, patriarch of Antioch*, t. 1, London & Oxford 1904, 269 [testo siriano]; t. 2, London 1904, 238 [traduzione].

[1° approccio] Disse [Dio] in principio: «Produca la terra erba da pascolo» (*Gen* 1,11) e fino ad ora essa produce i suoi germogli dopo che è venuta la pioggia, avendo ricevuto la spinta e la forza dal comando divino. Dio disse: *Questo è il mio corpo*, e *Questo è il mio sangue*, e *Fate questo (in memoriale di me)*; e ciò si realizza in forza del suo onnipotente comando *fino a che io venga*: sì, proprio così disse: *fino a che io venga*.

[2° approccio] E, attraverso l'epiclesi, la potenza adombrante dello Spirito Santo diventa pioggia per questa nuova coltivazione. Infatti come le cose che Dio fece, le fece tutte attraverso l'operazione dello Spirito Santo, così anche ora l'operazione dello Spirito Santo produce le cose che superano la natura, quelle cose cioè che solo la fede può comprendere. «Come mi avverrà questo – dice la santa Vergine –, poiché non conosco uomo?» [*Lc* 1,35]. Risponde l'arcangelo Gabriele: «Lo Spirito Santo scenderà su di te e la potenza dell'Altissimo ti adombrerà» [*Lc* 1,36]. Anche tu ora domandi: «In qual modo il pane diventa corpo di Cristo, e il vino e l'acqua sangue di Cristo?». Anch'io ti dico: «Lo Spirito Santo sopraggiunge, e fa queste cose che superano la parola e il pensiero» [...]. Non è male dire anche questo: come il pane, quando si mangia, e il vino e l'acqua, quando si beve, si trasformano naturalmente nel corpo e nel sangue di colui che mangia e beve, e non diventano un corpo diverso dal corpo precedente, così il pane dell'offerta, e parimente il vino e l'acqua, attraverso l'epiclesi e la venuta dello Spirito Santo si trasformano in maniera soprannaturale nel corpo e nel sangue di Cristo; e non sono due cose, ma un'unica e medesima cosa³².

Senza negare la validità e l'interesse dell'approccio puntuale (1° approccio), che si preoccupa di spiegare l'*esse in se* della reale presenza, per una corretta lettura dei Padri non possiamo tuttavia ignorare la complementarietà che esso trae dalla sua naturale integrazione con l'approccio globale (2° approccio), a partire cioè da quella preghiera che, avendo accolto e fatto sue le parole istituzionali in base a una dinamica orazionale ereditata dall'eucologia veterotestamentaria e giudaica, sola è in grado di spiegare l'*esse pro nobis* della realtà eucaristica. Ora, è proprio questa apertura metodologica che è mancata alla teologia occidentale del II millennio.

3. La comprensione dell'eucaristia nella sistematica scolastica del II millennio

Le prime avvisaglie di un modo nuovo di accostare il mistero eucaristico si manifestano fin dal secolo IX, allorché i neoconvertiti popoli germanici irrompono sulla scena del pensiero teologico³³. Con il realismo fisico professato dalla dialettica prudente di Pascasio Radberto († 859), con il realismo simbolico evocato dall'acribia di Ratramno (sec. IX) e, infine, con il simbolismo vuoto conclamato dalle argomentazioni esasperate di Berengario († 1088), è giocoforza riconoscere che la riflessione teologica è ormai entrata in una nuova fase. Essa infatti si è risolta ad applicare anche ai sacramenti, e soprattutto all'eucaristia, la metodologia delle «idee chiare e distinte»³⁴, anzi di idee sempre più chiare e sempre più distinte.

Il comportamento di Pietro Lombardo († 1160), il «maestro delle Sentenze» e il padre della scolastica, è emblematico di questa metodologia tesa a chiarire fino al limite delle risorse logiche il fatto sacramentale. Egli ha ancora grande familiarità con gli scritti di Am-

³² GIOVANNI DAMASCENO, *De fide orthodoxa* 4,13, in B. KOTTER, *Die Schriften des Johannes von Damaskos*, 2, W. de Gruyter, Berlin & New York 1963, 193-195 (= PG 94, 1140-1141.1145).

³³ A. GERKEN qualifica la forma germanica di pensiero come «realismo cosificante», in contrapposizione al «realismo simbolico» dei Padri (*Teologia dell'eucaristia*, Edizioni Paoline, Alba 1977, 106).

³⁴ Questa espressione fu coniata da René Descartes, detto Cartesio († 1650), per compendiare lo specifico della conoscenza razionale. Tuttavia, pur riconoscendo al padre della filosofia moderna la paternità dell'espressione, dobbiamo ammettere che la metodologia consistente nel distinguere per chiarire era conosciuta e praticata ben prima di lui. Possiamo dire che, in fatto di teologia trinitaria, i Padri del IV secolo sono cartesiani *ante litteram*, così come lo sono i pre-scolastici e gli scolastici in rapporto alla teologia dei sacramenti.

brogio, che spesso cita quasi alla lettera. Ma si tratta di una familiarità apparente, che tradisce una incomprensione profonda delle risorse proprie alla metodologia mistagogica. Tutta la sua attenzione è polarizzata sulle parole della consacrazione, considerate per giunta nella forma più breve possibile. Prese singolarmente, le parole citate sono ancora di Ambrogio, ma al tempo stesso non lo sono più, poiché il Lombardo le ricomponne liberamente. Così egli scrive:

[1° approccio] Perciò Ambrogio [dice]: «[...] La consacrazione, con quali parole avviene? Presta attenzione a quelle che sono le parole: *Prendete e mangiatene tutti: questo è il mio corpo*; e così pure: *Prendete e bevete tutti: questo è il mio sangue*. Attraverso tutte le altre cose che si dicono, si rivolge a Dio la lode, si premette la supplica per il popolo, per i re»³⁵.

Questo isolamento nel quale furono confinate le parole dell'istituzione, in seguito al nuovo modo di fare teologia, esercitò un influsso determinante in Occidente. Infatti, a partire dagli inizi del II millennio, la percezione dell'unità della preghiera eucaristica scompare. Il canone è compreso come una serie di preghiere indipendenti che inquadrano la consacrazione. Quali siano il valore e la funzione di tali preghiere, i teologi e i celebranti non lo sanno, né si preoccupano di saperlo. Queste preghiere si dicono per il semplice fatto che figurano nel messale. Ma sul loro significato è calata una fitta nebbia di sistematica disattenzione. Ormai tutta l'attenzione è assorbita dalla preoccupazione di affermare l'efficacia assoluta ed esclusiva delle parole dell'istituzione, con la negazione, esplicitata o no, di qualsiasi efficacia consacratrice all'*epiclesi*. Per essere esatti, dobbiamo tuttavia riconoscere che una certa qual percezione dell'*epiclesi* è ancora presente nel Lombardo. La si può intravedere nell'argomentazione che egli adduce contro la validità della messa celebrata da un sacerdote scomunicato o eretico:

[2° approccio] Si chiama *messa* (*missa*) per il fatto che si chiede che il *messo* (*missus*) celeste venga a consacrare il corpo vivificante, secondo quanto dice il sacerdote: *Dio onnipotente, comanda che queste [offerte], per le mani del tuo angelo santo, siano portate lassù sul tuo altare, ecc.* Ne consegue che, se l'angelo non sarà venuto, questa giuridicamente in nessun modo può essere chiamata *messa*. Ora, nel caso che un [sacerdote] eretico abbia osato celebrare abusivamente questo mistero, manda forse Dio un angelo dal cielo per consacrare la sua oblazione? [...] Da ciò consegue che un eretico, tagliato fuori dalla [Chiesa] cattolica, non può produrre questo sacramento, poiché i santi angeli, che assistono alla celebrazione di questo mistero, non sono presenti nel momento in cui l'eretico o il simoniac osa profanare questo mistero³⁶.

Il meno che si possa dire è che qui, dal punto di vista della teologia cattolica, il Lombardo rasenta la spregiudicatezza, poiché non ha timore di subordinare l'efficacia stessa delle parole istituzionali all'*epiclesi* consacratrice, da lui riconosciuta nel *Supplices te rogamus* del canone romano³⁷. Mentre ravvisiamo in questo riferimento alla *lex orandi* un tassello ermeneutico che ci consente di cogliere una certa continuità tra la metodologia dei Padri e la metodologia dei medievali, avvertiamo che si tratta pur sempre d'una continuità al lumicino.

Possiamo dunque dire che nel Lombardo – come del resto nei pre-scolastici – convivono due tesi eucaristiche. Vi è anzitutto la tesi principale, che convoglia sempre più

³⁵ PIETRO LOMBARDO, *Sententiæ in IV libris distinctæ* [4,8,4], 2, in *Spicilegium Bonaventurianum* 5, Editiones Collegii S. Bonaventuræ ad Claras Aquas, Grottaferrata 1981³, 282 (= PL 192, 856).

³⁶ PIETRO LOMBARDO, *Sententiæ* 4,13,1, in *Spicilegium Bonaventurianum* 5, 312-313 (= PL 192, 868).

³⁷ Si noti che nella concezione del Lombardo, nonché d'un buon numero di teologi medievali e moderni, si avrebbe un'*epiclesi susseguente* anche a Roma.

l'attenzione sull'efficacia assoluta delle formule istituzionali, peraltro ridotte alle parole necessarie e sufficienti perché la consacrazione avvenga. Tuttavia accanto a questa sussiste, a modo di tesi secondaria, una costante attenzione alla domanda epicletica, spesso intesa in chiave pneumatologica³⁸. Il guaio fu che questa tesi secondaria morì – per così dire – con i padri della scolastica, né passò mai nella manualistica che dalla grande scolastica trae origine. Infatti, con la sistematica che si prodigava a sostenere la validità di una consacrazione compiuta da un sacerdote il quale si limitasse a pronunciare le sole parole istituzionali³⁹, l'eclissi della dimensione epicletica poteva dirsi totale.

3.1. La contestazione della prassi bizantina da parte dei Latini

Intanto, sullo scorcio del XIII secolo, per una convergenza di circostanze storiche, comincia a delinarsi la controversia sull'*epiclesi*⁴⁰. Da una parte, l'avvento in Oriente dei missionari cattolici fa scoprire ai Latini la presenza, ai loro occhi ingombrante, dell'*epiclesi susseguente*. Dall'altra, la traduzione delle opere di san Tommaso († 1274) fa conoscere ai Bizantini la tesi degli scolastici, una tesi tendente a imporsi in maniera sempre più esclusiva.

A tutt'oggi bisogna riconoscere che dall'una e dall'altra parte le posizioni restano sostanzialmente immutate. Da parte cattolica non va tuttavia dimenticato che la dottrina contenuta negli enunciati del magistero si è sempre limitata a ribadire l'efficacia assoluta delle parole istituzionali, senza peraltro apportare alcuna ulteriore precisazione intesa ad escludere l'importanza e l'efficacia dell'*epiclesi*.

Tuttavia la speculazione dei teologi andò oltre e finì per aggiungere quell'esclusione che i concili si erano premurati di evitare. Per farci un'idea della rigidità da cui oggi la parte cattolica è chiamata ad affrancarsi – cioè a convertirsi –, basterà aprire un qualsiasi manuale di teologia scolastica di qualche anno fa, e vi troveremo puntualmente una tesi con la quale il manualista si fa il dovere di negare all'*epiclesi* qualsiasi efficacia. Così, ad esempio, recita la tesi 34 che figura nell'opera *Mysterium fidei* di Maurice de La Taille:

[1° approccio] Il sacrificio si compie attraverso la sola consacrazione. Ai fini della consacrazione l'*epiclesi* non possiede nessuna efficacia e non è in alcun modo necessaria, sebbene sia stata istituita secondo un disegno sapiente e abbia una collocazione appropriata⁴¹.

Per la precisione, notiamo che l'enunciato riguardante l'*epiclesi* non è una tesi, ma è piuttosto un corollario di tesi. Infatti dopo la tesi, che professa l'efficacia assoluta *ed exclu-*

³⁸ Per i testi di Radberto e di Floro di Lione, cf C. GIRAUDO, *Il sudore del volto di Dio. La riscoperta dello Spirito Santo a partire dalla preghiera eucaristica*, in S. TANZARELLA (ed.), *La personalità dello Spirito Santo. In dialogo con Bernard Sesboué*, Cinisello Balsamo 1998, 166-169.

³⁹ Così si esprime TOMMASO: «[...] se un sacerdote pronunziasse solo le parole in questione [cioè le parole *Questo è il mio corpo* e *Questo è il calice del mio sangue*] con l'intenzione di produrre questo sacramento, si realizzerebbe davvero questo sacramento, poiché l'intenzione farebbe intendere queste parole come proferite *ex persona Christi*, anche se non venissero pronunciate le parole precedenti. Tuttavia peccerebbe gravemente il sacerdote se producesse il sacramento in tal modo, in quanto non rispetterebbe il rito della Chiesa» (*Summa Theologiae* 3,78,1 ad 4).

⁴⁰ Per una presentazione rapida della questione, cf M. GORDILLO, *L'epiclesi eucaristica. Controversie con l'Oriente bizantino-slavo*, in A. PIOLANTI (ed.), *Eucaristia. Il mistero dell'altare nel pensiero e nella vita della Chiesa*, Desclée & C., Roma 1957, 425-439.

⁴¹ M. DE LA TAILLE, *Mysterium fidei. De augustissimo Corporis et Sanguinis Christi sacrificio atque sacramento*, Beauchesne, Parisiis 1931³, 432-453.

siva delle parole della consacrazione intese come *forma eucharistiae*, interviene il corollario che nega all'*epiclesi* ogni valore consacratorio.

Dinanzi a simile enunciato verrebbe da chiedere al suo estensore: «Se l'*epiclesi* non è necessaria, in che cosa consiste il sapiente disegno che ha portato al suo inserimento in tutte le tradizioni anaforiche?». Dal tenore delle argomentazioni a suo sfavore, l'*epiclesi* finisce col vedersi ridotta a un ruolo puramente decorativo, non essendo altro agli occhi del manualista che un'invocazione puramente cerimoniale⁴².

3.2. La brillante autodifesa dei Bizantini

Nicola Cabàsilas è il primo bizantino che interviene per difendere la Chiesa Ortodossa dall'accusa di eterodossia, mossale appunto dai Latini. Nella sua opera sulla divina liturgia, egli presenta il quadro teologico della preghiera eucaristica subordinando l'efficacia delle parole istituzionali alla domanda epicletica:

[2° approccio] [Il sacerdote], in prima persona, porta dinanzi a Dio l'azione di grazie. Lo glorifica, lo loda con gli angeli e confessa le grazie dovute a tutti i benefici che da lui ci sono pervenuti fin dall'origine. Infine fa memoria dell'ineffabile e indicibile economia del Salvatore verso di noi. Quindi consacra i preziosi doni, e tutto il sacrificio è compiuto. Ma in che modo? [Egli] racconta quella cena che incute timore, e come [il Signore] prima della passione l'affidò ai suoi discepoli santi; e come prese il calice e come prese il pane e, dopo aver reso grazie, [li] consacrò; e come disse le parole per mezzo delle quali manifestò il sacramento; e dopo aver proclamato quelle stesse parole si prostra, e prega e supplica perché quelle divine parole dell'unigenito Figlio e Salvatore [nostro] si armonizzino anche con i doni presentati, cosicché, avendo ricevuto il santissimo e onnipotente suo Spirito, siano trasformati, il pane nel prezioso e santo suo corpo, e il vino nell'immacolato e santo suo sangue. Dopo queste preghiere e queste parole, tutta l'azione sacra è conclusa e compiuta, i doni sono consacrati, il sacrificio è completo, la grande e sacra vittima, immolata per il mondo, giace là sulla sacra mensa alla vista [di tutti]⁴³.

Lo stile di questa riflessione ancora pacata, ma che già rivela una ben precisa visione dell'eucaristia, si fa aggressivo non appena il nostro teologo entra in polemica con i Latini. Lasciamo nuovamente a lui la parola:

[1° approccio] Alcuni Latini se la prendono contro i nostri. Infatti essi dicono che, dopo la parola del Signore *Prendete, mangiate ecc.*, non c'è più bisogno di alcuna preghiera per consacrare i doni, dal momento che sono resi perfetti dalla parola del Signore⁴⁴.

Cabàsilas prosegue elencando tutte le argomentazioni dei Latini e confutandole a una a una. Siccome poi i Latini argomentavano contro i Bizantini in casa di questi ultimi, cioè adducendo alcune espressioni di Giovanni Crisostomo⁴⁵, Cabàsilas, dopo aver mostrato l'infondatezza delle accuse mosse al «divino Giovanni», s'industria a sua volta ad argomen-

⁴² DE LA TAILLE intende l'*epiclesi* come «oralis nostra et caerimoniaria invocatio», che «dichiara» quanto «di fatto (*pragmatice*)» si è prodotto nella consacrazione (*Mysterium fidei* 453).

⁴³ NICOLA CABÀSILAS, *Expositio divinae liturgiae* 27, in SC 4bis, 174-175 (= PG 150, 425-426bc).

⁴⁴ CABÀSILAS, *Expositio* 29,1, in SC 4bis, 178-181 (= PG 150, 427-428c).

⁴⁵ Così viene riassunta da CABÀSILAS l'obiezione dei Latini: «Che sia questa parola [del Signore] che consacra le oblate – dicono essi –, lo attesta il beato Crisostomo quando dichiara che, come la parola creatrice “Siate fecondi e moltiplicatevi” [Gen 1,22.28; cf Gen 8,17; 9,7] è stata detta da Dio una volta per tutte, ma continua sempre ad essere operante, così anche questa parola pronunciata dal Salvatore una volta per tutte continua sempre ad essere operante. Perciò coloro che si fidano della propria preghiera più che della parola del Signore, anzitutto accusano di debolezza questa parola, inoltre dimostrano di fidarsi più di se stessi, e infine fanno dipendere il sacramento da una cosa incerta, cioè dalla preghiera umana, e di rimando presentano come piena di incertezza una realtà così grande e alla quale si deve accordare la fede più ferma» (*Expositio* 29,1, in SC 4bis, 180-181 [= PG 150, 427d-430a]).

tare contro i Latini in casa loro, cioè a partire dal canone romano. Nell'esegesi cabasiliana del canone romano si legge:

[2° approccio] Ciò che chiude loro del tutto la bocca è il fatto che anche la Chiesa dei Latini, alla quale essi credono di riferirsi, non si dispensa, dopo la parola del Signore, dal pregare sui doni. [Ciò] sfugge loro perché essi non pregano subito dopo la parola [del Signore] e inoltre non chiedono esplicitamente la consacrazione e la trasformazione [dei doni] nel corpo del Signore; ma usano altre espressioni che portano al medesimo fine e hanno lo stesso significato. Qual è allora la preghiera? *Comanda che questi doni siano portati dalla mano dell'angelo sul tuo altare celeste [Iube hæc perferri etc.]*. Dicano dunque che cosa significa l'espressione *che i doni siano portati*? O essi invocano per questi [doni] una trasposizione locale dalla terra e dai luoghi inferiori al cielo, oppure [invocano] una dignità in certo modo più grande, cioè la trasformazione da una condizione umile a una condizione elevatissima⁴⁶.

Al dilemma messo sul conto dei Latini, Cabàsilas risponde con irruenza e, interpellandoli direttamente, conclude:

[2° approccio] I vostri sacerdoti, considerando Cristo come vittima sacrificale, chiedono che i doni siano posti in lui; [cioè] con parole ed espressioni diverse chiedono esattamente la stessa cosa. Per questo i nostri sacerdoti, dopo aver chiesto che i doni siano trasformati nel corpo e nel sangue divino, avendo fatto menzione dell'altare celeste, non chiedono più che i doni siano trasportati là [su quell'altare]; ma, siccome già sono stati trasportati e accolti lassù, essi chiedono che di rimando ci sia mandata giù la grazia e il dono dello Spirito Santo. «Preghiamo – dice [il diacono] – per i doni consacrati!». Perché siano consacrati? Assolutamente no, poiché sono consacrati. Ma perché diventino santificanti per noi: affinché Dio, che li ha santificati, santifichi noi stessi per mezzo loro. Perciò è chiaro che disprezzare la preghiera sui doni che interviene dopo la parola del Signore, non è affare della Chiesa dei Latini in generale, ma solo di alcuni pochi [Latini] piuttosto recenti, i quali l'hanno screditata su altri punti ancora: sono individui che ad altro non prendono gusto «se non a dire e ascoltare qualcosa di nuovo» (At 17,21)⁴⁷.

È verosimile pensare che, tra questi ultimi, Cabàsilas includesse proprio Tommaso d'Aquino. Con le sue argomentazioni stringenti, il nostro polemista non dà tregua agli avversari. Anche se non riesce a scorgere nella domanda *Iube hæc perferri* l'esplicita menzione dello Spirito Santo, egli è riuscito a dimostrare ai Latini che pure il loro canone possiede un'*epiclesi*, e per giunta un'*epiclesi susseguente*, la quale concerne la santificazione e dei doni e dell'assemblea⁴⁸.

Dopo Cabàsilas scende in campo contro i Latini anche Simeone di Tessalonica († 1429), allo scopo di fare, «contro quanti ci accusano in modo blasfemo, una perorazione [per spiegare] in qual modo crediamo che i doni divini sono resi perfetti attraverso la supplica»⁴⁹. Al pari di Cabàsilas, anche Simeone argomenta in casa altrui, affermando l'esistenza di un'*epiclesi* consacratrice pure nel canone romano. Tuttavia, mentre Cabàsilas

⁴⁶ CABÀSILAS, *Expositio* 30,1-4, in SC 4bis, 190-193 (= PG 150, 433-434cd). Dicendo «[ciò] sfugge loro perché essi non pregano subito dopo la parola [del Signore]», Cabàsilas immagina che la corposità delle formule comprese tra le parole istituzionali e la supplica in questione impedisca ai sacerdoti latini di comprendere la portata epicletica dell'espressione *Iube hæc perferri*. Con questa sua spiegazione, egli ha in mente l'*epiclesi* bizantina, che segue a breve distanza le parole istituzionali. Ma era ben altro che impediva ai Latini di pensare all'*epiclesi*!

⁴⁷ CABÀSILAS, *Expositio* 30,16-17, in SC 4bis, 196-199 (= PG 150, 437-438ab). La formula «Preghiamo [...] per i doni consacrati!» si riferisce alla litania diaconale che, intervenendo dopo la conclusione dell'anafora, in qualche misura riprende e prolunga le *intercessioni*. Ecco il testo: «Per i preziosi doni offerti e consacrati, preghiamo il Signore. Affinché il nostro Dio filantropo, che ha ricevuto queste offerte sul suo altare santo, celeste e spirituale in odore di soavità spirituale, ci mandi giù in contraccambio la divina grazia e il dono del santissimo Spirito, preghiamo il Signore» (J. GOAR, *Euchologion sive Rituale Græcorum*, Venetiis 1730², 64).

⁴⁸ È lecito pensare che Cabàsilas, se avesse conosciuto il testo con cui Pietro Lombardo subordina l'efficacia delle parole della consacrazione al *Supplices*, inteso come *epiclesi susseguente*, sarebbe andato – per così dire – a nozze.

⁴⁹ SIMEONE DI TESSALONICA, *Expositio de divino templo* 88, in PG 155, 733-734c.

l'aveva individuata nel *Supplices*, egli invece la scorge nel *Quam oblationem*. Nel suo commento intitolato *Spiegazione del divino tempio*, così Simeone scrive:

[2° approccio] Coloro poi che si contrappongono [alla nostra liturgia], anche dalla loro stessa liturgia dovranno essere confutati. Infatti essi pure pregano perché i doni presentati diventino il corpo e il sangue di Cristo, e benedicono i doni, e *alitano* [andando] *oltre la divina tradizione* (ἐμφυσῶσι παρὰ τὴν θείαν παράδοσιν), non contentandosi delle sole parole del Signore⁵⁰.

L'espressione da noi tradotta con «alitano oltre la divina tradizione» può essere compresa alla luce di due diverse prassi ugualmente attestate nella Chiesa latina; cioè: o in riferimento all'usanza medievale che prescriveva ai celebranti di baciare le immagini della maestà del Padre e del Crocifisso, rispettivamente al *prefazio* e al *Te igitur*⁵¹; oppure in rapporto all'uso, da parte di taluni celebranti, di ansimare mentre pronunciavano le parole della consacrazione⁵².

Pertanto, se consideriamo l'espressione di Simeone in base alla comprensione immediata che ne potevano avere i lettori occidentali, diciamo che essi la intendevano, o nel senso di «baciano» le immagini del messale, oppure nel senso di «alitano» durante le parole della consacrazione. Se invece la consideriamo dal punto di vista di Simeone, possiamo immaginare che egli, trovandosi in un caso come nell'altro davanti a una prassi a lui poco nota, abbia inteso molto di più. Siccome il verbo ἐμφυσᾶν, che significa propriamente «soffiare, alitare», designa tecnicamente il conferimento dello Spirito Santo – in dipendenza da *Gv* 20,22⁵³ –, è assai verosimile che Simeone abbia visto nell'una o nell'altra «insufflazione» una precisa allusione alla discesa dello Spirito Santo.

Questa nostra ipotesi è accreditata dal fatto che, pur scrivendo in contesto polemico, Simeone riferisce la prassi latina tramite una notazione particolarmente solenne. Infatti, mentre sottolinea la pregnanza del rito, l'espressione «alitano oltre la divina tradizione» lascia trasparire tutta l'ammirazione di colui che scrive. Inoltre va tenuto presente che, come per Cabàsilas, il contesto in cui Simeone organizza la difesa della propria liturgia è dominato dalla considerazione dell'*epiclesi* pneumatologica quale elemento normativo dell'azione liturgica.

Che dire della teologia eucaristica professata da questi due valenti paladini della tradizione bizantina? È fuor di dubbio che essi privilegiavano il 2° approccio, dal momento che le argomentazioni di entrambi si basano sull'anafora. Tuttavia il loro pensiero non sfugge allo stesso limite di cui soffre la teologia latina. Infatti, come i Latini, condizionati dall'adozione esclusiva del 1° approccio, si limitavano a considerare l'efficacia assoluta del-

⁵⁰ SIMEONE DI TESSALONICA, *Expositio* 88, in *PG* 155, 739-740b. La preposizione παρά (+ accusativo) può essere intesa, o nel senso di «contrariamente alla divina tradizione [che non prescrive di "alitare"]», oppure – ed è questa la nostra traduzione – nel senso di «oltre la divina tradizione». Mentre infatti nell'*epiclesi* i Bizantini si limitano a pregare, i Latini, non solo pregano e benedicono (come prescrive la tradizione), ma perfino «alitano», facendo cioè più del richiesto. Tutto sommato, il senso globale rimane invariato.

⁵¹ Per la prassi medievale, cf C. GIRAUDDO, *Pregiere eucaristiche per la Chiesa di oggi. Riflessioni in margine al commento del canone svizzero-romano*, Morcelliana (Brescia) & Gregorian University Press (Roma) 1993, 210.

⁵² Per questo uso, cf GIRAUDDO, *In unum corpus* 466-467.

⁵³ Il verbo usato in *Gv* 20,22 («[...] e dicendo questo, alitò [ἐνεφύσησεν] e disse loro: Ricevete lo Spirito Santo») è lo stesso che si trova in *Gen* 2,7 (LXX). Riferendosi a *Gv* 20,22, GREGORIO NAZIANZENO elenca tra i nomi con cui la Scrittura designa lo Spirito Santo anche τὸ ἐμφύσημα [l'alito, il soffio] (*Orationes* 31,30, in *SC* 250, 336-337 [= *PG* 36, 168c]).

le parole consacratorie, gravandola indebitamente della nozione di esclusività, così i Bizantini, pur privilegiando il 2° approccio grazie all'attenzione preminente riservata all'anafora, gravarono l'efficacia dell'*epiclesi* consacratoria di un'analogia quanto indebita esclusività.

I secoli non smorzarono, ma consolidarono l'intransigenza delle due parti. Pertanto, se la manualistica latina appare monolitica nel professare una dottrina determinata e rigida, non meno rigida e determinata resta tuttora la posizione ortodossa, considerata soprattutto nell'ambito di talune Chiese. Come spiegare tale determinazione e rigidità? Si tratta di una convinzione veramente tramandata, oppure di una contrapposizione alla posizione cattolica? Difficile dirlo. Propenderei per la seconda alternativa. Infatti i teologi bizantini, oltre ad affermare l'efficacia consacratoria dell'*epiclesi*, spesso si prodigano a sottolinearne intenzionalmente l'assolutezza, quasi a voler contrapporre alla tesi esclusivistica dei cattolici – nonché di quegli ortodossi che storicamente l'hanno seguita – una più o meno esclusivistica tesi ortodossa⁵⁴.

3.3. La contestazione della prassi caldeo-malabarese da parte dei Latini

Gli storici ci ricordano che l'Occidente latino venne a conoscenza dell'anafora di Addai e Mari quando i suoi missionari, sullo scorcio del XV secolo, cominciarono a sbarcare in Oriente. Se, ai loro occhi, già aveva suscitato enorme perplessità l'*epiclesi susseguente* dei Bizantini e di tutti gli Orientali, è facile immaginare come restarono letteralmente di stucco davanti alla prassi dei Caldei e dei Malabaresi, che celebravano la messa (*qurbàna*) con un'anafora priva delle parole istituzionali. Se è comprensibile ancor oggi la loro sorpresa, è altrettanto comprensibile, alla luce di una teologia sistematica che tutti conosciamo, la decisione di intervenire prontamente per sanare l'intollerabile *defectus*, per riportare cioè all'ortodossia celebrativa comunità che in tanti secoli di autonomia l'avrebbero persa. I teologi di allora non potevano pensare né comportarsi altrimenti. Formati a identificare l'eucaristia con le sole parole istituzionali, come avrebbero potuto i teologi latini non trasecolare davanti all'anafora di Addai e Mari, cioè davanti a una prassi celebrativa di cui nessuno di loro avrebbe mai potuto immaginare l'esistenza?

3.4. La latinizzazione forzata della liturgia caldeo-malabarese

Decisi a «conquistare l'Oriente a Gesù Cristo»⁵⁵, i Latini si lanciarono dunque con zelo ammirevole, accompagnato purtroppo da scelte non sempre avvedute, in un'impresa che ha condizionato pesantemente l'espressione liturgica soprattutto della Chiesa Malabarese⁵⁶. Ai loro occhi tutto sapeva di deviazioni nestoriane e di errori⁵⁷. Il Sinodo di Udayampe-

⁵⁴ La Chiesa russa del tempo di Pietro Moghila († 1646) seguiva la posizione cattolica circa la sola sufficienza delle parole del Signore. Per ulteriori approfondimenti e precisazioni, cf TH. SPÁÇIL, *Doctrina theologiae Orientis separati de SS. Eucharistia*, PIO, Roma 1929; M. JUGIE, *Theologia Dogmatica Christianorum Orientalium ab Ecclesia Catholica dissidentium*, 3, Parisiis 1930, 256-301; A. WENGER, *Les divergences doctrinales entre l'Église catholique et les Églises orthodoxes*, in *Regards sur l'Orthodoxie (1054-1954)*, Cahiers de NRT, Tournai-Paris 1954, 82-88.

⁵⁵ Così recita il titolo di un libro: *Oriente Conquistado a Jesus Christo pelos Padres da Companhia de Jesus da Provincia de Goa*, Segunda edição, Bombaim 1881 (1ª ediz. Lisboa 1710).

⁵⁶ Nella Chiesa Caldea di Mesopotamia, indubbiamente per ragioni legate alla storia di una missione meno invasiva, la latinizzazione fu molto più contenuta.

zur o Diamper, svoltosi nell'omonima cittadina del Kerala dal 20 al 26 giugno 1599 e presieduto dall'energico metropolita di Goa, il portoghese Alessio de Menezes († 1617), ha lasciato nei «Cristiani di San Tommaso» il ricordo amaro di una latinizzazione ben poco rispettosa delle loro antiche tradizioni⁵⁸. Nella sezione *De Sancto Missæ Sacrificio*, il Sinodo esordisce:

Poiché questa Chiesa per milleduecento anni non fu minimamente soggetta alla santa romana Chiesa [...], avvenne che le cose che riguardano il santo sacrificio della messa non furono conservate con la dovuta integrità e purezza [...]. Pertanto nella messa siriana che si dice in questa diocesi vengono sconsideratamente tolte alcune cose, il che sembra possa introdurre e favorire errori, molti del tutto empî ed eretici. Per questo motivo [...] il Sinodo ordina che i messali siano purgati e che siano inserite le cose che seguono [...]⁵⁹.

Il problema maggiore, con il quale i sinodali di Diamper dovettero confrontarsi, fu indubbiamente, in rapporto all'anafora di Addai e Mari, la questione del *racconto istituzionale*. Sulla necessità di inserirlo non v'era dubbio. Ma dove inserirlo? Mentre nel messale cattolico dei Caldei il *racconto istituzionale* era stato inserito d'ufficio dai missionari latini subito dopo il *Sanctus*⁶⁰, invece nel messale cattolico dei Malabaresi qualcuno aveva avuto l'idea di collocarlo al di fuori dell'anafora, precisamente tra le preghiere preparatorie alla frazione. Molti addebitano tale curiosa collocazione ai sinodali di Diamper. Indubbiamente, non mancava loro l'ardire di fare questo e altro. Tuttavia, a onor del vero, dobbiamo riconoscere che i sinodali di Diamper si limitarono a convalidare una prassi che era già in vigore da almeno quarant'anni.

Nella Biblioteca Apostolica Vaticana si conserva un codice, siglato *Vat. Syr. 66*, che riporta il *racconto istituzionale*, ma – si noti – separatamente dal formulario anaforico, a modo di aggiunta, peraltro ben evidenziata dall'annotazione «Sopra il corpo» che la stessa mano si è premurata di apporre sul margine superiore. Riproduciamo in traduzione italiana, inquadrato dalle relative rubriche, il testo siriano del racconto, il cui tenore echeggia quello del canone romano. Pur trattandosi di un testo liturgico, esso risponde a una preoccupazione di 1° approccio, dal momento che si presenta svincolato dall'anafora.

Sopra il corpo.

Il Signore nostro Gesù Cristo, nella notte in cui stava per essere consegnato e nel giorno prima della sua passione, prese questo pane santo nelle sue mani pure e sante, e levò i suoi occhi verso il cielo, e rese grazie a Dio Padre, creatore di tutti, e pronunciò la benedizione, e [lo] spezzò, e [lo] diede ai suoi discepoli, e disse: «Prendete, mangiate voi tutti di questo pane: *Questo è in verità il mio corpo*». E allo stesso modo, dopo aver cenato, prese questo calice nelle sue mani pure, e rese grazie, e pronunciò la benedizione, e [lo] diede ai suoi discepoli, e disse: «Prendete, bevete voi tutti di questo calice, e ogni volta che mangerete questo pane e berrete anche questo calice, [voi] farete il mio memoriale: *Questo è in verità il calice del sangue della nuova alleanza, che per voi e per le moltitudini sta per essere versato in remissione dei debiti e per il perdono dei peccati*. E questo sarà per voi il pegno nei secoli dei secoli».

E quindi: La grazia del Signore nostro Gesù Cristo, l'amore di Dio Padre e la comunione dello Spirito Santo sia con voi, ora [...]. *E si fa il segno di croce*⁶¹.

⁵⁷ Per la descrizione di alcune anomalie sacramentali prima dell'avvento dei missionari latini, cf. C. GIRAUDDO, *Il riconoscimento dell'«ortodossia» della più antica preghiera eucaristica*, in *La Civiltà Cattolica* 2006 IV 222-224.

⁵⁸ Su questo discusso Sinodo, cf. G. NEDUNGATT (ed.), *The Synod of Diamper revisited*, PIO, Roma 2001.

⁵⁹ MANSI 35, 1243 (Decreto 1).

⁶⁰ L'inserimento forzato del *racconto istituzionale* nel *post-Sanctus*, a seguito della nostra *lin. 20* (cf. GIRAUDDO, *In unum corpus* 353), ha trasformato il formulario da anafora a dinamica epicletica, quale strutturalmente è, in anafora a dinamica anamnetica.

⁶¹ *Vat. Syr. 66*, folio 101(recto).

Sebbene affine al saluto iniziale che precede l'anafora, la formula augurale caldeo-malabarese («La grazia del Signore nostro, ecc.») è quella che nell'assetto tradizionale della messa caldeo-malabarese viene a seguito della formula che suona: «Gloria a te, mio Signore; Gloria a te, mio Signore; Gloria a te, mio Signore, per il tuo ineffabile dono a noi, nei secoli». Ora, quest'ultima formula prova, al di là di ogni dubbio, che siamo nell'area della frazione, cioè prima della comunione, e che pertanto il *racconto istituzionale* qui attestato è vistosamente fuori dell'anafora⁶².

Ma a chi si deve questa preziosa testimonianza trasmessa dal foglio solitario del nostro codice? I commentatori sottolineano che il *racconto istituzionale* compone formule orientali e formule latine e ne fanno risalire la redazione all'anno 1556, attribuendola a Mar Giuseppe Sulàqa († 1569), che fu inviato dal patriarca caldeo Mar Abdišo († 1567) nel Malabar come primo metropolita cattolico delle Indie. Egli era fratello del primo patriarca cattolico caldeo Mar Simone (Giovanni) Sulàqa, colui che realizzò l'unione con Roma nel 1552, e poco dopo, nel gennaio 1555, venne ucciso su istigazione del rivale patriarca nestoriano, e pertanto è giustamente considerato il primo martire della causa ecumenica della Chiesa d'Oriente. È nota la simpatia che i due fratelli Sulàqa nutrivano per i Latini, con la cui teologia e prassi rituale avevano avuto occasione di confrontarsi, oltre che nei continui contatti con i missionari occidentali, pure nel corso dei rispettivi viaggi a Roma.

Tornando al Sinodo di Diamper, dobbiamo dunque riconoscere che, pur innovando in merito alla formulazione del *racconto istituzionale*, non innovò quanto alla sua collocazione, che recepì come una tradizione già assestata. Infatti, dopo aver precisato che i criteri per la valutazione delle formule devono essere rigorosamente scritturistici, fatta eccezione per alcune poche aggiunte che portano il crisma del canone romano – tra cui la congiunzione *enim*, l'aggettivo *æterni* e l'inciso *Mysterium fidei* –, conclude la lunga disquisizione dicendo: «Poi, dopo quelle parole, il sacerdote proceda immediatamente, come avviene nella messa, [dicendo] *Gloria a te, mio Signore; Gloria a te, ecc.*»⁶³.

Nel tentativo di comprendere la logica che ha portato a collocare la consacrazione prima della frazione, tra la preghiera *Gloria al tuo Nome santo, ecc.* e la preghiera *Gloria a te, mio Signore, ecc.*⁶⁴, possiamo ipotizzare che, per ovviare alla problematica assenza del *racconto istituzionale*, inteso come consacrazione, ovvero come *forma eucharistiæ*, sia intervenuta, negli anni a cui risale il summenzionato codice *Vat. Syr. 66*, una sorta di istituzionalizzazione della normativa rubricale del *Missale Romanum* circa il *defectus formæ*, inteso in analogia con il *defectus materiæ*.

Per chiarire meglio la nostra ipotesi, basti pensare alla casistica del messale romano relativa al *defectus materiæ*. Se il sacerdote, al momento di comunicare, si accorge che «l'ostia è corrotta, oppure non è pane (*hostiam esse corruptam, aut non esse triticeam*)», o

⁶² Per l'intera sequenza, cf *Ordo Missæ Syro-Chaldæo-Malabaricæ cum Translatione Latina*, Puttenpally 1912, 38-43.

⁶³ MANSI 35, 1244 (Decreto 1).

⁶⁴ Cf A. DE GOUVEA, *Iornada do Arcebispo de Goa Dom Frey Aleixo de Menezes, primaz da India Oriental*, Coimbra 1606, [nelle pagine non numerate a fine libro]; J.F. RAULIN, *Historia Ecclesiæ Malabaricæ cum Diamperitana Synodo apud Indos Nestorianos, S. Thomæ Christianos nuncupatos, coacta ab Alexio De Menezes*, Romæ 1745, 316-318.

che «nel calice non è stato posto vino, ma acqua (*vinum non fuisse positum, sed aquam*)», deve provvedere immediatamente alla materia valida e pronunciare su quella le parole della consacrazione, cominciando rispettivamente da *Qui pridie quam pateretur* o da *Simili modo*. Accanto al *defectus materiae* la stessa normativa rubricale contempla pure il *defectus formæ*. Ecco la parte che ci interessa:

Se il sacerdote ha la certezza, o gli risulta come estremamente probabile, di avere ommesso alcunché di quelle cose che sono necessarie al sacramento, cioè la forma della consacrazione (*formam consecrationis*), ripeta la forma e proceda poi con ordine nel fare ciò che è stabilito⁶⁵.

Si può quindi supporre che, nel caso specifico dell'anafora di Addai e Mari, ci sarebbe stata una sorta di constatazione – di fatto istituzionalizzata – relativamente al *defectus formæ*, la quale imponeva, al fine di poter ricevere una comunione valida, di fare *in extremis* quella consacrazione che ancora non s'era fatta.

Questa nostra ipotesi, accreditata dalla testimonianza del foglio aggiuntivo del *Vat. Syr 66*, offre una spiegazione plausibile al comportamento dei sinodali di Diamper, i quali, pur attentissimi a contrastare tanto le deviazioni dottrinali quanto le derive liturgiche, si limitarono a ritoccare la formulazione del *racconto istituzionale* per adeguarla meglio al tenore del canone romano, per nulla sorpresi della sua collocazione al di fuori dell'anafora. Così facendo, erano perfettamente in linea con l'assolutizzazione esclusiva che la sistematica d'allora riconosceva all'efficacia del *racconto istituzionale* inteso come consacrazione, e con l'isolamento entro il quale l'aveva confinato.

Tale è dunque l'assetto della messa malabarese, che figura nel primo messale cattolico a stampa del 1774⁶⁶. In ogni caso, comunque siano andate le cose, guardiamoci dal processare le intenzioni dei sinodali di Diamper, o di chiunque sia all'origine di questa curiosa sistemazione. Sarebbe anacronistico, oggi, voler gettare sassi conto di loro. Le considerazioni che abbiamo fatto ci convincono – ripetiamolo ancora una volta – che la teologia sistematica di allora non consentiva di agire altrimenti.

4. La comprensione dell'eucaristia nel III millennio: dalla pastorale ecumenica a una teologia ecumenica

È doloroso constatare come le Chiese restino ancor oggi divise proprio sull'eucaristia, che Agostino definisce «*signum unitatis*»⁶⁷. Il punto sul quale non si riesce a trovare l'accordo è la *forma eucharistiæ*, che gli uni pongono esclusivamente nelle parole della consacrazione, e gli altri vogliono vedere esclusivamente nell'*epiclesi* consacratoria. È infatti alla metodologia soggiacente a queste diverse vedute che risalgono tanto la controversia che da secoli agita i rapporti tra Oriente e Occidente quanto le indebite ingerenze storiche della Chiesa latina nella tradizione liturgica di alcune Chiese orientali cattoliche.

⁶⁵ M. SODI & A.M. TRIACCA (ed.), *Missale Romanum. Editio Princeps (1570)*, Città del Vaticano 1998, 23-24 [*De defectibus Missæ*].

⁶⁶ *Ordo Chaldaicus Missæ juxta morem Ecclesiæ Malabaricæ Superiorum permissu editus*, Romæ 1774.

⁶⁷ Parlando dell'eucaristia, AGOSTINO esclama: «O sacramentum pietatis! O signum unitatis! O vinculum caritatis!» (*In Ioannis Evangelium tractatus* 26,6,13, in *PL* 35, 1613).

Che fare? La strada da imboccare esiste, ed è sicura. Ce la indicano distintamente due esponenti dell'era patristica dalla mente assai logica: Prospero di Aquitania († 455) prima e, più tardi, Pietro Diacono (inizio VI secolo). La questione che urgeva affrontare era fortemente sentita e coinvolgeva le coscienze. Si trattava di mediare tra la posizione degli agostiniani che attribuivano a Dio tutto il merito della grazia e quella dei semi-pelagiani che ne rivendicavano una parte anche all'uomo. Pertanto Prospero e Pietro si espressero più o meno in questi termini: «Siccome noi crediamo in maniera diversa, prestiamo attenzione a come preghiamo, dal momento che preghiamo tutti allo stesso modo. Il modo con cui preghiamo ci dirà come e che cosa dobbiamo effettivamente credere». Per dare una risposta al delicato quesito, Prospero di Aquitania interrogò la preghiera dei fedeli⁶⁸, Pietro Diacono l'anafora di san Basilio⁶⁹.

Nel caso nostro, poiché il disaccordo concerne appunto l'eucaristia, sarà al magistero delle preghiere eucaristiche, tanto d'Oriente quanto d'Occidente, che dovremo appellarci, fermamente convinti che la fede pregata (*lex orandi*) rappresenta una guida sicura e autorevole per la fede creduta (*lex credendi*). Ora, gli *Orientamenti* del 2001 – che, a nostro avviso, rappresentano una pietra miliare nel cammino della teologia cattolica – ci invitano a procedere in questa direzione.

4.1. Per una comprensione dell'eucaristia in comunione con la Chiesa Assira d'Oriente

Il documento romano pone, seppure indirettamente, la questione della genesi della preghiera eucaristica. Formulando i termini della questione a modo di dilemma, ci domandiamo: «È apparso per primo il *racconto istituzionale*, oppure il formulario anaforico?».

Di fronte a questo interrogativo gli studiosi di un passato ancora non del tutto trascorso hanno risposto in coro dando per scontata l'originaria preesistenza del *racconto istituzionale*, intorno al quale si sarebbero giustapposti, a modo di cornice e per successive sedimentazioni, i vari elementi eucologici⁷⁰. La comprensione disarticolata e agglomeratizia che i liturgisti del II millennio si sono fatti del canone romano illustra a pennello questa concezione statica della genesi anaforica.

Invece, sulla base di consistenti indizi di struttura letteraria raccolti a partire dall'eucologia veterotestamentaria, giudaica e cristiana, e corroborati dall'osservazione di Addai e Mari e di un buon numero di anafore siriane considerate anomale⁷¹, possiamo ritenere che il formulario orazionale con cui si celebra l'eucaristia dev'essere considerato come preesistente al *racconto istituzionale* anaforico; inoltre che la genesi del *racconto istituzio-*

⁶⁸ Per il contesto in cui si colloca l'assioma prosperiano «*legem credendi lex statuit supplicandi*», cf GIRAUDO, *In unum corpus* 22-27.

⁶⁹ Cf PIETRO DIACONO, *Epistula 16, seu Liber Petri diaconi et aliorum qui in causa fidei a Græcis in Oriente Romam missi fuerunt «De incarnatione et gratia»*, in *PL* 62, 90c (= *PL* 65, 449cd).

⁷⁰ Si veda, ad esempio, la tesi di Jean-Michel HANSENS esposta in GIRAUDO, *In unum corpus* 246-248.

⁷¹ Per una rassegna di questi formulari «anomali», cf C. GIRAUDO, *Eucaristia per la Chiesa. Prospettive teologiche sull'eucaristia a partire dalla «lex orandi»*, Morcelliana (Brescia) & Gregorian University Press (Roma) 1989, 350-359.

nale anaforico va compresa alla luce della dinamica orazionale embolistica⁷²; infine che la Chiesa primitiva, pur avendo ereditato dall'eucologia veterotestamentaria e giudaica la dinamica embolistica, dovette necessitare di un certo periodo di tempo per rendersi conto dell'effettiva possibilità di tradurla in atto, proprio in rapporto al *luogo teologico scritturistico* dell'eucaristia, ossia alle *ipsissima verba* pronunziate dal Signore Gesù «*priedie quam pateretur*» e trasmesse dai *sommari kerigmatico-culturali* recepiti nelle redazioni neotestamentarie e patristiche⁷³.

Di recente, qualche studioso, prendendo atto che l'inserimento del *racconto istituzionale* non può essere considerato originario, ha parlato di interpolazione. Facciamo però notare che la nozione di «interpolazione», in quanto evoca l'aggiunta di una porzione testuale a un precedente testo che non la possedeva, né di per sé la poteva prevedere, è quanto mai inadeguata a far luce sulla genesi del *racconto istituzionale*, dal momento che finirebbe inevitabilmente per relativizzarne la presenza e la funzione. Se prestiamo attenzione alla storia delle forme, a partire dall'eucologia veterotestamentaria e giudaica⁷⁴, ci convinciamo piuttosto che, sotto il profilo letterario-teologico, il *racconto istituzionale* – inteso tanto nella forma germinale presente nell'anafora di Addai e Mari quanto nella forma pienamente assestata a partire dall'anafora della Tradizione Apostolica – è nel DNA dell'anafora, nel senso che è compreso nella sua programmazione interna.

Con il suo *quasi-embolismo* o *quasi-racconto*⁷⁵, l'anafora di Addai e Mari, lungi dall'essere un'anomalia, documenta piuttosto una fase nella quale il *luogo teologico scritturistico del corpo sacramentale* si avviava rapidamente ad essere inserito nel formulario orazionale al fine di conferire all'*epiclesi*, cioè alla *domanda per la nostra trasformazione nel corpo ecclesiale*, il massimo credito di cui essa è capace. Il fatto che il documento romano abbia voluto riconoscere la validità e la perfetta «ortodossia» di quell'anafora che, a motivo della sua veneranda antichità, ancora non possiede le parole istituzionali, invita il teologo sistematico a riconsiderare e a riaggiustare, alla luce del magistero della *lex orandi*, le proprie posizioni e le proprie formule.

Ora, se l'osservazione della configurazione originaria di Addai e Mari ci convince a non assolutizzare in maniera esclusiva il *racconto istituzionale*, cioè a contestualizzarne storicamente l'inserimento, pure noi dovremo risolverci a non assolutizzare, quasi fosse l'unica chiave di lettura, quella formula cui la sistematica scolastica si è spesso appellata per spiegare la transustanziazione. Intendiamo parlare della formula classica *in persona Christi*, distinta dalla parallela formula *in persona Ecclesiae*.

⁷² Intendiamo per *dinamica orazionale embolistica* quel particolare modo di pregare che «innesta» nel corpo del formulario il *luogo teologico-scritturistico* dell'eucaristia, vale a dire il *racconto istituzionale*, designato appunto come *embolismo* (ἐμβολισμός) o *innesto*. Per queste nozioni tecniche, cf GIRAUDO, *In unum corpus* 652-653 (2ª ediz.).

⁷³ Per il progressivo inserimento del *racconto istituzionale* nell'anafora, cf GIRAUDO, *In unum corpus* 245-266.

⁷⁴ Cf C. GIRAUDO, *La struttura letteraria della preghiera eucaristica. Saggio sulla genesi letteraria di una forma (todà veterotestamentaria, b'rakà giudaica, anafora cristiana)*, Analecta Biblica 92, PIB, Roma 1981.

⁷⁵ La nozione di *quasi-racconto* è stata recepita nel commento ufficiale al documento romano, che ha per titolo *Ammissione all'Eucaristia in situazioni di necessità pastorale*, in questi termini: «Tutti questi elementi [= i precisi riferimenti al mistero eucaristico “disseminati in modo eucologico”] costituiscono un “quasi-racconto” dell'Istituzione Eucaristica» (cf *OssRom* del 26 ottobre 2001, p. 8).

Prolungando l'insegnamento di san Tommaso⁷⁶, san Roberto Bellarmino († 1621), ad esempio, non ha timore di fare una cernita tra le parole del canone pronunciate dal sacerdote, per attribuirle ora all'una ora all'altra formula. Nella sua *Controversia generale sull'eucaristia* leggiamo:

[...] nell'azione liturgica il sacerdote, fino alle parole *Qui pridie quam pateretur*, manifestamente *agisce in suo proprio nome e non in nome di Cristo (agere personam suam, non Christi)*, poiché fino a quel momento prega o loda. Ma a partire da quelle parole fino al termine della consacrazione egli *agisce in suo proprio nome e in nome di Cristo (agere personam suam et Christi)*, e perciò pronunzia le parole *a un tempo in maniera recitativa e significativa (recitative simul et significative)*. Egli infatti intende recitare ciò che Cristo fece e disse, e in pari tempo imitare tutto ciò *in nome di Cristo (in persona Christi)*, come se Cristo attraverso il suo ministero facesse e dicesse *nuovamente (iterum)* tutto ciò; la qual cosa in maniera invisibile realmente avviene⁷⁷.

La nostra comprensione del pensiero di Bellarmino si precisa meglio se poniamo mente ad altri passi della medesima trattazione. Leggiamo ancora:

Secondo il consenso universale, il sacerdote consacra *in nome di Cristo (in persona Christi)* o, per dirla in altri termini, Cristo consacra attraverso la bocca del sacerdote [...]. Ma sono soltanto le parole *Hoc est corpus meum etc.* che Cristo dice attraverso la bocca del sacerdote. Infatti le altre parole, *Fac panem istum pretiosum corpus Christi tui* [cioè l'epiclesi orientale], non sono dette *in nome di Cristo (in persona Christi)*, ma evidentemente *in nome del ministro (in persona ministri)*, in quanto il ministro è manifestamente distinto da Cristo⁷⁸.

Lo stesso dicasi di ciò che segue la consacrazione:

[Le parole *Unde et memores nos servi tui etc.*] non sono dette *in nome di Cristo (in persona Christi)*, ma *in nome del ministro stesso e della Chiesa (in persona ipsius Ministri et Ecclesiae)*⁷⁹.

La nostra indagine ha dimostrato che il caso formalmente rappresentato dalle parole istituzionali non è affatto unico, come la teologia latina poteva pensare. Infatti le parole istituzionali, riferite in stile diretto e collocate nel movimento della preghiera eucaristica, vantano numerosi antecedenti negli *embolismi* delle preghiere bibliche e giudaiche, e dei collaterali negli *embolismi* delle preghiere cristiane non-anaforiche.

È importante riconoscere che l'*embolismo* eucaristico, quantunque possieda la sua fisionomia propria e inconfondibile, sotto il profilo letterario-teologico si comporta alla stregua di ogni altro *embolismo*. La comunità esilica, per appoggiare teologicamente la domanda di poter ritornare sulla terra dei padri, innestava nella sua preghiera – a modo di *embolismo* – l'oracolo profetico con il quale Dio già aveva promesso il ritorno. Così pure la Chiesa, per conferire il massimo credito teologico alla domanda per la riconciliazione, per il raduno in un solo corpo e per la trasformazione escatologica, innesta nella preghiera eucaristica – a modo di *embolismo* – il testo di promessa con il quale il Signore Gesù, la vigilia della sua passione, si diede profeticamente sotto il segno del pane spezzato e del calice del sangue versato «in remissione dei peccati», per radunare i figli di Dio dispersi (cf *Gv* 11,52).

Dicendo questo, ovviamente riconosciamo che la situazione propria dell'*embolismo* eucaristico rimane inconfondibilmente unica in rapporto alla situazione degli altri *embolismi* sacramentali, e a maggior ragione in rapporto alla situazione degli *embolismi* veterotesta-

⁷⁶ Cf TOMMASO, *Summa Theologiae* 3,82,7 ad 3.

⁷⁷ R. BELLARMINO, *Disputationum de controversiis christianae fidei adversus huius temporis haereticos tomus tertius. Tertia controversia generalis de Sacramento Eucharistiae sex libris explicata*, lib. 4, cap. 14. La questione di sapere se le parole della consacrazione siano da pronunciare «recitative» o «significative» era classica nella scolastica.

⁷⁸ BELLARMINO, *De Eucharistia*, lib. 4, cap. 13.

⁷⁹ BELLARMINO, *De Eucharistia*, lib. 5, cap. 27.

mentari e giudaici. È evidente che l'eucaristia, pur essendo un sacramento come gli altri, non è di fatto un sacramento come gli altri, poiché è il sacramento per antonomasia. Infatti l'eucaristia è il solo «sacramentum permanens seu etiam extra usum», e ciò a motivo di quella «res in sacramento absolute contenta» che è la presenza reale.

Ciò posto, lo scopo che perseguiamo nella nostra riflessione non è di considerare l'eucaristia esclusivamente a partire dalla *ratio propria*, che giustamente la separa dagli altri sacramenti. È questo d'altronde l'itinerario comunemente seguito, che viene qui presupposto in tutto quanto ha di valido. Ma è nostro intento considerarla di proposito anche a partire dalla *ratio analogica*. «Analogica sunt – recitavano un tempo i trattati di “logica minor” – quæ sunt simpliciter diversa, sed secundum quid eadem». Ora, mentre presupponiamo la *ratio simpliciter diversa* che mette bene in luce il *proprium* dell'eucaristia, qui ci vogliamo interessare alla *ratio secundum quid eadem*.

Si sa che il procedimento della conoscenza per analogia, a condizione che l'operatore sappia tener conto dei relativi limiti, è sempre promettente. Infatti le precedenti considerazioni sulla dinamica embolistica ci portano a riconoscere che le parole dell'istituzione, pur rivestendo un contenuto assolutamente nuovo e unico (è questa la *ratio simpliciter diversa*, ossia la loro *ratio propria*), furono poste in un solco letterario e teologico già ben tracciato dalla fede delle antiche generazioni (è questa la *ratio secundum quid eadem*, ossia la loro *ratio analogica*).

Mentre la *ratio propria* disgiunge e separa, la *ratio analogica* congiunge e unisce. Nel caso specifico nostro, quest'ultima avvicina l'*embolismo* eucaristico agli altri *embolismi* sacramentali della nuova alleanza, nonché a quelli dell'alleanza antica e del giudaismo, e agli *embolismi* di ogni preghiera che risponde alle esigenze di fede della comunità orante.

Ora, accanto alla formula *in persona Christi*, proposta dalla teologia scolastica quale possibile chiave di lettura del realismo eucaristico⁸⁰, l'osservazione della *lex orandi* suggerisce un'altra chiave di lettura. Questa, sottraendo il mistero della presenza reale all'isolamento aureo in cui una riflessione teologica oltremodo oggettivante e statica aveva confinato il suo *esse in se*, lo restituisce alla naturale tensione dinamica del suo *esse pro nobis*.

Le parole istituzionali dette dal sacerdote al momento della consacrazione non sono evidentemente parole sue, ma sono le parole di Cristo. Per questo – ponendoci nella prospettiva di una riflessione di 1° approccio – giustamente possiamo dire che egli le pronuncia *in persona Christi*⁸¹. Tuttavia, in quel momento, il sacerdote celebrante non è né il Gesù del cenacolo che parla alla comunità apostolica né il Risorto che siede alla destra del Padre: egli è e rimane il ministro autorevole della Chiesa, il quale, continuando a parlare a Dio Padre, pronuncia le parole che Cristo in quella situazione irripetibile pronunciò in vista del nostro futuro lontano. Perciò, ora che quel futuro lontano si è fatto presente nel nostro oggi, – ponendoci nella prospettiva di una riflessione di 2° approccio – diremo che lui, l'autorevole

⁸⁰ Non si dimentichi che la formula *in persona Christi* è «una» chiave di lettura, non «la» chiave di lettura del realismo eucaristico.

⁸¹ In continuità con l'intera tradizione, diciamo infatti che quella è parola efficace, parola che trasforma, poiché è la parola di Cristo, parola che, pur pronunciata una sola volta sulla mensa del cenacolo «rende perfetto su ciascuna mensa nelle chiese il sacrificio» (Giovanni Crisostomo), vale a dire «si realizza in forza del suo onnipotente comando» (Giovanni Damasceno).

ministro della Chiesa, proferisce quelle stesse parole «*in persona Ecclesiae* orantis sermone Christi»⁸², cioè in nome della Chiesa che qui supplica con le parole di Cristo.

Le parole della consacrazione sono dunque le parole di Cristo, non immediatamente in bocca a Cristo, bensì in bocca alla Chiesa, autorevolmente rappresentata dal solo ministro ordinato. E, viceversa, il ministro ordinato è – in virtù dell'*ordine di iterazione* da lui recepito in misura eminente – la sola voce autorevole della Chiesa chiamata a pronunziarle.

Dal canto loro, le parole della consacrazione non sono dette *narrative tantum*, come le potrebbe dire un lettore – fosse pure sacerdote – che nella liturgia della Parola legge la pericope dell'istituzione. Esse sono dette *narrative, simul et significative*, nel senso cioè che il celebrante le racconta culturalmente a Dio, con tutta l'efficacia di realismo sacramentale che esse significano. Oppure, per usare una formula complementare, esse sono dette *narrative ac precativae, simul et significative*. Non per nulla l'esperienza orante delle generazioni le ha collocate nel preciso contesto del discorso anaforico, laddove sussiste l'intimo nesso tra il racconto e l'*anamnesi*, e il conseguente intimo nesso tra il blocco *racconto-anamnesi* e il gruppo *epiclesi-intercessioni*. Pertanto, come le parole allora dette dal Signore e ora pronunciate dal sacerdote non presentano un'efficacia distinta, dal momento che quelle del sacerdote si identificano con quelle del Signore⁸³, analogamente diremo che le parole della consacrazione e l'*epiclesi* consacratoria non possiedono un'efficacia distinta, quasi la si potesse o la si volesse sommare, ma l'efficacia delle une si identifica con l'efficacia dell'altra, e viceversa. È significativo notare che l'anafora di Addai e Mari, cui si è interessato il documento romano, ci riporta a quello stadio arcaico della genesi anaforica in cui la *forma eucharistiae* era ancora garantita tutta quanta dall'*epiclesi*, vale a dire da quell'«ingiunzione supplichevole»⁸⁴ la quale ottiene infallibilmente – «ex opere operato» (DS 1608) – quanto umilmente chiede.

Non dimentichiamo che il continuare a spiegare l'efficacia delle parole della consacrazione unicamente facendo ricorso alla formula *in persona Christi* spezza l'unità della preghiera eucaristica. Nessun formulario anaforico ci autorizza a dire che in quel momento è Gesù che sta parlando. Se così fosse, ci domanderemmo: «Sta parlando a chi?». Non certo all'assemblea radunata, perché è proprio essa che sta parlando attraverso la bocca ministeriale del suo sacerdote. Riconosciamo dunque che tutte le preghiere eucaristiche – dico: tutte, senza eccezione – attestano che chi sta effettivamente parlando è la *Ecclesia orans*, rappresentata in misura eminente dal presbitero, e che essa sta parlando a Dio Padre con le parole stesse del Signore.

⁸² Per una maggiore contestualizzazione della proposta teologica qui avanzata, cf GIRAUDO, *Eucaristia per la Chiesa* 336-345; ID., *In unum corpus* 251-259.

⁸³ A questo proposito è eloquente il canone romano che dice «*accipiens et hunc præclarum calicem*»: il calice che Gesù prese nel cenacolo è lo stesso calice che il sacerdote tiene presentemente in mano, e viceversa. È infatti la dinamica sacramentale a superare tutti i condizionamenti di tempo e di spazio.

⁸⁴ Sulla nozione di *ingiunzione supplichevole*, cf GIRAUDO, *In unum corpus* 203-206.319.655.

4.2. Per una comprensione dell'eucaristia in comunione con tutte le Chiese d'Oriente

Per superare il contrasto tra cattolici e ortodossi, determinatosi in seguito alla diatriba pro o contro l'*epiclesi*, possiamo giovarci di un'espressione del *De sacramentis*. Nella mistagogia del terzo giorno, venendo a parlare della crismazione, Ambrogio, che già ha spiegato il battesimo, afferma:

Segue il sigillo spirituale [...], poiché, dopo il fonte, *resta da portare a pienezza* [quanto già è pienamente compiuto] (*superest ut perfectio fiat*), quando all'invocazione del sacerdote lo Spirito Santo viene infuso [...]⁸⁵.

Il ragionamento del mistagogo si muove sul piano della dinamica sacramentale, dove i parametri fisici non hanno nulla da dire. Mentre nell'ambito delle realtà fisiche, cioè commensurabili in termini di quantità, di qualità, di tempo e di spazio, niente si può aggiungere a ciò che è pieno e perfetto, e quindi sarebbe assurdo prospettare l'avvento di ciò che già è avvenuto, invece sul piano della realtà sacramentale le cose stanno diversamente.

Nessuno dubita dell'efficacia santificante del battesimo, che ci rende, non certo cristiani a metà, bensì cristiani perfetti. La fede insegna che il battesimo è tutto, che al battesimo non manca nulla. Eppure, dopo il battesimo, *superest ut perfectio fiat*, cioè resta ancora da portare a perfezione ciò che già è perfetto, resta da portare a pienezza quella grazia trasformante che ha già pienamente trasformato il catecumeno in neofita.

Se il sostantivo *perfectio*, insieme ai suoi paralleli linguistici, è diventato in molte tradizioni ecclesiali una designazione della crismazione, il verbo greco *τελειοῦν* [portare a pienezza] – che corrisponde al latino *perficere* – figura nell'*epiclesi sulle oblate* dell'anafora di san Marco. Ecco la porzione che ci interessa:

E preghiamo e invochiamo te, filantropo buono: [...] guarda a noi e manda sopra questi pani e sopra questi calici lo Spirito tuo santo, *perché* li santifichi e *li porti a pienezza* (ὡς τελειώσῃ) quale Dio onnipotente, e faccia del pane il corpo, e del calice il sangue della nuova alleanza dello stesso Signore e Dio e salvatore e sommo re nostro Gesù Cristo [...]⁸⁶.

Ispirandoci pertanto alla formula ambrosiana *superest ut perfectio fiat*, proviamo a riferirla all'eucaristia. Essa infatti è in grado di gettare una luce nuova sull'interazione dinamica tra le parole istituzionali e la domanda epicletica, qualunque sia la struttura anaforica.

È certo – come del resto la «fede creduta» (*lex credendi*), ha sempre professato – che le parole istituzionali operano efficacemente la transustanziazione del pane nel corpo e del vino nel sangue del Signore. Tuttavia è altrettanto certo che la «fede pregata» (*lex orandi*), non le ha mai fatte intervenire in maniera autonoma. Nel riconoscere la loro efficacia assoluta nei confronti della trasformazione delle oblate, essa le ha sempre accolte in modo tale da lasciare spazio alla voce insistente della Chiesa che per bocca del suo ministro chiede al

⁸⁵ AMBROGIO, *De sacramentis* 3,8, in *SC* 25bis, 96-97.

⁸⁶ Cf GIRAUDO, *In unum corpus* 375, lin. 222-225. Nelle anafore siriane la nozione di *perfezione* è affidata al verbo *gmr*. Notiamo l'espressione «perché renda perfetti [questo pane e questo calice]» nelle anafore di Dioscoro I, di Cirillo, di Giovanni Saba e di Tommaso Apostolo (cf *Anaphoræ Syriacæ* I, 280-281.344-345; II, 96-97.340-341). Inoltre il gruppo semantico *gmr/τελειοῦν/perficere* ricorre abitualmente nelle rispettive lingue per esprimere la consacrazione eucaristica.

Padre di inviare lo Spirito Santo perché trasformi le oblate, ossia perché porti misticamente a pienezza la *transustanziazione*/μεταβολή⁸⁷.

Sia l'Occidente sia l'Oriente hanno commesso l'errore di voler analizzare la trasformazione eucaristica in base alla nozione di tempo fisico. Da una parte come dall'altra si è dimenticato che l'istante in cui avviene la transustanziazione non è quello del nostro cronometro, bensì l'istante di Dio, che ammette due momenti forti, entrambi da considerare come assoluti quasi fossero autonomi.

Il *racconto istituzionale*, che si prolunga nell'*anamnesi* ad esso inseparabilmente congiunta, e l'*epiclesi per la trasformazione delle oblate*, che si prolunga nell'*epiclesi per la trasformazione dei comunicanti* e a sua volta si allarga nelle successive *intercessioni*, costituiscono i *due centri dinamici* della preghiera eucaristica. Il magistero autorevole della *lex orandi* ci invita a riconoscerli entrambi come provvisti di efficacia consacratoria assoluta. Riferita alle parole della consacrazione e all'*epiclesi* consacratoria, la nozione di «efficacia consacratoria assoluta» non sopporta né conflittualità né esclusivismi. Ispirandoci dunque alla formula ambrosiana *superest ut perfectio fiat*, diciamo che tra le parole della consacrazione e l'*epiclesi* consacratoria corre un rapporto di *reciprocità perfetta*, giacché i due elementi sono l'uno la *perfectio* dell'altro.

Se ci riferiamo alle anafore provviste di *epiclesi susseguente*, diremo che il loro *racconto istituzionale* si apre naturalmente sull'*epiclesi*. Infatti, dopo che la transustanziazione si è prodotta attraverso la proclamazione delle parole istituzionali, rimane da portare a pienezza ciò che è già pienamente compiuto. L'*epiclesi susseguente* interviene a trasformare il «pro vobis» delle parole del Signore (cf «quod pro vobis tradetur / qui pro vobis effundetur») nel «nobis» o «pro nobis» della supplica ecclesiale, nel senso che riferisce dinamicamente la già avvenuta produzione del corpo sacramentale all'edificazione del corpo mistico.

Se invece ci riferiamo alle anafore romane che comportano l'*epiclesi antecedente*, diremo che la loro *epiclesi* si apre naturalmente sul *racconto*. Infatti, la voce autorevole della Chiesa, rappresentata in misura eminente dal presbitero, dopo essersi impegnata a chiedere l'intervento della potenza divina su questo pane e su questo calice perché diventino il corpo e il sangue del Signore Gesù, procede immediatamente alla proclamazione di quelle parole che operano la transustanziazione. Anche qui diremo che, dopo l'*epiclesi antecedente*, resta da portare a compimento ciò per cui già è stata impegnata la potenza divina. Parafrasando e rileggendo l'*epiclesi* romana *Quam oblationem* in chiave pneumatologica, come un tempo facevano i pre-scolastici, possiamo dire: «Manda il tuo Spirito su questa offerta perché la porti a pienezza, cosicché diventi per noi (*nobis*) quel corpo del quale, nel consegnarlo a noi la vigilia della sua passione, il Signore ebbe a dire: *quod pro vobis tradetur*». Ancora una

⁸⁷ L'ortodossia bizantina, comprensibilmente riluttante alla terminologia latina, preferisce a *transustanziazione* il termine μεταβολή [trasformazione, mutazione, cambiamento], che ricorre in forma verbale nell'*epiclesi* dell'anafora di Crisostomo (μεταβάλλειν [trasformare]). Anche se nel dialogo ecumenico è bene affiancare i due termini, si tenga presente che il termine *transustanziazione*, a parte la non facile compitazione, ha il grande merito di ricordarci che la trasformazione della «sostanza del pane/vino» nella «sostanza del corpo/sangue» non è fine a se stessa, ma è finalizzata alla trasformazione escatologica nostra da «sostanza di divisione» a «sostanza di Chiesa» (per l'uso analogico della nozione di *transustanziazione*, suggerito da Thomas Netter [† 1430], cf GIRAUDO, *In unum corpus* 322-324.537³⁷).

volta: il *nobis* dell'*epiclesi* non può esimersi da quell'ulteriore accreditato teologico che è il *pro vobis* delle parole istituzionali.

Nell'uno e nell'altro caso non dobbiamo dimenticare che nell'anafora la modalità della supplica prevale. È infatti essa a riferire a sé, sia l'azione di grazie globalmente intesa, sia soprattutto quanto nel *racconto istituzionale*, culmine dell'azione di grazie, si configura come dichiarazione efficace.

Il fatto che in tutte le anafore della grande tradizione, con l'eccezione unica del canone romano, l'*epiclesi per la trasformazione delle oblate* sussegua al *racconto istituzionale*, non dovrà essere riguardato con l'occhio miope di chi, a livello di efficacia realistico-sacramentale, teme l'insorgere di un conflitto di competenza tra il *racconto istituzionale* e l'*epiclesi*. L'autorevolezza dei testi anaforici lo rassicura. Essa infatti, attraverso la sua visione globale e precisa, sa affermare l'efficacia assoluta e totale delle parole istituzionali che operano la transustanziazione, pur lasciando spazio alla domanda impellente a Dio Padre, perché attraverso l'invio dello Spirito santo porti a pienezza la transustanziazione; e viceversa: riesce a sottolineare tutta l'importanza dell'*epiclesi sulle oblate*, senza sminuire minimamente l'efficacia delle parole istituzionali.

Insomma: con il riconoscimento della perfetta ortodossia di quella «gemma orientale» che è l'anafora di Addai e Mari, considerata nella sua configurazione originaria ancora sprovvista del *racconto istituzionale*, il documento romano ha invitato i teologi a ripensare la comprensione dell'eucaristia oggi, superando quei limiti metodologici che hanno purtroppo condizionato la comunione tra le Chiese, nella certezza che sarà l'obbedienza alla *lex orandi* a far sbocciare anche per i rapporti ecumenici quella «nuova primavera»⁸⁸ cui allude spesso Benedetto XVI. Solo dobbiamo augurarci che questo invito trovi accoglienza sollecitata e convinta.

⁸⁸ Cf, ad esempio, il discorso ai partecipanti al convegno internazionale per il 40° anniversario della *Dei Verbum*, del 16 settembre 2005 (in AAS 97 [2005] 957), come pure i discorsi per le udienze generali del 24 maggio 2006 e del 6 settembre 2006.