

Pierpaolo Caspani - Norberto Valli *

EUCARISTIA E SPIRITO SANTO

SOMMARIO: I. A CONFRONTO CON J.M.R. TILLARD – 1. *L'eucaristia, atto del Signore Gesù nella sua Chiesa*; 2. *L'eucaristia dona i beni dello Spirito in Gesù Signore*; 3. *Il corpo e il sangue eucaristici, frutto della potenza dello Spirito* – II. LA QUESTIONE DELL'EPICLESI TRA ORIENTE E OCCIDENTE – 1. *Origine e sviluppo dell'epiclesi*; 2. *Oriente e Occidente, due sensibilità diverse*; 3. *Il ruolo dell'epiclesi in N. Cabasilas*; 4. *Il concilio di Firenze e la «forma» dell'eucaristia*; 5. *Gli sviluppi della questione in ambito cattolico nel XX secolo*; 6. *Gli sviluppi della questione in alcuni autori ortodossi contemporanei* – III. PER UNA RILETTURA «SPIRITUALE» DELLA CELEBRAZIONE EUCARISTICA – 1. *L'eucaristia, atto del Signore Gesù en Pneumati*; 2. *Corpo eucaristico e corpo «pneumatico»*; 3. *Lo Spirito Santo frutto dell'azione eucaristica: sondaggio nella tradizione liturgica*; 4. *Comunione eucaristica, Spirito Santo e unità della Chiesa*; 5. *Azione dello Spirito nella celebrazione eucaristica e al di fuori di essa*.

«Chiunque rivolga uno sguardo complessivo alla vita eucaristica attuale della Chiesa latina e analizzi le opere teologiche che cercano di scoprirvi il senso profondo della Cena del Signore, è colpito nel constatare il poco posto accordato allo Spirito Santo da questa tradizione ecclesiale»¹. Questo oblio rappresenta un grave limite della teologia e, più in generale, della

* PIERPAOLO CASPANI: Professore ordinario di Teologia sacramentaria presso il Seminario Arcivescovile di Milano con sede a Venegono Inferiore.

NORBERTO VALLI: Professore straordinario di Liturgia presso il Seminario Arcivescovile di Milano. Docente di Liturgia presso il Pontificio Istituto Liturgico, Roma.

¹ J.M.R. TILLARD, *L'eucaristia e lo Spirito Santo* (= Riti-Testi e commenti 4), OR, Milano 1998, 9 (sigla: ES - or.: «L'Eucharistie et le Saint-Esprit», *Nouvelle Revue Théologique* 90/4 [1968] 363-387). Il giudizio di Tillard è confermato da Y. CONGAR, «Attualità della pneumatologia», *Il Regno Documenti* 27/9 (1982) 295-300. Tuttavia «lo stesso Padre Congar nei tre volumi sullo Spirito Santo dedica appena quaranta pagine all'eucaristia, incentrate quasi totalmente sull'epiclesi eucaristica»: R. FALSINI, «Prefazione», in ES, 5-7: 5. Il riferimento è ai tre tomi di Y. CONGAR, *Credo nello Spirito santo*, Queriniana, Brescia 1981-1983 (or.: *Je crois en l'Esprit Saint*, Cerf, Paris 1979-1980), poi riuniti in un unico volume: ID., *Credo nello Spirito santo* (= Biblioteca di Teologia Contemporanea 98), Queriniana, Brescia 1998 (or.: Cerf, 1995). Le pagine dedicate all'eucaristia si trovano in ID., *Credo nello Spirito santo*, vol. 3: *Il fiume di vita (Ap. 22,1) scorre in*

coscienza credente della Chiesa occidentale. «Il dialogo con l'Oriente e con altre tradizioni cristiane più sensibili alla dimensione pneumatologica della salvezza ci obbliga a interrogarci con lucidità su questo punto»². Questi rilievi, avanzati da J.M.R. Tillard nel 1968, mantengono in buona parte la loro attualità. Poiché il teologo canadese è uno degli Autori cattolici che più ampiamente ha sviluppato il tema³, è opportuno prendere le mosse dal confronto con la sua proposta (I). In un secondo momento ricostruiamo in sintesi la questione dell'epiclesi, che di fatto, nel corso della storia, ha rappresentato il *locus* dove si è concentrata la problematica del rapporto tra eucaristia e Spirito Santo (II). Raccogliamo infine alcune prospettive in grado di propiziare una rilettura «spirituale» della celebrazione eucaristica (III).

I. A CONFRONTO CON J.M.R. TILLARD

Secondo Tillard, l'azione dello Spirito va considerata non solo in rapporto alla questione dell'epiclesi, bensì in riferimento al fatto eucaristico nella sua globalità. In questa linea, dopo aver presentato la celebrazione come memoriale della Pasqua, attuato dal Signore nella Chiesa per la potenza dello Spirito (1), Tillard si sofferma sui «beni dello Spirito» che l'eucaristia comunica a chi di essa si nutre (2), per concludere riflettendo sul ruolo dello Spirito nella «confezione» del corpo e sangue di Cristo (3)⁴.

Oriente ed in Occidente. Teologia dello Spirito santo, Queriniana, Brescia 1983, 237-275.

² ES, 11.

³ Cf P.F. BRADSHAW, «The Rediscovery of the Holy Spirit in Modern Eucharistic Theology and Practice», in T. BERGER - B.D. SPINKS (edd.), *The Spirit in Worship - Worship in the Spirit* (= A Pueblo Book), Liturgical Press, Collegeville (MN) 2009, 79-96: 92. In ambito riformato, Bradshaw ricorda anche i contributi di M. THURIAN, *Le pain unique. Simple réflexion sur l'eucharistie et le ministère*, Les Presses de Taizé, [Taizé] 1967 e L. VISCHER, «The Epiclesis: Sign of Unity and Renewal», *Studia Liturgica* 6 (1969) 30-39 (or.: «Epiklese, Zeichen der Einheit, der Erneuerung und des Aufbruchs», *Oecumenica* 2 [1967] 302-312).

⁴ Le riflessioni di Tillard vengono riprese in J.H. MCKENNA, *Become What You Receive. A Systematic Study of the Eucharist*, Hillebrand Books, Chicago - Mundelein (IL) 2012, 219-226 = Id., *The Eucharistic Epiclesis. A Detailed History from the Patristic to the Modern Era*, Hillebrand Books, Chicago - Mundelein (IL) 2009, 217-223 = 1ª ed.: Id., *Eucharist and Holy Spirit. The Eucharistic Epiclesis in 20th Century Theology* (= Alcuin Club Collection 57), Mayhew-McCrimmon, Great Wakering 1975, 198-203 = Id.,

1. *L'eucaristia, atto del Signore Gesù nella sua Chiesa*

La nozione biblica di memoriale mette in luce il fatto che la presenza del Signore nella celebrazione eucaristica non si riduce a quella del suo corpo e sangue nelle specie eucaristiche, ma implica la riattualizzazione dell'evento salvifico. In seno all'assemblea eucaristica è Cristo stesso che offre ai fedeli «il suo “corpo-dato” e il suo “sangue-versato”, [...] ricreati e trasformati dalla gloria di Dio»⁵. L'eucaristia è pertanto atto del Signore e insieme atto della Chiesa o, più precisamente, «un atto del Signore nella sua Chiesa e per essa»⁶. La presenza attiva del Signore che si dona «è sacramentalmente espressa dalla persona e dalla funzione del ministro che *presiede* la celebrazione» e che «“significa” [...] la reale ma invisibile *presidenza* di Cristo stesso»⁷. L'attenzione riservata dall'Occidente alla ripetizione delle parole del Signore, se può indurre un irrigidimento inaccettabile, ha però il merito di manifestare «la certezza che il Signore stesso [...] riattualizza per i suoi, nella sacramentalità della cena, il grande gesto d'amore della sua Pasqua»⁸. L'eucaristia, dunque, si comprende nella sua relazione col potere «signoriale» [*seigneuriale*] che, in forza della sua glorificazione pasquale, Gesù ha ricevuto dal Padre: «È questo potere che gli permette di rendere presente il suo dono d'amore nella profondità del pane e del vino e, più ampiamente ancora, di mettere l'assemblea dei fratelli in contatto con l'evento della Pasqua»⁹. E poiché l'esercizio del potere «signoriale» di Gesù è «intrinsecamente legato alla misteriosa attività

«Eucharistic Epiclesis: Myopia or Microcosm», *Theological Studies* 36 (1975) 265-284: 274-280; Id., «The Eucharistic Epiclesis in Twentieth Century Theology», *Ephemerides Liturgicae* 90 (1976) 289-328; 446-482: 471-477.

⁵ ES, 13.

⁶ ES, 13.

⁷ ES, 14. Tillard rimanda al senso che la tradizione occidentale dà all'espressione *in persona Christi*, per la quale rinvia a B.D. MARLIANGEAS, «“In persona Christi”. “In persona Ecclesiae”». Note sur les origines et le développement de l'usage de ces expressions dans la théologie latine», in J.P. JOSSUA - Y.M. CONGAR (edd.), *La liturgie après Vatican II. Bilans, études, prospective* (= Unam Sanctam 66), Cerf, Paris 1967, 283-288. Cf anche, non citato da Tillard perché successivo all'articolo, ID., *Clés pour une théologie du ministère. In persona Christi. In persona Ecclesiae* (= Théologie Historique 51), Beauchesne, Paris 1978.

⁸ ES, 15.

⁹ ES, 15.

dello Spirito di Dio»¹⁰, la persona dello Spirito è introdotta nel cuore del mistero eucaristico. È grazie allo Spirito, infatti, che il Signore prolunga nel presente della Chiesa l'evento storico della sua Pasqua. L'eucaristia è dunque inseparabilmente «un intervento del Signore e un intervento dello Spirito di Dio»¹¹.

2. *L'eucaristia dona i beni dello Spirito in Gesù Signore*

La finalità dell'eucaristia è la «trasformazione del cuore e della vita dell'uomo mediante la potenza salvifica del dono pasquale di Gesù Cristo»¹². Ciò trova conferma nel fatto che l'epiclesi è originariamente un'invocazione perché lo Spirito renda fruttuosa la celebrazione nella vita dei credenti¹³. Dunque, «dentro e mediante il *memoriale* della Pasqua e la partecipazione al corpo e al sangue del Signore, lo Spirito di questi viene come a modellare il cuore e la vita dei fratelli ad immagine del mistero celebrato, specialmente radicandovi l'*agape*»¹⁴, che nella croce ha trovato la propria eccellente attuazione. Se grazie alla comunione eucaristica lo Spirito Santo dona ai fedeli la caparra del Regno, l'effetto dell'eucaristia coincide con quella che il Nuovo Testamento considera la missione propria dello Spirito: «Introdurre i credenti nel mondo nuovo aperto dalla risurrezione [...], nel momento stesso in cui li unisce [...] nel mistero della *koinonia* del Padre e dei fratelli in Gesù Cristo»¹⁵. E poiché, mediante la comunione eucaristica, lo Spirito imprime già nella carne dell'uomo il segno della risurrezione, la celebrazione dell'eucaristia è «il luogo in cui l'opera dello Spirito nella Chiesa si dispiega con il suo massimo di realismo e d'intensità»¹⁶. Per Tillard ciò implica che il corpo e sangue eucaristici siano «il corpo e il sangue del Signore risorto, dunque il corpo e sangue

¹⁰ ES, 15.

¹¹ ES, 17.

¹² ES, 19.

¹³ Cf *infra*, II,1.

¹⁴ ES, 27.

¹⁵ ES, 29.

¹⁶ ES, 29.

pneumatici»¹⁷, cioè il corpo e sangue di Gesù nella sua relazione con lo Spirito che lo ha costituito Signore della creazione e della storia. Lungi dal prendere il posto di Gesù, lo Spirito ne penetra l'opera storica e «la dilata all'intera dimensione della *dynamis tou Theou*, con ciò che essa implica di irradiazione e di efficacia»¹⁸. L'evento pasquale permane dunque al centro dell'economia salvifica e «in questa permanenza [...] si dispiega l'onnipotenza dello Spirito di Dio»¹⁹. Analogamente, se l'effetto del memoriale è opera dello Spirito che consente alla Pasqua di raggiungere la vita dei credenti, l'eucaristia ha comunque «il suo cardine nella presenza dell'umanità del *Kyrios* sotto i segni del pane e del calice [...]. Propriamente parlando, essa è l'*eucaristia del Signore*, non quella dello Spirito [...]. Ma questo Signore non esercita la sua signoria che *en Pneumati*»²⁰. «In concomitanza con il dispiegamento della sua potenza nel corpo e nel sangue sacramentali del Signore, lo Spirito plasma il cuore del fedele perché egli possa degnamente accogliere il dono che Cristo fa di se stesso nel pane e nel calice del sacramento»²¹. Così lo Spirito non solo rende possibile l'offrirsi di Cristo nel sacramento, ma ne propizia una fruttuosa accoglienza da parte del credente.

3. Il corpo e il sangue eucaristici, frutto della potenza dello Spirito

L'eucaristia è l'atto del Signore che vuole irradiare la sua gloria negli uomini, raggiungendo con la sua umanità gloriosa tutto l'essere del credente, costituito di corpo e anima. Questo è possibile perché il pane e il calice diventano corpo e sangue del Signore: così l'irradiazione della signoria di Cristo si realizza «mediante l'innesto sacramentale della carne- seme-di-vita-nuova e del sangue seme-di-vita-nuova nella carne, nel sangue, nella totalità dell'uomo credente»²². Lo Spirito interviene nella conversione del pane e del vino perché il *Kyrios* Gesù non può estendere

¹⁷ ES, 31. Nella nota 42 Tillard rinvia al suo testo *L'Eucharistie, Pâque de l'Église* (= Unam Sanctam 44), Cerf, Paris 1964, 59-101 (trad. it.: *L'Eucaristia pasqua della Chiesa* [= Biblioteca di cultura religiosa 100], Edizioni Paoline, Roma 1969² [1965]).

¹⁸ ES, 32.

¹⁹ ES, 32.

²⁰ ES, 32.

²¹ ES, 33.

²² ES, 46.

la propria signoria se non *en Pneumati*. È dunque lo Spirito che, in forza della sua relazione con l'opera del Signore Gesù, «farà sì che il corpo e il sangue pasquali del *Kyrios* [...] irrardino nel pane e nel calice con una pienezza tale che essi vi diverranno sacramentalmente presenti»²³. L'intervento dello Spirito è integrato – senza parallelismo né tantomeno opposizione – nell'intervento del Signore, che è la fonte ultima della presenza della sua carne e del suo sangue nei segni sacramentali. «Si tratta di un'unica e sola realtà: l'esercizio in atto della Signoria di Gesù Cristo»²⁴ che non può che essere nello Spirito.

II. LA QUESTIONE DELL'EPICLESI TRA ORIENTE E OCCIDENTE

«Tillard ha ragione nel considerare la questione dell'epiclesi, vista in se stessa, come molto secondaria»²⁵, soprattutto quando viene affrontata nella prospettiva – invero piuttosto «miope» – dell'individuazione di quale sia il momento della consacrazione. D'altra parte, a motivo dei molteplici aspetti che mette in gioco, l'epiclesi è «una sorta di microcosmo di importanti questioni teologiche»²⁶. Sul tema, nel corso del XIV secolo, la posizione latina e quella orientale entrano in conflitto. A questo proposito, dopo aver illustrato alcune linee essenziali relative all'origine e all'evoluzione dell'epiclesi (1), diamo uno sguardo alle diverse sensibilità che caratterizzano Oriente e Occidente prima del XIV secolo (2); mettiamo quindi a fuoco la riflessione del teologo bizantino Nicola Cabasilas sull'epiclesi (3) e la posizione cattolica, cristallizzatasi nel pronunciamento del concilio di Firenze (4), per poi considerare gli sviluppi della questione nel XX secolo, sia in ambito cattolico (5) che in ambito ortodosso (6).

²³ ES, 46.

²⁴ ES, 47.

²⁵ J.H. MCKENNA, *The Eucharistic Epiclesis*, 250 (trad. nostra); la stessa affermazione in ID., «Eucharistic Epiclesis», 284; ID., «The Eucharistic Epiclesis», 481.

²⁶ J.H. MCKENNA, *The Eucharistic Epiclesis*, 251 (trad. nostra); la stessa affermazione in ID., «Eucharistic Epiclesis», 284; ID., «The Eucharistic Epiclesis», 481.

1. Origine e sviluppo dell'epiclesi²⁷

Il termine «epiclesi» viene qui assunto per indicare la sezione, o le sezioni, della preghiera eucaristica nelle quali si chiede al Padre di inviare lo Spirito Santo (o lo stesso Verbo²⁸), che può anche essere invocato direttamente, perché scenda sulle offerte e sui comunicanti. Gli studi liturgici confermano l'affermazione di Tillard²⁹: l'epiclesi era originariamente una preghiera che chiedeva la santificazione dei comunicanti, non dei doni³⁰.

²⁷ Sulla questione cf anche J.H. MCKENNA, *The Eucharistic Epiclesis*, 1-92; sintesi in Id., «The Eucharistic Epiclesis», 293-302.

²⁸ È stato sottolineato il carattere più antico delle epiclesi che invocano la venuta del Logos (cf R.F. TAFT, «From Logos to Spirit: On the Early History of the Epiclesis», in A. HEITZ - H. RENNINGS [edd.], *Gratias agamus. Studien zum eucharistischen Hochgebet. Für Balthasar Fischer* [= Pastoralliturgische Reihe in Verbindung mit der Zeitschrift «Gottesdienst»], Herder, Freiburg-Basel-Wien 1992, 489-501). «Indeed, it is to the Logos that the earlier texts usually assign the role of sanctifier in the eucharist. [...] before the third – some would say fourth – century no one attributes the role of Eucharistic sanctifier to the Holy Spirit, whereas the role of the Logos as the operative force in the eucharist is abundantly testified to right into the fourth century, in some areas at least» (ivi, 494-495). Del resto lo stesso E. Bishop aveva osservato come gli autori ortodossi che difendono la divinità dello Spirito Santo contro i semiariani e i macedoniani, mentre enumerano dettagliatamente le operazioni di santificazione da lui compiute, insistano particolarmente sul battesimo, ma non menzionino mai «any Invocation of the Holy Ghost in the Eucharist, although the obvious opportunity for such appeal occurs again and again» (ivi, 497). La tradizione alessandrina offre, ancora nel IV secolo, un esempio di epiclesi del Logos nell'anafora dell'Eucologio di Serapione: «Venga, o Dio di verità, il tuo santo Verbo su questo pane, perché il pane sia corpo del Verbo, e su questo calice, perché il calice sia sangue di verità; fa' che tutti noi che partecipiamo riceviamo il farmaco di vita per la cura di ogni malattia e per rinsaldare ogni progresso e virtù, non per condanna, Dio di verità, né per biasimo o ignominia» (*Segno di unità. Le più antiche eucaristie della Chiesa* [= Liturgia e vita], Qiqajon, Magnano [BI] 1996 [la raccolta è stata curata dalla comunità di Bose sotto la direzione di E. Mazza], 223). Interessante è la riproposizione di due epiclesi del Verbo nelle Preghiere eucaristiche V e VI della liturgia ambrosiana (cf *Messale Ambrosiano secondo il rito della santa Chiesa di Milano*, Centro Ambrosiano di Documentazione e Studi religiosi, Milano 1990, 850; 856). Il richiamo indifferenziato al Logos e allo Spirito nelle epiclesi arcaiche per W.H. Frere si deve più semplicemente al fatto che «as yet there was not a clear differentiation between the Logos and the Spirit. This differentiation came in the fourth century» (J.H. MCKENNA, *The Eucharistic Epiclesis*, 107; il riferimento è a W.H. FRERE, *The Primitive Consecration Prayer*, London 1922; Id., *The Anaphora of Great Eucharistic Prayer*, London 1938).

²⁹ Cf *supra* I, 2.

³⁰ Cf R.F. TAFT, «La questione dell'epiclesi alla luce delle tradizioni ortodossa e cattolica della *lex orandi*», in Id., *A partire dalla liturgia. Perché è la liturgia che fa la chiesa*, Lipa, Roma 2004, 312-345: 316.

Secondo E. Mazza, all'origine del processo di formazione dell'epiclesi va posta la preghiera di *Didachè* 9,4, che chiede a Dio di radunare la sua Chiesa dalle estremità della terra nel suo regno³¹. Questa invocazione sarebbe modificata da 1 Cor 10,16-17 (posteriore a *Didachè* 9): se «per *Didachè* 9,4 l'unico pane è semplicemente [...] un'immagine che richiama l'unità della Chiesa»³², in 1 Cor 10,16, invece, «l'unico pane, comunione col corpo di Cristo, costituisce nell'unico corpo di Cristo quanti di esso partecipano»³³. Anche nell'*Eucharistia mystica*, testo del IV sec. di ambiente antiocheno, che rappresenta una tappa significativa verso la strutturazione dell'anafora cristiana, lo Spirito Santo non è ancora menzionato³⁴. Probabilmente il riferimento allo Spirito Santo viene introdotto nell'epiclesi per l'influsso di 1 Cor 12,13³⁵ che, «parlando del battesimo, lega il tema dell'unità della Chiesa, descritta come corpo, all'azione dello Spirito Santo»³⁶. Stando a questo testo, si diventa «un solo corpo» per il fatto di essere stati «battezzati mediante un solo Spirito», in analogia con quanto accade per coloro che, partecipando dell'unico pane eucaristico, diventano «un solo corpo», il corpo di Cristo che è la Chiesa. Pertanto «è possibile che il tema eucaristico dell'unità della Chiesa, come corpo, sia stato collegato all'opera dello Spirito Santo perché il tema battesimale dell'unità della Chiesa, anche qui descritta come corpo, era legato all'opera dello Spirito Santo»³⁷.

³¹ «Come questo [pane] spezzato sparso sulle montagne e riunito è divenuto uno, così sia riunita la tua chiesa dalle estremità della terra nel tuo regno» (*Segno di unità*, 157).

³² P. CASPANI, *Pane vivo spezzato per il mondo. Linee di teologia eucaristica* (= Teologia. Strumenti), Cittadella, Assisi 2019², 80-81. Il riferimento è a E. MAZZA, *La celebrazione eucaristica. Genesi del rito e sviluppo dell'interpretazione* (= Manuali), EDB, Bologna 2003², 79.

³³ P. CASPANI, *Pane vivo*, 79.

³⁴ Cf *Segno di unità*, 159-161. La conferma viene dal confronto con l'epiclesi presente in *Costituzioni apostoliche* VII, 26,4, opera redatta ad Antiochia nel 380, nella quale l'*Eucharistia mystica* è confluita: «Ricordati della tua santa chiesa [...] e raduna noi tutti nel tuo regno, che tu hai preparato per lei» (*Segno di unità*, 161).

³⁵ «Infatti noi tutti siamo stati battezzati mediante un solo Spirito in un solo corpo, Giudei o Greci, schiavi o liberi; e tutti siamo stati dissetati da un solo Spirito».

³⁶ E. MAZZA, «Postfazione. L'epiclesi nella preghiera eucaristica», in ES, 53-64: 53-54.

³⁷ E. MAZZA, «Postfazione», 54. In un recente contributo, Mazza sembra meno determinato nel sostenere queste affermazioni. Per spiegare l'origine dell'epiclesi, indica, infatti, come nuovo possibile ambito di indagine quello del «rapporto con la cultura classica e con i suoi culti che, negli inni cletici greci e in talune elegie latine, conosce l'esplicita invocazione del Dio affinché venga durante il rito»: E. MAZZA, «Genesi dell'anafora fino

Il primo testo di epiclesi pneumatologica, a noi noto, è quello dell'anafora della *Traditio apostolica*³⁸, la quale riprende materiale contenuto nelle *Omellie pasquali*, dove si afferma esplicitamente che il calice eucaristico contiene lo Spirito Santo, per cui la comunione al calice dona lo Spirito Santo³⁹. L'affermazione secondo cui «tutti siamo abbeverati a un solo Spirito» (1 Cor 12,13) può essere riferita alla comunione al calice eucaristico, per cui il tema dell'unità viene posto in relazione con lo Spirito Santo. Nell'epiclesi, dunque, il tema dell'unità è sempre in rapporto con l'assunzione del corpo e del sangue di Cristo ma, al contempo, è l'azione dello Spirito a far sì che la comunione eucaristica realizzi l'unità. Un'evoluzione ulteriore ha luogo verso la metà del IV secolo, in concomitanza con il fiorire della «riflessione teologica sulla Trinità e, più precisamente, sullo Spirito Santo uno con il Padre e il Figlio: lo Spirito è Dio, cosicché quando Dio santifica qualcosa, è lo Spirito Santo che santifica»⁴⁰. Tale acquisizione entra in rapporto diretto con lo sviluppo della preghiera eucaristica, determinando un vero e proprio ampliamento dell'epiclesi:

Questa viene dotata di una nuova parte, che possiamo chiamare consacrativa, nella quale si prega il Padre di inviare lo Spirito sui santi doni, ossia sul pane e sul vino, a trasformarli nel corpo e nel sangue di Cristo. Inoltre, quando si arriva alla menzione dello Spirito Santo, viene fatta la descrizione

a Basilio», in E. ALBANO (ed.), *La cena del Signore. Una prospettiva di studio diacronica* (= Theologica. Studi e ricerche 2), Ecumenica Editrice, Bari 2018, 137-184: 165.

³⁸ Cf E. MAZZA, «Postfazione», 54. Il testo latino, sintatticamente difficoltoso, è così tradotto: «E ti chiediamo di mandare il tuo Spirito Santo sull'offerta della santa Chiesa, riunendo in unità, da' a tutti coloro che ricevono le [cose] sante, per la pienezza dello Spirito Santo, al fine della confermazione della fede nella verità» (*Segno di unità*, 163). La datazione di questa parte dell'anafora della *Traditio apostolica* è discussa. Alcuni studiosi la ritengono un'interpolazione del IV secolo. In ogni caso qui «non si invoca ancora la venuta dello Spirito per consacrare il sacrificio [...], non la si invoca nemmeno per trasformare gli elementi, ma per far sì che la nostra celebrazione dell'eucaristia produca in noi il suo frutto: il completamento della Chiesa nell'unità, per glorificare per sempre il Padre, per mezzo del Figlio, nello Spirito (o con lo Spirito)»: L. BOUYER, *Eucaristia. Teologia e spiritualità della Preghiera eucaristica* (= Liturgia e vita 3), Elledici, Leumann 1992 (or.: *Eucharistie. Théologie et spiritualité de la prière eucharistique*, Desclée, Tournai 1968²), 192.

³⁹ Diversi esempi si trovano in E. MAZZA, «Postfazione», 54-55.

⁴⁰ E. MAZZA, «Postfazione», 56.

di ciò che opera lo Spirito, cosicché l'epiclesi diventa la parte dell'anafora in cui viene celebrata la grandezza e la funzione dello Spirito Santo⁴¹.

Uno dei primi casi in cui all'epiclesi per i frutti della comunione viene aggiunta la nuova sezione che chiede la trasformazione del pane e del vino nel corpo e sangue di Cristo è costituito dall'anafora di san Basilio, sia nella fonte sahidica che nella successiva rielaborazione alessandrina⁴². Da questi testi deriva la recensione bizantina della stessa anafora, nonché l'anafora greca di Giacomo, fratello del Signore. Tutte le successive preghiere eucaristiche, sia greche che siriane, sono in un modo o nell'altro debitorie nei confronti di questi testi e ciò spiega perché tutte conoscano «l'epiclesi come invocazione affinché il Padre invii lo Spirito Santo sui santi doni, affinché li trasformi e affinché la comunione sia fruttuosa di unità»⁴³.

Per quanto riguarda il *Canone romano*, la presenza di un'antica epiclesi di comunione non pneumatologica è individuabile nel *Supplices* così come appare fin dal sacramentario Gelasiano⁴⁴:

Ti supplichiamo, Dio onnipotente: fa' che questa offerta, per le mani del tuo angelo santo, sia portata sull'altare del cielo davanti alla tua maestà divina,

⁴¹ E. MAZZA, «Postfazione», 56. Già Congar scriveva che «una epiclesi per chiedere la consacrazione dei doni, anche dopo il racconto dell'istituzione, si è sviluppata quando [...] i dottori ortodossi hanno insistito sulla personalità e sulla divinità dello Spirito» (Y. CONGAR, *Credo nello Spirito santo*, vol. 3, 242).

⁴² Cf E. MAZZA, «Postfazione», 57.

⁴³ E. MAZZA, «Postfazione», 58.

⁴⁴ Cf L.C. MOHLBERG (ed.), *Liber Sacramentorum Romanae Ecclesiae Ordinis Anni Circuli (Sacramentarium Gelasianum)* (= *Rerum Ecclesiasticarum Documenta. Series Maior. Fontes 4*), Herder, Roma 1981, § 1252, 185-186. Si tratta di uno sviluppo del testo riportato in *De sacramentis* 4, 6, 27: «Et petimus et precamur, uti hanc oblationem suscipias in sublime altare tuum per manus angelorum tuorum, sicut suscipere dignatus es munera pueri tui iusti Abel et sacrificium patriarchae nostri Abrahae et quod tibi obtulit summus sacerdos Melchisedech» (AMBROGIO, *De sacramentis*, in O. FALLER [ed.], *Sancti Ambrosii opera* 7 [= *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* 73], Hölder - Pichler - Tempsky, Wien, 1955, 57). La paternità santambrosiana dell'opera di recente è stata posta ancora una volta in discussione nel *Thesaurus sancti Ambrosii* e nel *Cetedoc Library of Christian Latin Texts* nei quali, sotto la guida di H. Savon, è stata collocata tra i *dubia*: cf C. ALZATI, «Testimonianza ambrosiana ed ecumene cristiana. Epiclesi ministero ecclesiologia», *Rivista Liturgica* 97/6 (2010) 957-976: 963. La posizione è ribadita in H. SAVON, «Doit-on attribuer à Ambroise le *De sacramentis*?», in R. PASSARELLA (ed.), *Ambrogio e la liturgia* (= *Studia Ambrosiana* 6), Biblioteca Ambrosiana - Bulzoni Editore, Milano-Roma 2012, 23-45.

perché su tutti noi che partecipiamo di questo altare, comunicando al santo mistero del corpo e sangue del tuo Figlio, scenda la pienezza di ogni grazia e benedizione del cielo⁴⁵.

Senza riaprire qui il dibattito in merito alla funzione dell'angelo e alla sua interpretazione cristologica, dai più ormai negata⁴⁶, nell'invocata pienezza di ogni grazia e benedizione si può lecitamente intravedere un'epiclesi pneumatologica implicita in ordine alla fruttuosità dell'eucaristia, nonostante qualche parere diverso⁴⁷. L'evoluzione che ha condotto invece ad attribuire al *Quam oblationem* un significato epicletico-consacratorio, ratificato dal linguaggio non verbale dell'imposizione delle mani, si spiega a partire dal confronto tra la citazione del canone presente in *De sacramentis* 4, 5, 21⁴⁸ e la redazione a cui giunge il *Quam oblationem* nel gelasiano. L'espressione originaria – «accetta questa offerta, *poiché è figura* del corpo e sangue del Signore» – diventa: «accetta questa offerta, *perché diventi* per noi il corpo e il sangue del Signore»⁴⁹. La formulazione contenuta nel *De Sacramentis* si comprende sullo sfondo dell'antica visione tipologica per cui il pane e il calice dell'eucaristia, in quanto corrispondono al pane e al calice di Gesù nell'ultima cena, sono il corpo e il sangue di Cristo allo stesso modo del pane e del vino dell'ultima cena. Questo si

⁴⁵ Il testo corrisponde alla traduzione in italiano della redazione romana del canone, che presenta qualche piccola differenza rispetto all'ambrosiana.

⁴⁶ Sulla questione cf N. VALLI, «Il commento di Pietro Casola al *Canon Missae*: testo e osservazioni a margine» (II), *La Scuola Cattolica* 146 (2018) 7-41: 28-31; E. MAZZA, *Le odierne Preghiere eucaristiche*, vol. 1: *Struttura, Teologia, Fonti* (= Liturgia e vita), EDB, Bologna 1991², 170-172.

⁴⁷ «Non credo che sia necessario dare l'interpretazione mozarabica di questo testo, trasformando “benedizione e grazia” in “Spirito santo”»: E. MAZZA, *Le odierne Preghiere eucaristiche*, vol. 1, 173, nota 144.

⁴⁸ «Fac nobis [...] hanc oblationem scriptam, rationabilem, acceptabilem, quod est figura corporis et sanguinis Domini nostri Iesu Christi» (AMBROGIO, *De sacramentis*, 55).

⁴⁹ «Quam oblationem tu, deus, in omnibus, quaesumus, benedictam ascriptam ratam rationabilem acceptabilemque facere digneris, ut nobis corpus et sanguis fiat dilectissimi filii tui domini nostri Iesu Christi» (L.C. MOHLBERG [ed.], *Sacramentarium Gelasianum*, § 1248, 185). L'espressione causale «quod est figura corporis et sanguinis» del *De sacramentis* è divenuta finale: «ut nobis corpus et sanguis fiat». Si è verificata dunque una vera e propria inversione: «Nel testo più antico si chiede al Padre di benedire, ratificare e accettare, poiché il pane e il vino sono il sacramento [alla lettera, la *figura*] del corpo e sangue di Cristo. Nel testo recente, si chiede al Padre di benedire, ratificare e accettare affinché il pane e vino diventino sacramento del corpo e sangue di Cristo» (E. MAZZA, *Le odierne preghiere eucaristiche*, 1, 97).

vuol dire affermando che il pane e il vino dell'eucaristia sono *figura* del corpo e sangue di Cristo⁵⁰. Quando il realismo sacramentale insito nel sintagma *figura corporis et sanguinis* non è più compreso, si comincia a pregare affinché il pane e il vino diventino il corpo e sangue di Cristo⁵¹. Da qui il senso epicletico-consacratorio attribuito al *Quam oblationem*. Questa interpretazione trova conferma nel messale italiano attualmente in uso che, in coerenza coi presupposti che hanno guidato la composizione delle nuove preghiere eucaristiche⁵², ha scelto di amplificare il participio *benedictam* con la traduzione «Santifica con la tua benedizione»⁵³.

2. Oriente e Occidente, due sensibilità diverse

Prima del XIII secolo, né in Oriente né in Occidente si registra la preoccupazione di individuare con precisione il momento in cui si compie la consacrazione, che viene generalmente attribuita alla preghiera eucaristica nel suo complesso⁵⁴. Su questo sfondo, sensibilità diverse caratterizzano i due ambiti, senza che ciò costituisca motivo di contrasto. La tradizione

⁵⁰ Essendo il pane e il vino *figura* del corpo di Cristo, la Chiesa può dunque chiedere al Padre che, proprio in virtù di questa identità sacramentale, l'*oblatio* sia da Lui accolta. Non si tratta allora di epiclesi consacratrice nel senso odierno del termine. La domanda riguarda, piuttosto, l'accettazione del sacrificio, a prescindere da come essa sia avvenuta. Per un approfondimento cf E. MAZZA, *Le odierne Preghiere Eucaristiche*, vol. 1, 151-157.

⁵¹ «Se ci chiediamo quando è avvenuta questa sostituzione, ossia quando è tramontata l'antica concezione della *figura corporis*, è possibile avere un'indicazione abbastanza precisa. Siamo tra il 538 e il 604, ossia tra l'epoca della lettera di papa Vigilio a Profuturo, vescovo di Braga in Spagna, e la fine del pontificato di Gregorio Magno, dal quale il Canone romano ha ricevuto la sua forma definitiva» (E. MAZZA, *La celebrazione eucaristica*, 99).

⁵² Cf *infra*, II, 5.

⁵³ La locuzione «*acceptabilem facere digneris*» è stata resa con «degnati di accettarla» e i tre participi «*adscriptam*», «*ratam*», «*rationabilem*» sono stati sintetizzati nell'espressione «in sacrificio spirituale e perfetto», del tutto plausibile se si pensa a 1 Pt 2,5: «*Spirituales hostias acceptabiles Deo*» («sacrifici spirituali graditi a Dio»). «*Acceptabilis*» è termine sacrificale che, essendo legato dal *-que* enclitico a «*rationabilis*» induce a dare un senso sacrificale anche a quest'ultimo, che etimologicamente significa «conforme alla ragione».

⁵⁴ «Despite all the ambiguities, one thing is certain. The “moment of consecration” was not an issue for the early Christian writers» (J.H. MCKENNA, *Become What You Receive*, 216).

orientale dà forte rilievo all'epiclesi e, a partire da Giovanni Damasceno (sec. VII), ritiene che, senza di essa, le parole dell'istituzione non abbiano efficacia consacratoria⁵⁵. In Occidente, invece, come si è visto, il canone romano – l'unico utilizzato ovunque a partire dal sec. XI – non contiene una sezione esplicitamente epicletica; l'attenzione si concentra piuttosto sulle parole dell'istituzione, cui già Ambrogio aveva dato particolare risalto⁵⁶. In questo quadro, a partire dal XIII secolo, prevale la tesi di san Tommaso che vede la forma dell'eucaristia nelle parole «Hoc est corpus meum» e «Hic est calix sanguinis mei»⁵⁷. Dopo averne mostrata la convenienza⁵⁸, l'Aquinate ne spiega l'efficacia affermando che in esse c'è «una certa potenza creata (*quaedam virtus creata*) per operare la conversione di questo sacramento [...]. Infatti quando queste parole vengono proferite [dal sacerdote] *ex persona Christi*, per suo mandato ricevono da lui una potenza strumentale»⁵⁹. In effetti, nell'ultima cena, Cristo ha conferito a quelle parole il potere di produrre ciò che significano, istituendo così l'eucaristia. L'importanza attribuita in modo esclusivo a tali parole induce Tommaso a trascurare il resto del racconto dell'ultima cena, la quale gli appare solo

⁵⁵ «Mediante l'invocazione e il sopravvenire dello Spirito Santo, il pane dell'offerta e il vino e l'acqua si trasformano soprannaturalmente nel corpo e nel sangue di Cristo» (GIOVANNI DAMASCENO, *La fede ortodossa* [= Collana di testi patristici 142], Città Nuova Editrice, Roma 1998, 269).

⁵⁶ In effetti Ambrogio aveva affermato che, «per produrre il venerabile sacramento, il sacerdote non usa le sue parole, ma le parole di Cristo. Così è la parola di Cristo a produrre questo sacramento»: AMBROGIO, *De sacramentis* IV, 4,14-17.

⁵⁷ Per le vicende legate all'uso della coppia materia-forma in riferimento ai sacramenti, cf P. CASPANI, *Pane vivo*, 204.

⁵⁸ Cf S.Th., III, q. 78, aa. 1, 2 e 3. In questo contesto, Tommaso prende posizione sul problema del momento preciso nel quale la formula realizza la consacrazione. A differenza di quanti ritenevano che la formula della consacrazione del pane conseguisse il proprio effetto solo dopo che erano state pronunciate le parole di consacrazione del vino, il *Doctor angelicus* afferma che le parole sul pane ne realizzano la consacrazione prima che vengano pronunciate quelle sul vino. A sostegno della propria posizione adduce tra l'altro la prassi liturgica della Chiesa che pone l'adorazione dell'ostia prima della consacrazione del vino. Tale prassi non si giustificerebbe se le parole sul pane non avessero già raggiunto il loro effetto consacratorio: cf S.Th., III, q. 78, a. 6.

⁵⁹ S.Th., III, q. 78, a. 4 c. Parimenti, nella teologia cattolica moderna, il sacerdote agisce *in persona Christi* perché, presiedendo la celebrazione eucaristica (azione di Cristo capo e corpo), mentre guida la comunità, è nel contempo in una relazione di «specificità identitaria sacramentale con Cristo» (E.J. KILMARTIN, *The Eucharist in the West. History and theology* [= A Pueblo Book], The Liturgical Press, Collegeville 1998, 376).

come «il contenitore, il “contorno”, ossia l’occasione e l’ambiente in cui è stata istituita l’eucaristia, in cui è stata creata la forma»⁶⁰. Coerentemente l’efficacia delle parole del Signore in ordine alla consacrazione del pane e del vino è fatta valere indipendentemente dalla preghiera eucaristica, che quindi risulta tutto sommato superflua⁶¹. Neppure in questo quadro, però, viene meno del tutto la consapevolezza della concomitante *virtus* dello Spirito Santo⁶². Nel corso del XIII secolo, la traduzione in greco delle opere di Tommaso fa conoscere ai Bizantini la sua tesi sulla forma dell’eucaristia. Nello stesso periodo la presenza di missionari cattolici in Oriente porta a conoscenza dei Latini l’esistenza dell’epiclesi successiva al racconto dell’istituzione. Questa convergenza di circostanze concorre a determinare il conflitto che opporrà la tradizione latina a quella orientale.

3. *Il ruolo dell’epiclesi nel Commento della Divina liturgia di N. Cabasilas*

È il teologo bizantino Nicola Cabasilas († 1391) il primo a reagire alle contestazioni avanzate da «alcuni latini»⁶³, secondo i quali, dopo la nar-

⁶⁰ E. MAZZA, *La celebrazione eucaristica*, 211.

⁶¹ In questa prospettiva Tommaso riprende la tesi, sostenuta da qualche autore isolato della seconda metà del XII secolo e abbandonata a partire dall’inizio del secolo successivo, secondo cui il sacerdote potrebbe consacrare usando solo le parole di Cristo, al di fuori di ogni contesto celebrativo: cf S.Th., III, q. 78, a. 1, ad 4 (cf P.-M. GY, «Prière eucharistique et paroles de la consécration selon les théologiens de Pierre Lombard à S. Thomas d’Aquin», in ID., *La liturgie dans l’histoire* [= Liturgie 2], Saint-Paul - Cerf, Paris 1990, 211-221; E. MAZZA, *Continuità e discontinuità. Concezioni medievali dell’eucaristia a confronto con la tradizione dei Padri e della liturgia* [= Bibliotheca Ephemerides Liturgicae. Subsidia 113], CLV - Edizioni Liturgiche, Roma 2001, 168-186). Nel quarto libro del commento alle *Sentenze* di Pietro Lombardo, invece, sia pure con accenti diversi a seconda dei passi, l’Aquinata aveva tenuto insieme il ruolo delle parole istitutive e quello dello Spirito Santo (cf Y. CONGAR, *Credo nello Spirito santo*, vol. 3, 265).

⁶² In effetti, rispondendo all’obiezione di chi, riprendendo il Damasceno, afferma che la conversione del pane nel corpo di Cristo avviene «sola virtute Spiritus Sancti», Tommaso dichiara: «Cum dicitur sola virtute Spiritus Sancti panem in corpus converti, non excluditur virtus instrumentalis quae est in forma huius sacramenti»: S.Th. III, q. 78, a. 4, ad 1.

⁶³ N. CABASILAS, *Commento della divina liturgia* (= *Classici dello Spirito*), Messaggero, Padova 1984, § 29, 164. Con questa espressione, Cabasilas lascia intendere che queste critiche non provengono dalla Chiesa latina nel suo complesso. Nel paragrafo successi-

ratio institutionis, non c'è più bisogno di alcuna preghiera consacratoria, perché le offerte sono già diventate corpo e sangue di Cristo in virtù delle parole del Signore. Secondo questi autori, introdurre l'epiclesi dopo tali parole significa considerarle inefficaci e far dipendere il sacramento da una realtà incerta qual è la preghiera umana. In realtà – precisa Cabasilas – «noi crediamo effettivamente che sia la stessa parola di Cristo che compie il sacrificio, ma ciò avviene solo per mezzo del sacerdote, della sua invocazione e della sua preghiera»⁶⁴, cioè dell'epiclesi. Affidare la consacrazione alla preghiera epicletica del sacerdote non significa affatto contare sulle capacità umane, bensì riconoscere la propria radicale dipendenza dalla potenza di Dio, che esaudisce le preghiere dell'uomo e tiene fede alle sue promesse. Cabasilas, dunque, non esclude il rilievo da riconoscere alle parole istitutive, ma contesta il fatto che esse – da sole – siano sufficienti in vista della consacrazione; verso la fine del paragrafo, però, forse lasciandosi prendere dalla polemica, afferma il valore solo narrativo delle parole di Cristo⁶⁵. Il teologo bizantino osserva quindi come anche il canone romano, dopo le parole della consacrazione, preveda una preghiera che, per quanto non sia formulata subito dopo il racconto istitutivo né chieda la consacrazione delle offerte, di fatto ha un significato analogo all'epiclesi greca⁶⁶: in effetti, supplicando che le offerte vengano portate sul «sublime altare» del cielo, il sacerdote chiede per esse «un'elevazione di dignità, una trasformazione dal più umile stato ad uno più eminente»⁶⁷. Ciò significa che «i latini sanno perfettamente che [dopo il racconto

vo precisa: «È pertanto evidente che il disprezzo della preghiera per le oblazioni, dopo la preghiera del Salvatore, non è un fatto di tutta la Chiesa latina, ma solo di pochi innovatori» (*ivi*, § 30, 179).

⁶⁴ N. CABASILAS, *Commento*, § 29, 166-167.

⁶⁵ «Quanto alle parole del Salvatore sui santi misteri, esse sono state pronunciate con uno stile narrativo, e che ciò fosse sufficiente per la consacrazione delle offerte, nessuno degli apostoli o dei dottori della Chiesa l'ha mai affermato» (N. CABASILAS, *Commento*, § 29, 173).

⁶⁶ Si tratta della sezione denominata *Supplices* (cf *supra* II,1), la cui interpretazione in senso epicletico si trova anche in diversi commenti liturgici del Medioevo latino, al di fuori di qualsiasi intento polemico. Dopo Cabasilas anche Simeone di Tessalonica († 1429) afferma l'esistenza di un'epiclesi consacratoria nel canone romano, identificandola però nel *Quam oblationem* (cf C. GIRAUDO, «Preghiera eucaristica e teologia. Per una soluzione della controversia sull'epiclesi», *La Civiltà Cattolica* 170/I [2019] 236-247: 239-240).

⁶⁷ N. CABASILAS, *Commento*, § 30, 175.

dell'istituzione] il pane e il vino non hanno ancora ricevuto la loro consacrazione»⁶⁸. In sintesi, «se si prescinde dal contesto polemico delle osservazioni di Cabasilas, imposte a lui dalla contestazione latina dell'epiclesi consacratrice bizantina, si troverà una visione equilibrata dell'anafora e dell'interconnessione delle sue parti costitutive»⁶⁹.

4. Il concilio di Firenze e la «forma» dell'eucaristia

A fronte delle tesi sostenute in ambito ortodosso, il concilio di Firenze (1439) chiarisce la posizione cattolica, precisando che «forma Eucharistiae sunt verba Salvatoris quibus hoc confecit sacramentum»⁷⁰. Questa affermazione identifica la forma sacramentale dell'eucaristia nelle parole con le quali Gesù Cristo «realizzò» il sacramento, ma non implica che la consacrazione sia operata esclusivamente dalla materiale ripetizione di quelle parole, a prescindere da ogni altro tipo di considerazione (per esempio l'operato dello Spirito Santo). Si dichiara cioè che la forma dell'eucaristia necessariamente comprende le parole dell'istituzione, non però che si esaurisce in esse, escludendo altre parti della preghiera eucaristica. Tale esclusione, benché affermata in qualche documento magisteriale minore, non è mai stata definita⁷¹. In sostanza, il pane e il vino non possono essere consacrati in assenza di queste parole, ma ciò non significa che la

⁶⁸ N. CABASILAS, *Commento*, § 30, 176.

⁶⁹ R.F. TAFT, «La questione dell'epiclesi», 336.

⁷⁰ CONCILIO DI FIRENZE, *Decretum pro Armenis*, 1439 (DH 1321).

⁷¹ «Solo in alcuni documenti minori, redatti a partire dal XVIII secolo, si incontra una positiva presa di posizione contro l'epiclesi [...]. Si tratta di lettere indirizzate a vescovi orientali e dettate dalla preoccupazione pastorale di evitare che qualcuno potesse attribuire efficacia consacratrice anche all'epiclesi» (C. GIRAUDO, «In unum corpus». *Trattato mistagogico sull'eucaristia*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2007², 549, nota 72). A proposito del concilio di Trento il teologo gesuita A. Salmerón († 1585) scrive: «Non nasconderò che nel concilio tridentino, siccome alcuni teologi chiedevano che venisse spiegata la forma con cui Cristo fece questo sacramento, dopo aver sentito le ragioni degli uni e degli altri, i Padri ritennero prudentemente che non si doveva definire nulla» (cit. in C. GIRAUDO, «Preghiera eucaristica e teologia. Per una soluzione della controversia sull'epiclesi», *La Civiltà Cattolica* 170/I [2019] 236-247: 241, nota 13). È la manualistica latina a irrigidire la tesi, affermando che, ai fini della consacrazione, l'epiclesi non possiede alcuna efficacia e non è necessaria, benché sia stata istituita secondo un disegno sapiente e collocata in modo appropriato (cf M. DE LA TAILLE, *Mysterium fidei*, Beauchesne, Paris 1931³, 432).

consacrazione dipenda solo da esse. Inoltre, la circonlocuzione utilizzata («parole con cui il Salvatore compì questo sacramento») non precisa esattamente quali siano le parole in questione, lasciandone la puntuale determinazione ai libri liturgici. In tal modo viene implicitamente riconosciuta la legittima esistenza di una pluralità di tradizioni liturgiche, in continuità con il pluralismo redazionale neotestamentario⁷².

5. *Gli sviluppi della questione in ambito cattolico nel XX secolo*

Nel corso del XX secolo, un diverso approccio alle fonti liturgiche e patristiche da parte della Chiesa latina e una migliore conoscenza della sua tradizione da parte delle Chiese ortodosse hanno permesso notevoli passi in avanti verso la reciproca comprensione, benché non tutto sia perfettamente risolto⁷³. In consonanza con le Chiese ortodosse, la Chiesa latina ha preso più chiaramente coscienza del fatto che «la misteriosa conversione che si compie nel pane e nel vino si opera mediante la potenza dello Spirito Santo»⁷⁴. Evidentemente lo Spirito agisce in ordine alla consacrazione dei doni anche quando l'anafora è priva di una sezione esplicitamente epicletica. Tuttavia la riacquisita consapevolezza della dimensione pneumatologica dell'azione eucaristica si associa all'esigenza di evidenziare tale dimensione, non facilmente percepibile nel testo del canone romano. Di fatto tutte le nuove preghiere eucaristiche, redatte dopo il Vaticano II, prevedono un'esplicita epiclesi di consacrazione, collocata in genere prima del racconto istitutivo, a sua volta seguito dall'epiclesi sui comunicanti. Questa soluzione fu l'esito del dibattito fra chi, come Botte, avrebbe preferito mantenere dopo il racconto dell'istituzione la duplice epiclesi congiunta, tipica delle anafore antiche, in uso ancora oggi presso le Chiese orientali⁷⁵, e chi, come Vagaggini, replicava che i cattolici latini, abituati

⁷² Paolo VI ha chiesto che, all'interno delle diverse preghiere eucaristiche del Messale Romano postconciliare, le parole della consacrazione fossero formulate nello stesso modo. Si tratta comunque di una indicazione di carattere pastorale e non dogmatico.

⁷³ Cf J.H. MCKENNA, *The Eucharistic Epiclesis*, 93-185; sintesi in ID., «The Eucharistic Epiclesis», 302-328.

⁷⁴ ES, 43.

⁷⁵ Botte osservava che gli Orientali unitisi alla Chiesa romana avevano sempre conservato l'epiclesi al suo posto tradizionale in Oriente: dopo il racconto dell'istituzione. L'anafora alessandrina era utilizzata quotidianamente dai cattolici copti. Poiché Roma accettava questa anafora in greco e in copto, non si vedeva il motivo per cui non avrebbe

a considerare la consacrazione opera delle parole di Cristo, non avrebbero compreso il senso di una successiva invocazione dello Spirito Santo⁷⁶.

È noto che Paolo VI, ratificando il giudizio espresso dal card. Lercaro⁷⁷, invitò il *Coetus X* a lasciare immutato il *Canone romano* e a ricercare o comporre «due o tre anafore da usarsi in particolari determinati tempi»⁷⁸. Già nella riunione preparatoria del *Coetus X* il relatore J. Wagner parlava dell'anafora di Ippolito⁷⁹ come testo destinato a diventare l'anafora breve del messale romano, mostrando ancora una volta l'importanza che aveva avuto lo studio di tale documento, effettuato in particolare da B. Botte⁸⁰. Il consenso dei presenti non era disgiunto dalla convinzione che il

dovuto accettarla in latino (cf B. BOTTE, *Il Movimento liturgico. Testimonianza e ricordi*, M. GALLO - A. GRILLO [edd.], Effatà Editrice, Cantalupa [TO] 2009 [or.: *Le mouvement liturgique. Temoignage et souvenirs*, Desclée, Paris 1973], 212, 213). In Occidente è testimoniata un'epiclesi susseguente, non pneumatologica, nelle Preghiere eucaristiche V e VI del messale ambrosiano riformato a norma dei decreti del Concilio Vaticano II: dopo l'anamnesi, il Padre è invocato perché «mandi» il Figlio.

⁷⁶ Mazza rimprovera a Vagaggini di non aver confidato nella capacità dei fedeli di adattarsi al nuovo testo con una spiegazione adeguata; in lui avrebbe prevalso l'animo del teologo, figlio della dottrina medievale, per il quale l'Eucaristia si riduce alla consacrazione mediante le parole del Signore (cf E. MAZZA, «Il ruolo di Cipriano Vagaggini nella composizione delle preghiere eucaristiche del messale di Paolo VI», in ID., *Rendere grazie. Miscellanea eucaristica per il 70° compleanno*, D. GIANOTTI [ed.] [= Studi e ricerche di liturgia], EDB, Bologna 2010, 227-256: 253). Tale giudizio potrebbe però essere mitigato se si ipotizza che l'atteggiamento di Vagaggini sia stato dettato da un'autentica preoccupazione pastorale. Del resto, lo stesso Mazza, pur critico nei suoi confronti, deve riconoscere che «il tipo di riforme che egli proponeva, anche se non erano il meglio, potevano essere facilmente comprese, poiché si muovevano all'interno di un quadro teologico che era comune a tutto il mondo cattolico. In altri termini, le scelte di Vagaggini rendevano pienamente accettabile la riforma liturgica, perché la collocavano all'interno di un pensiero condiviso» (*ivi*, 255).

⁷⁷ A. BUGNINI, *La riforma liturgica (1948-1975)* (= Bibliotheca Ephemerides Liturgicae. Subsidia 30), CLV-Edizioni Liturgiche, Roma 1983, 444.

⁷⁸ A. BUGNINI, *La riforma liturgica*, 444.

⁷⁹ Si tratta del testo che l'autore della *Traditio apostolica* suggerisce al vescovo neordinato: cf B. BOTTE (ed.), *La Tradition apostolique de Saint Hippolyte. Essai de reconstitution* (= Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen 39), Aschendorff, Münster 1989, 10-17.

⁸⁰ Come osserva A. Gehrards nella prefazione alla quinta edizione della *Traditio*, lo studioso benedettino non poteva certamente immaginare quale influsso avrebbe avuto questo lavoro sulla riforma conciliare della liturgia («konnte er sicher nicht ahnen, welchen Einfluß dieses Werk auf die Liturgiereform des Konzils nehmen würde»: in B. BOTTE [ed.], *La Tradition apostolique*, III).

testo avrebbe dovuto subire degli adattamenti. Wagner riconobbe che una sua rielaborazione era del tutto conforme alla logica secondo la quale era stato proposto dallo stesso autore della *Traditio*. Si trattava infatti di un modello, non destinato a essere ripetuto *sic et simpliciter*⁸¹. Tralasciando di analizzare tutti gli interventi compiuti sul testo originale per giungere alla redazione della Preghiera eucaristica II, dal punto di vista metodologico appare emblematico il trattamento riservato all'epiclesi⁸². L'anafora di Ippolito, così come appare nella recensione latina proposta da Botte⁸³, aveva una sola formula epicletica, collocata dopo il racconto dell'ultima cena e l'anamnesi⁸⁴. In quell'epiclesi arcaica

non c'è nesso tra la preghiera che chiede la discesa dello Spirito sulle offerte e la richiesta che Dio doni lo Spirito a coloro che comunicano, in modo che il dono dello Spirito sia a conferma della fede nella verità; in tal modo il secondo settore della preghiera resta indipendente dal primo e può sussistere anche senza di lui; di conseguenza, mostra di appartenere a un altro ordine di idee e, quindi, a un altro strato del testo dell'anafora⁸⁵.

A prescindere da questo dato, il *Coetus* preposto alla composizione delle nuove preghiere eucaristiche, recependo l'istanza di Vagaggini sull'indispensabile presenza di un'epiclesi consacratrice, decise di separare le due parti dell'epiclesi, collocando l'invocazione sulle offerte pri-

⁸¹ Cf E. MAZZA, «Il ruolo di Cipriano Vagaggini», 238.

⁸² Cf R. ALBERTINE, «Problem of the (double) epiclesis in the new roman Eucharistic prayers», *Ephemerides Liturgicae* 91 (1977) 193-202; K.-W. DE JONG, «Questions à propos de la double épiclese, en particulier dans les prières eucharistiques II-IV», *Questions liturgiques* 68 (1987) 256-276.

⁸³ B. BOTTE (ed.), *La Tradition apostolique*, 12-18.

⁸⁴ Sulla genesi del testo, cf B. BOTTE, «L'épiclese de l'anaphore d'Hippolyte», *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale* 14 (1947) 241-251.

⁸⁵ E. MAZZA, *L'anafora eucaristica. Studi sulle origini* (= Studi di Liturgia - Nuova serie 24), Edizioni Liturgiche, Roma 1992, 188-189. Già in precedenza, del resto, Bouyer aveva ipotizzato che la menzione dello Spirito Santo fosse stata introdotta qui in relazione al raduno di tutti nel corpo di Cristo nella sua pienezza e alla loro unanimità nel glorificare il Padre per mezzo del Figlio, aspetti inseparabili nella pneumatologia cristiana primitiva. Lo Spirito è il sigillo dell'unità nel corpo di Cristo; è lo Spirito della gloria, colui che glorifica il Figlio e che porta così a compimento la glorificazione del Padre. Nel preciso punto in cui l'anamnesi cristiana sfociava nella dossologia, doveva dunque avvenire la menzione dello Spirito. In un secondo momento, quando la teologia si prese a cuore di precisare il compito dello Spirito, laddove già si era introdotta la sua menzione, sarebbe stata inserita la richiesta formale della sua venuta sull'offerta (cf L. BOUYER, *Eucaristia*, 190-192).

ma del racconto dell'istituzione⁸⁶. Tale scelta non solo era giustificata in base a esigenze di carattere teologico-pastorale, ma faceva appello anche alle testimonianze testuali della tradizione alessandrina. In verità, il riferimento al dono dello Spirito prima del racconto dell'istituzione, contenuto nelle anafore provenienti da questo ambito, è posto in relazione con la pienezza della gloria divina che ricolma il cielo e la terra, evocata nel canto del «Santo»: a Dio si chiede di riempire della sua benedizione anche il sacrificio, inviando lo Spirito. La doppia epiclesi susseguente è comunque conservata integralmente. Solo il frammento papiraceo *Dér-Balyzeh* testimonia una reale separazione tra l'epiclesi sui doni e quella sui comunicanti⁸⁷. L'opzione postconciliare è stata messa in discussione con l'auspicio che il fenomeno della duplice epiclesi sia rivisitato in una futura riforma delle preghiere eucaristiche⁸⁸. Trascurando il dibattito in merito, è comunque risolutiva l'acquisizione per cui la preghiera eucaristica si debba considerare nella sua interezza insieme consacratrice ed epicletica⁸⁹. Le parole istitutive, in tal senso, giocano un ruolo determinante, in quanto conferiscono il suo carattere specifico alla componente epicletica:

⁸⁶ B. BOTTE, *Il Movimento liturgico*, 212.

⁸⁷ Cf A. HÄNGGI - I. PAHL (edd.), *Præx eucharistica*, vol. 1: *Textus e variis liturgiis antiquioribus selecti* (= Spicilegium Friburgense 12), Universitätsverlag, Freiburg Schweiz 1998, 125-127. A riguardo cf R. ALBERTINE, «The post Vatican Consilium's (Coetus X) treatment of the epiclesis question in the context of select historical data (Alexandrian family of anaphoras) and the fragment of "Der Balyzeh"», *Ephemerides liturgicae* 102 (1988) 385-405.

⁸⁸ A. MCGOWAN, «The Epiclesis in Eucharistic Praying Reconsidered: Early Evidence and Recent Western Reforms», in A. PITT - S. ALEXOPOULOS - C. MCCONNELL (edd.), *A living tradition. On the Intersection of Liturgical History and Pastoral Practice. Essays in Honor of Maxwell E. Johnson* (= A Pueblo Book), Liturgical Press, Collegeville-Minnesota, 2012, 230-255: 240.

⁸⁹ Cf B. NEUNHEUSER, «Das Eucharistische Hochgebet als Konsekrationsgebet», in A. HEINZ - H. RENNINGS (edd.), *Gratias agamus*, 315-326; R.F. TAFT, «Messa senza consacrazione? Lo storico accordo sull'Eucaristia tra la Chiesa cattolica e la Chiesa assira d'Oriente promulgato il 26 ottobre 2001», *Divinitas* 47 (numero speciale 2004) 75-106: 95-99. È stato opportunamente rilevato che «perhaps O. Casel was somewhat prophetic in this regard. He maintained that the solution of the epiclesis controversy lies in the West's ridding itself of the juridical, formalistic view that the institution narrative alone rather than the entire eucharistic prayer is consecratory» (J.H. MCKENNA, *The Eucharistic Epiclesis*, 204; la stessa affermazione in ID., «The Eucharistic Epiclesis», 461). Del resto, anche il *Catechismo della Chiesa cattolica* parla di tutta l'anafora come «preghiera di rendimento di grazie e di consacrazione» (CCC, n. 1352).

grazie ad essa, infatti, si realizza la presenza sacramentale della persona del Signore e della sua azione salvifica. Considerando il racconto dell'istituzione e l'epiclesi consacratrice «i due centri dinamici della preghiera eucaristica»⁹⁰, per comporre l'efficacia delle parole della consacrazione con l'efficacia dell'epiclesi non sembra indispensabile riconoscere a ciascuno dei due elementi un'«efficacia consacratrice assoluta»⁹¹: basta affermare che si tratta di «due momenti congiunti e reciprocamente ordinati»⁹² dell'unica transustanziazione⁹³.

6. Gli sviluppi della questione in alcuni autori ortodossi contemporanei

Riferendosi alla disputa che ha opposto ortodossi e latini, il metropolita di Pergamo, I. Zizioulas, riprende l'affermazione di Cabasilas secondo cui la ripetizione delle parole del Signore avviene in forma narrativa. Da parte sua, Zizioulas si limita ad aggiungere che «l'opera di trasformazione dei doni nel corpo e nel sangue di Cristo appartiene allo Spirito santo [...] e lo Spirito nella sua venuta porta i “giorni ultimi” nella storia»⁹⁴. A. Schmemmann, invece, mentre riconosce che i testi liturgici istituiscono un rapporto tra l'epiclesi e la trasmutazione delle offerte, rileva nella posizione orientale che identifica nell'epiclesi la causa della trasmutazione lo stesso procedimento della posizione latina cui pure essa si oppone; un procedimento che riduce la comprensione del mistero eucaristico alla soluzione di un duplice quesito: in quale momento pane e vino diventano corpo e

⁹⁰ C. GIRAUDO, «Preghiera eucaristica e teologia», 247.

⁹¹ C. GIRAUDO, «Preghiera eucaristica e teologia», 247.

⁹² C. GIRAUDO, «L'epiclesi eucaristica: proposta per una soluzione “ortodossa” della controversia tra Oriente e Occidente», *Rassegna di Teologia* 41 (2000) 5-24: 18.

⁹³ Seguendo questa linea interpretativa, risultano più comprensibili gli *Orientamenti per l'ammissione all'Eucaristia fra la Chiesa Caldea e la Chiesa Assira dell'Oriente* (elaborati dal Pontificio Consiglio per la Promozione dell'Unità dei Cristiani, furono pubblicati dall'*Osservatore Romano* il 26 ottobre 2001 e sono disponibili in *Divinitas* 47 [numero speciale 2004] 13-25), che riconoscono la piena ortodossia della prassi ininterrottamente seguita dalla Chiesa Assira dell'Oriente, nella quale si celebra l'eucaristia utilizzando l'antichissima anafora di Addai e Mari. Le parole dell'istituzione sono presenti in essa «non in modo coerente e *ad litteram*, ma in modo eucologico e disseminato, vale a dire [...] integrate in preghiere successive di rendimento di grazie, lode e intercessione»: *ivi*, 15.

⁹⁴ I. ZIZIOULAS, *Eucaristia e regno di Dio* (= Spiritualità orientale 16), Qiqajon, Magnano (BI) 1996, 73.

sangue di Cristo e in forza di cosa ciò si verifica. Richiamando l'organico legame tra le diverse parti della Liturgia, Schmemmann osserva che da cima a fondo la Liturgia è epiclesi, invocazione dello Spirito che trasfigura tutto quello che in essa si compie: ciascuna delle sue parti, ogni atto sacramentale, ogni rito sono trasfigurati dallo Spirito in ciò di cui sono simboli reali. Tale trasformazione non è percepibile coi sensi ed è attestata solo dalla fede. In questo quadro va compresa anche la trasformazione eucaristica, nella quale «non si verifica nulla di sensibile, il pane resta pane e il vino resta vino»⁹⁵; almeno a livello della percezione, par di capire. La tendenza a «diluire il sacrificio nell'insieme della [Divina] Liturgia»⁹⁶ è contestata da J.-C. Larchet, il quale comunque concorda sull'impossibilità di «definire un istante preciso per il cambiamento», dato che «non si può dissociare l'epiclesi dall'insieme nel quale è inserita, e ancor meno isolare tale formula, perché non si tratta di un processo magico»⁹⁷.

In conclusione, la tradizione comune della Chiesa indivisa impedisce alla teologia cattolica di isolare le parole istituzionali dal loro contesto e a quella ortodossa di limitare la consacrazione alla sola epiclesi. La visione più fedele alla tradizione è quella che riconosce quale preghiera di consacrazione l'anafora nella sua interezza⁹⁸.

III. PER UNA RILETTURA «SPIRITUALE» DELLA CELEBRAZIONE EUCHARISTICA

Seguendo l'indicazione di Tillard, secondo cui l'azione dello Spirito va vista in rapporto alla globalità del mistero eucaristico, consideriamo la celebrazione come atto del Signore *en Pneumati* (1), discutendo critica-

⁹⁵ A. SCHMEMMANN, *L'Eucaristia sacramento del regno* (= Liturgia e vita), Qiqajon, Magnano (BI) 2005, 305.

⁹⁶ J.-C. LARCHET, *La vie liturgique* (= Théologies), Cerf, Paris 2016, 326 (trad. nostra).

⁹⁷ J.-C. LARCHET, *La vie liturgique*, 326 (trad. nostra). «Attribuer un pouvoir particulier à certains mots de l'acte liturgique, retirés de leur contexte, est contraire à toute la tradition orthodoxe. La transformation [...] des éléments s'accomplit à l'intérieur du cadre liturgique qui forme un tout homogène. Les prières du prêtre sont irremplaçables, mais il ne faudrait pas y voir des formules magiques. Car elles n'ont de vie qu'en lien avec le tout [...]. C'est pourquoi aussi l'Église orthodoxe met l'accent sur toute l'anaphore et non sur un point particulier» (H. PAPROCKI, *Le mystère de l'Eucharistie. Genèse et interprétation de la liturgie eucharistique byzantine*, Cerf, Paris 1993, 327).

⁹⁸ Cf R.F. TAFT, «La liturgia nella vita della Chiesa», in Id., *A partire dalla liturgia. Perché è la liturgia che fa la chiesa*, Lipa, Roma 2004, 46-89: 75.

mente l'identificazione da lui operata tra corpo eucaristico e corpo risorto / «pneumatico» del Signore (2). Grazie a qualche sondaggio nella tradizione liturgica, approfondiamo il tema dello Spirito come frutto della celebrazione eucaristica (3), evidenziando in particolare il legame che emerge tra dono dello Spirito e unità della Chiesa (4) e il carattere paradigmatico dell'azione dello Spirito nella celebrazione (5).

1. *L'eucaristia, atto del Signore Gesù en Pneumati*

La consacrazione del pane e del vino, realizzata mediante l'anafora, avviene nell'ambito della celebrazione eucaristica, luogo della presenza «attuale» / «operativa» del Signore risorto.⁹⁹ È Lui stesso ad agire attraverso l'azione celebrativa dell'assemblea eucaristica, presieduta dal vescovo o dal presbitero. Mediante la sequenza di gesti rituali che strutturano la «forma fondamentale» dell'azione eucaristica (prendere il pane/il calice, benedirli/rendere grazie, spezzare il pane, distribuire pane e calice ai discepoli)¹⁰⁰, Cristo stesso rende presente il proprio sacrificio e contestualmente si rende presente nell'atto di donare la vita. È quindi Lui stesso che opera la consacrazione del pane e del vino, senza che ciò sminuisca il ruolo dello Spirito nella costituzione del corpo sacramentale di Cristo. In effetti, l'esercizio del potere «signoriale», che Gesù ha ricevuto dal Padre in forza della sua glorificazione pasquale, è intrinsecamente legato all'a-

⁹⁹ Di presenza «attuale» parla Neunheuser: «Christus praesens est, ut in categoriis scholasticis loquamur, actualiter, non tantum substantialiter, i.e. tamquam agens» (B. NEUNHEUSER, «De praesentia Domini in communitate cultus: quaestionis evolutio historica et difficultas specifica», in *Acta Congressus internationalis de Theologia Concilii Vaticani II Romae diebus 26 septembris - 1 octobris 1966 celebrati*, Typis Polyglottis Vaticanis, s. l. 1968, 316-329: 324). Cui privilegia invece il termine «presenza operativa», che designa «quella presenza per cui un soggetto si fa presente agendo su un altro. [...] Il soggetto agente è la causa efficiente, il principio cioè dalla cui azione dipende ciò che è prodotto nel soggetto passivo» (A. CUIVA, *La presenza di Cristo nella liturgia* [= Liturgia 4], Edizioni Liturgiche, Roma 1973, 150).

¹⁰⁰ Com'è noto, l'identificazione di tale forma fu proposta in G. DIX, *The Shape of the Liturgy*, Bloomsbury T & T Clark, London - New Delhi - New York - Sydney 1945 (2005³ [7^a ristampa 2015]). Sul dibattito in merito alla *Gestalt* dell'eucaristia, cf L. DELLA PIETRA, *Rituum forma. La teologia dei sacramenti alla prova della forma rituale* (= «Caro Salutis Cardo». Studi 21), Messaggero - Abbazia S. Giustina, Padova 2012. Il rilievo della forma celebrativa per la comprensione del mistero eucaristico è asse portante di A. GRILLO, *Eucaristia. Azione rituale, forme storiche, essenza sistematica* (= Nuovo Corso di Teologia Sistematica 8), Queriniana, Brescia 2019.

zione dello Spirito: Gesù risorto è il Signore glorificato che esercita la sua signoria nello Spirito Santo; e lo Spirito Santo è lo Spirito del Signore glorificato che attualizza nel tempo della Chiesa l'evento della Pasqua, ripresentandolo sacramentalmente nella celebrazione eucaristica. L'eucaristia è così inseparabilmente frutto dell'azione del Signore risorto e opera dello Spirito, in stretta simbiosi: «Non si hanno due azioni parallele né tanto meno opposte, ma una sola azione che deriva dal Cristo glorificato e dallo Spirito: è la signoria in atto di Cristo mediante lo Spirito»¹⁰¹. L'intervento dello Spirito Santo è indispensabile sia in vista della conversione del pane e del vino nel corpo e sangue di Cristo, sia in vista della «trasformazione» dei fedeli che si accostano alla mensa eucaristica. Lo Spirito Santo, dunque, «spiritualizza» non solo il pane e il vino, ma anche coloro che se ne nutrono: mentre costituisce il pane e il vino come portatori del dono della vita di Cristo, opera nei credenti perché si aprano ad accogliere con frutto questo dono e rende possibile l'incontro tra l'offerta di salvezza e la sua recezione nella fede.

In questa prospettiva, la riproposizione dei gesti e delle parole con cui Cristo ha istituito l'eucaristia è «sacramento dell'autorevole invio dello Spirito per trasformare i doni»¹⁰². Se tale invio è domandato al Padre, fonte prima dell'effusione dello Spirito, esso può avvenire in virtù del dono dello stesso Spirito da parte del Crocifisso risorto. Pertanto l'azione celebrativa efficacemente significa «l'atto teandrico di Cristo che, a sua volta, significa l'atto trascendente mediante il quale il Padre invia lo Spirito»¹⁰³. Parimenti anche

la santificazione dei comunicanti comporta un atto teandrico di Cristo che è sacramento dell'invisibile invio dello Spirito dal Padre. Lo scopo di entrambi gli autorevoli invii da parte di Cristo corrisponde all'effusione dello Spirito come amore da parte del Figlio e del Padre; perché il suo scopo è di introdurre i credenti nella comunione col Figlio e così nell'amore del Padre¹⁰⁴.

¹⁰¹ R. FALSINI, *L'eucaristia domenicale tra teologia e pastorale* (= Liturgia. Studi e sussidi 8), San Paolo, Cinisello Balsamo 1995, 174.

¹⁰² E.J. KILMARTIN, «The Active Role of Christ and the Holy Spirit in the Sanctification of the Eucharistic Elements», *Theological Studies* 45 (1984) 225-253: 252 (trad. nostra).

¹⁰³ E.J. KILMARTIN, «The Active Role», 252 (trad. nostra).

¹⁰⁴ E.J. KILMARTIN, «The Active Role», 252 (trad. nostra).

2. *Corpo eucaristico e corpo «pneumatico»*

Secondo Tillard, la possibilità che l'eucaristia abbia come effetto un intervento dello Spirito nella vita dei credenti presuppone che il corpo e sangue di Cristo in essa presenti siano «il corpo e il sangue del Signore risorto, dunque il corpo e sangue *pneumatici*»¹⁰⁵, cioè il corpo e sangue del Signore nella sua relazione con lo Spirito¹⁰⁶. Questa pura e semplice identificazione tra corpo eucaristico e corpo risorto/glorioso/pneumatico non manca di suscitare perplessità¹⁰⁷. In effetti, la risurrezione non cancella l'esistenza terrena di Gesù e la sua passione-morte; piuttosto, di quell'esistenza rappresenta il compimento trascendente¹⁰⁸. Con la risurrezione, infatti, si rende evidente il carattere definitivo e normativo della vicenda storica di Gesù, che dipende dal singolare rapporto che egli ha con il Padre. Un rapporto dialogico, attuato in quel riceversi e consegnarsi al Padre che qualifica tutta l'esistenza di Gesù e culmina nell'abbandono-affidamento della croce, cui il Padre risponde con la risurrezione. Tale risposta costituisce Gesù come Figlio glorificato, la cui condizione si definisce pienamente solo in rapporto alla missione dello Spirito: «Essere Figlio per Gesù significa finalmente poter inviare dal Padre e con il Padre suo lo Spirito»¹⁰⁹. Lo Spirito è dunque «realtà oggettiva permanente di salvezza, originata dal Cristo risorto»¹¹⁰ e destinata a mantenere viva ed efficace la memoria della sua vicenda storica, culminata nella croce. Grazie

¹⁰⁵ ES, 31.

¹⁰⁶ Il tema era già stato affrontato in J.M.R. TILLARD, *L'Eucharistie, Pâque de l'Église*, 59-101 (cf *L'Eucaristia pasqua della Chiesa*, 93-172), cit. in ES, 31, nota 42. Rifacendosi a Tillard, anche Congar afferma: «È questo Cristo pasquale, ma "pneumatizzato", penetrato di Spirito, che noi riceviamo nella comunione sacramentale» (Y. CONGAR, *Credo nello Spirito santo*, vol. 3, 275).

¹⁰⁷ Cf G. COLOMBO, «Eucaristia e risurrezione», in ID., *Teologia sacramentaria* (= Quaestio 6), Glossa, Milano 1997, 127-154; A. CAPRIOLI, «Eucaristia e risurrezione. Attualità di un saggio teologico di Giuseppe Colombo», in *L'intelletto cristiano. Studi in onore di mons. Giuseppe Colombo per l'LXXX compleanno*, Glossa, Milano 2004, 493-509.

¹⁰⁸ Avvenimento trascendente, metastorico, ma non per questo evanescente: si tratta infatti di «un evento reale capitato a Gesù» e non solo del sorgere della fede dei discepoli o della sua «causa» che continua grazie ad essi: cf A. COZZI, *Conoscere Gesù Cristo nella fede. Una cristologia* (= Teologia. Strumenti), Cittadella, Assisi 2014², 522.

¹⁰⁹ A. COZZI, *Conoscere Gesù Cristo*, 525.

¹¹⁰ G. MOIOLI, *Cristologia. Proposta sistematica* (= Opera omnia 11), Glossa, Milano 2015, 242.

all'azione dello Spirito, tale memoria viene a configurarsi, tra l'altro, come ripresentazione sacramentale dell'evento della croce. Ora, dato il carattere definitivo e insuperabile di tale evento, l'eucaristia non può realizzare un incontro col Risorto che abbia un contenuto diverso dalla sua morte per noi. Coerentemente, il mistero eucaristico non attualizza immediatamente la risurrezione, ma, in forza dell'azione che il Risorto compie nello Spirito, rende attuale la croce¹¹¹. La condivisione della croce di Gesù è infatti per noi passaggio obbligato e condizione imprescindibile per partecipare alla sua risurrezione gloriosa¹¹². Sulla base di queste considerazioni, sembra che il corpo eucaristico debba essere identificato direttamente e immediatamente col corpo dato e col sangue versato, cioè con Cristo nell'atto di dare la vita sulla croce. Ciò non significa rimettere in discussione l'identità fra corpo storico e corpo eucaristico. Sul presupposto di tale identità, si deve comunque riconoscere al corpo eucaristico una modalità propria di esistenza (è il corpo storico *in sacramento*, secondo la formulazione patristica, o *in specie aliena* e non *in specie propria*, secondo la formulazione scolastica) che implicherebbe anche il riferimento diretto e immediato alla croce. Evidentemente la condivisione della croce di Gesù non significa la comunione con il suo essere morto. Condividere la croce di Gesù, tramite l'eucaristia, significa piuttosto entrare in comunione con quell'atto di dare la vita da cui è venuta per lui e verrà per noi la vita/risurrezione; significa essere associati a quel «perdere la vita» che consente di ritrovarla¹¹³, venire coinvolti nella vicenda di quel seme che, proprio perché cade nella terra

¹¹¹ «L'eucaristia oggi è gesto del Risorto: ma in quanto, nello Spirito, egli fa così memoria [...] della sua morte quale "momento" del suo "passaggio" al Padre. È il Risorto che, mediante il suo Spirito, ci dà ora l'eucaristia: ma facendo memoria della sua Passione, che non ha potuto non terminare alla Risurrezione. Ciò di cui egli fa memoria nello Spirito, per associarsi e associarci nel cammino, dipende da Lui: ed è il momento del "corpo dato" e del "sangue sparso"; quindi dell'annuncio della morte del Signore, finché egli venga (1Cor 11). Nella distinzione tra Colui che, risorto e vivo, opera la "memoria" eucaristica di sé e la "memoria" stessa, che come tale è memoria dell'aspetto di "passione" del mistero pasquale, si concilierebbe il simultaneo riferimento dell'eucaristia al Cristo risorto e al *Christus passus*»: G. MOIOLI, «Eucaristia e spiritualità sacerdotale», in *Eucaristia, presbiteri e comunità* (= Aggiornamenti teologici 5), Ancora, Milano 1983, 127-161: 144-145.

¹¹² «In questo mondo, e anzitutto in noi stessi, è solo attraverso la croce che si può effettuare l'ascensione verso la gioia e la pienezza del Regno che ci è stato lasciato»: A. SCHMEMANN, *L'Eucaristia. Sacramento del Regno*, 287.

¹¹³ Cf Mt 16,25.

e muore, porta molto frutto¹¹⁴. La partecipazione al sacrificio di Cristo diventa così per noi pegno di risurrezione: chi partecipa alla croce di Cristo è infatti posto obiettivamente nella condizione di partecipare alla sua gloria, entra già nell'orizzonte della risurrezione. Si chiarisce così in che senso lo Spirito donato dall'eucaristia può essere definito «caparra» della risurrezione¹¹⁵: lo è in quanto «conduce alla croce. “Anticipa” la risurrezione non perché preserva dalla morte, ma precisamente perché abilita alla morte – quel tipo particolare di morte – che postula la risurrezione»¹¹⁶.

3. *Lo Spirito Santo frutto dell'azione eucaristica: sondaggio nella tradizione liturgica*

La tradizione liturgica, in particolare quella delle Chiese orientali, permette di riconoscere che il frutto dell'azione eucaristica consiste nel dono dello Spirito Santo. Basti pensare a ciò che la Divina Liturgia di san Giovanni Crisostomo canta dopo la comunione: «Abbiamo visto la vera luce, abbiamo ricevuto lo Spirito celeste, abbiamo trovato la vera fede, adorando la Trinità indivisibile, poiché essa ci ha salvati»¹¹⁷. Già la commistione del pane e del vino, nel rito bizantino, contiene un richiamo all'opera dello Spirito. Secondo Teodoro di Mopsuestia, la mescolanza dei due elementi mostra l'inseparabilità del corpo e del sangue di Cristo, che danno a chi li riceve una sola e identica grazia. Quanto alla formula che accompagna il gesto (*Pléroma písteos Pneúmatos Hagíou*: «Pienezza di fede, di Spirito Santo»)

essa ricorda da una parte che lo Spirito Santo riposa in pienezza sull'intero corpo di Cristo e significa d'altra parte che l'economia salvifica di Cristo che è stata commemorata, le sue sofferenze, la sua morte e la sua risurrezione hanno per finalità di permettere agli uomini di ricevere pienamente lo Spirito Santo¹¹⁸.

¹¹⁴ Cf Gv 12,24.

¹¹⁵ Cf 2 Cor 1,22; 5,5; Ef 1,14; Rom 8,23.

¹¹⁶ G. COLOMBO, «La dimensione cristologica dell'Eucaristia», in Id. *Teologia sacramentaria*, 113-126: 124.

¹¹⁷ *La Divina Liturgia del nostro Padre Giovanni Crisostomo*, Monastero Esarchico di S. Maria di Grottaferrata, Roma 1967, 139.

¹¹⁸ J.-C. LARCHET, *La vie liturgique*, 356 (trad. nostra).

Questa finalità è simbolicamente realizzata dal rito che segue la comistione: il diacono versa nel calice lo *zéon* (acqua calda) benedetto precedentemente, dicendo: «Calore della fede piena dello Spirito Santo» (*Zésis písteos, pléres Pneúmatos Hagíou*). Tra le varie interpretazioni del gesto si segnala quella secondo cui il calore dello *zéon* significa il calore dello Spirito Santo che si unisce invisibilmente al corpo e al sangue di Cristo: «L'acqua bollente versata nel calice e le parole che accompagnano questo atto significano ugualmente che lo Spirito santo si comunica ai fedeli attraverso la comunione al corpo e al sangue di Cristo»¹¹⁹. Accostarsi alla comunione significa dunque ottenere il dono dello Spirito Santo, abbeverarsi allo Spirito di Cristo che continua a essere *prioritariamente* effuso proprio attraverso la celebrazione eucaristica, nella quale la memoria del sacrificio della croce ripresenta sacramentalmente la stessa sorgente del dono dello Spirito¹²⁰. Ulteriori attestazioni di questa verità provengono fin dalle più antiche formulazioni dell'epiclesi anaforica, come quella di Addai e Mari:

Venga, mio Signore, il tuo Spirito santo e riposi su questa offerta dei tuoi servi, la benedica e la santifichi; affinché sia per noi, mio Signore, per la remissione dei debiti, per il perdono dei peccati, per la speranza grande della risurrezione dalla morte e per la vita nuova nel regno dei cieli, con tutti coloro che furono graditi davanti a te¹²¹.

Come è stato opportunamente osservato, «lo Spirito Santo non solo opera la trasformazione del pane e del vino nel Corpo e nel Sangue di Cristo, ma egli stesso vi è presente»¹²². Lo Spirito è dunque invocato sulle

¹¹⁹ P. DE MEESTER, *La Divine Liturgie de saint Jean Chrysostome*, Rome 1907, 234: cit. in J.-C. LARCHET, *La vie liturgique*, 359 + nota 1 (trad. nostra).

¹²⁰ «Dopo aver preso l'aceto, Gesù disse: "È compiuto!". E, chinato il capo, consegnò lo Spirito» (Gv 19,30). È stato rilevato che «la formula è ambigua; può significare ad un tempo: "Rese lo spirito" (mori), e "diede lo Spirito" (lo Spirito Santo). L'uno chiama l'altro. Egli rese lo spirito e nello stesso momento diede lo Spirito Santo, come è espressamente suggerito nella descrizione simbolica del flusso di acqua viva che scorre dal costato trafitto di Gesù [cf Gv 19,34]» (I. DE LA POTTERIE, *La passione di Gesù secondo il vangelo di Giovanni* [= Fame e sete della Parola 9], Paoline, Cinisello Balsamo 1988, 133).

¹²¹ Il testo in italiano è pubblicato in *Segno di unità*, 305.

¹²² S.P. BROCK, *Lo Spirito Santo nella tradizione battesimale siriana*, Lipa, Roma 2019, 231. «Continuamente [...] gli autori siriani dicono che ricevendo il corpo e il sangue, noi riceviamo lo Spirito santo» (Y. CONGAR, *Credo nello Spirito santo*, vol. 3, 273). In Efrem (306-373) si legge: «Nel tuo pane è nascosto lo Spirito che non si può mangiare, nel

oblate, perché possa rendersi presente in coloro che si nutrono del corpo e del sangue di Cristo. Tale processo, evidentemente, non è automatico, ma esige la buona disposizione di chi si comunica. In tal senso, si nota uno sviluppo nella formulazione delle epiclesi anaforiche, da quelle più arcaiche, che evidenziano solo gli effetti positivi operati dallo Spirito¹²³, a quelle più evolute, che vogliono scongiurare un'indegna ricezione dell'eucaristia. L'anafora bizantina di san Giovanni Crisostomo, per esempio, dopo aver implorato lo Spirito sui presenti e sui doni, chiede al Padre che il pane e il vino trasformati nel corpo e nel sangue di Cristo siano «per la purificazione dell'anima, per la remissione dei peccati, per la comunione del suo Spirito santo (*eis koinonían tou̅ Hagíou sou Pneúmatos*), per la pienezza del regno, per la libertà di parlare davanti a *lui*, non per il giudizio o per la condanna»¹²⁴. Si tratta di un'esplicita integrazione dell'insegnamento paolino (cf 1 Cor 11,27-29): che il corpo e sangue di Cristo siano per la santificazione o per il giudizio dipende dall'atteggiamento di chi li riceve.

La natura di questo giudizio implicito contenuto nell'eucaristia è del tutto analogo a quello descritto in Gv 3,16-21, dove non è Cristo stesso a giudicare; piuttosto, il popolo stabilisce la propria condanna rifiutando di credere in lui, dal momento che tutto lo scopo della sua presenza nel mondo – continuata par excellence nell'eucaristia – è che il mondo sia salvato¹²⁵.

Le cosiddette «epiclesi di comunione» delle Preghiere eucaristiche composte dopo la riforma liturgica non riprendono questo tema del giu-

tuo vino dimora il fuoco che non si può bere: lo Spirito è nel tuo pane, il Fuoco nel tuo vino, una meraviglia evidente che le nostre labbra hanno ricevuto» (cit. in S.P. BROCK, *Lo Spirito Santo*, 231).

¹²³ L'antica epiclesi della *Traditio apostolica* (cf *supra*, nota 37) è ripresa ed esplicitata nel *Testamentum Domini*: «Fa' che siano uniti a te, tutti coloro che partecipano e prendono delle tue cose sante; che per questo siano riempiti dello Spirito santo, per la confermazione della fede nella verità; che glorifichino te in ogni tempo [...]» (*Segno di unità*, 242; per il testo latino delle due epiclesi cf HÄNGGI - I. PAHL [edd.], *Prex eucharistica*, vol. 1, 81; 222).

¹²⁴ *Segno di unità*, 246. Cf il testo greco in A. HÄNGGI - I. PAHL (edd.), *Prex eucharistica*, vol. 1, 226. Parimenti, nel testo di Basilio, pur con una forma sintattica differente, si prega perché il Padre riunisca coloro che partecipano «di un solo pane e di un solo calice [...] nella comunione dell'unico Spirito santo» e affinché nessuno vi prenda parte «per il giudizio o per la condanna, ma per trovare misericordia e grazia con tutti i santi» (*Segno di unità*, 260-261). Cf il testo greco in A. HÄNGGI - I. PAHL (edd.), *Prex eucharistica*, vol. 1, 238.

¹²⁵ S.P. BROCK, *Lo Spirito Santo*, 222.

dizio, espresso poi in modo nitido nelle due apologie che precedono la comunione del sacerdote¹²⁶. Nella Preghiera eucaristica III la formulazione latina sottolinea piuttosto come la ricezione del corpo e del sangue di Cristo implichi nei fedeli la pienezza del dono dello Spirito Santo: «[...] concede, ut qui Corpore et Sanguine tuo reficimur, Spiritu eius Sancto repleti, unum corpus et unus spiritus inveniamur in Christo»¹²⁷.

La trasformazione del pane e del vino nel corpo e nel sangue di Cristo offre «un paradigma del potere trasformante dello Spirito Santo, che suggerisce ora, da una parte, che il mondo materiale può diventare un sacramento, e dall'altra che anche il cristiano può essere trasformato per la sua cooperazione con lo Spirito Santo»¹²⁸, reso presente in lui mediante la comunione eucaristica.

4. *Comunione eucaristica, Spirito Santo e unità della Chiesa*

La documentazione liturgica raccolta evidenzia in maniera ricorrente il nesso tra comunione eucaristica, azione dello Spirito e unità della Chiesa. In effetti «l'epiclesi chiede a Dio che la comunione eucaristica, per l'intervento dello Spirito Santo, dia unità alla Chiesa»¹²⁹. Il dono che l'epiclesi invoca come frutto dell'eucaristia mediante l'azione dello Spirito è dunque anzitutto l'unità della Chiesa¹³⁰. Ciò risulta coerente con la funzione più propria che la Tradizione cristiana riconosce allo Spirito: quella di conformare gli uomini a Gesù Cristo. Lo Spirito, che ha costituito Gesù come il «Cristo», «cristifica» anzitutto facendo essere il corpo di Cristo nella sto-

¹²⁶ Cf P. CASPANI - N. VALLI, «Eucaristia e remissione dei peccati», in M. PALEARI (ed.) *Attori di riconciliazione. Prospettive teologiche e pastorali per ripensare il sacramento della Penitenza* (= Dossier teologici del Seminario di Milano), Ancora, Milano 2009, 45-69: 48-52; N. VALLI, «Eucaristia e remissione dei peccati. Uno sguardo alla *lex orandi*», in J. REGO (ed.), *Celebrare la misericordia di Dio* (= Biblioteca di Iniziazione alla Liturgia 2), Edusc, Roma 2016, 131-148: 138-143.

¹²⁷ L'espressione «Spiritu eius Sancto repleti» da constatazione diviene in italiano invocazione: «A noi che ci nutriamo del Corpo e Sangue del tuo Figlio, dona la pienezza dello Spirito Santo perché diventiamo in Cristo un solo corpo e un solo spirito».

¹²⁸ S.P. BROCK, *Lo Spirito Santo*, 221.

¹²⁹ E. MAZZA, «Postfazione», 62.

¹³⁰ Come è stato opportunamente evidenziato, «la presenza del tema dell'unità nell'epiclesi dell'eucaristia equivale alla presenza del tema della redenzione e della salvezza» (E. MAZZA, «Postfazione», 63): è come «chiedere a Dio di inviare lo Spirito Santo affinché la comunione eucaristica sia salvifica e produca la redenzione» (*ivi*).

ria: il corpo eucaristico e, tramite esso, il corpo ecclesiale¹³¹. È nel grembo della Chiesa infatti, «luogo non facoltativo» della salvezza e della redenzione, che l'uomo è redento e salvato. È nel grembo della Chiesa, corpo di Cristo, che il credente assume progressivamente i tratti di quel Figlio nel quale da sempre è stato pensato e voluto dal Padre. E se – è certo – lo Spirito agisce anche al di là dei confini visibili della Chiesa, la sua azione si esprime primariamente nella costituzione della Chiesa come popolo di Dio nella forma del corpo di Cristo, nella forma cioè di un luogo dove Cristo può essere incontrato attraverso realtà storiche, concrete, visibili, materiali: una Parola che Dio pronuncia in modo umanamente udibile; gesti attraverso i quali Dio ci raggiunge mettendo in gioco pane, vino, acqua, olio...; relazioni che lasciano trasparire la prossimità di Dio... Perché così è l'uomo: non pura interiorità, ma un essere concreto che per divenire se stesso ha bisogno di gesti corporei, di cose materiali, di parole esplicite e che, per credere, ha bisogno di quelle mediazioni concrete rintracciabili nella Chiesa.

5. Azione dello Spirito nella celebrazione eucaristica e al di fuori di essa

Quanto detto non esclude che lo Spirito possa essere presente e attivo in altri modi, da noi non predeterminabili. E tuttavia, se lo Spirito soffia dove vuole, la sua sovrana libertà non è «anarchica», senza un principio, un senso, una direzione. Lo Spirito è comunque frutto del sacrificio di Cristo e, qualunque sia la modalità d'azione che la sua fantasia sa inventare, egli opera sempre ciò che *prioritariamente* realizza attraverso la celebrazione eucaristica. Nell'eucaristia (e negli altri sacramenti) abbiamo dunque il segno visibile, oggettivo, storicamente percepibile e quindi paradigmatico dell'agire dello Spirito, che ci offre i criteri per riconoscerne l'azione universale anche oltre i confini visibili della Chiesa¹³².

¹³¹ «Il medesimo ed unico Spirito è all'opera nelle tre realtà che portano lo stesso nome di corpo del Cristo e che sono dinamicamente concatenate» (Y. CONGAR, *Credo nello Spirito santo*, vol. 3, 275): il corpo storico, il corpo eucaristico e il corpo ecclesiale.

¹³² «Se l'universalità dell'azione dello Spirito non deve essere limitata in modo arbitrario, vale però anche che l'esperienza ecclesiale dello Spirito mantiene un carattere paradigmatico e ci offre i criteri che permettono di discernere la sua azione universale» (A. MAFFEIS, «L'azione dello Spirito nella chiesa e oltre la chiesa. La sfida del dialogo», in C. APARICIO VALLS - C. DOTOLO - G. PASQUALE [edd.], *Sapere teologico e unità della fede. Studi in onore del Prof. Jared Wicks*, Pontificia Università Gregoriana, Roma

È possibile allora mettere in luce qualche modalità d'azione dello Spirito nella celebrazione eucaristica che offre il paradigma del suo operare al di fuori della Chiesa. È anzitutto lo Spirito che, sia pure a partire da motivazioni e stimoli assai diversi, sospinge i fedeli a riunirsi in assemblea per la celebrazione eucaristica. Lo stesso Spirito è all'opera ovunque gli uomini si riuniscano per una buona causa. All'inizio della celebrazione lo Spirito suscita nel cuore dei fedeli il pentimento per i loro peccati e la disponibilità a lasciarsi cambiare dall'azione liturgica che così prende avvio. Lo stesso Spirito è all'opera ovunque maturi la decisione di ravvedersi dal male commesso. Nella prima parte della celebrazione lo Spirito rende vive e attuali le pagine della Scrittura che vengono proclamate, in modo che risuonino come Parola che Dio, qui e ora, rivolge ai credenti. Lo stesso Spirito parla alla coscienza di uomini e donne, persuadendoli della bontà di pensieri, parole e azioni che, per quanto essi lo ignorino, sono nella linea del messaggio evangelico. Nella celebrazione lo Spirito sospinge i fedeli a presentare i frutti della terra e del lavoro umano perché vengano mutati nel corpo e sangue del Signore. Lo stesso Spirito è all'opera laddove uomini e donne siano disposti a mettere in gioco qualcosa che a loro appartiene per venire incontro alle necessità di chi è loro vicino. Al cuore della celebrazione, lo Spirito rende presente il dono della vita di Cristo sulla croce come fonte di vita per coloro che se ne nutriranno. Lo stesso Spirito silenziosamente è all'origine di ogni sincera disponibilità a dare la vita affinché qualcun altro abbia vita. Tutto ciò che di buono, bello, giusto e vero lo Spirito silenziosamente suscita nei cuori e nelle opere degli uomini trova nella celebrazione dell'eucaristia la propria esplicitazione, la propria forma storica compiuta e paradigmatica.

11 febbraio 2020

2004, 469-489: 489). In questa linea può essere ripresa la seguente affermazione di Tommaso: «Nec aliquis habet gratiam ante susceptionem huius sacramenti [= l'eucaristia] nisi ex aliquo voto ipsius»: S.Th, III, q. 73, a. 3. Con ciò non si esclude l'esistenza di altri segni della grazia, ma si ribadisce la priorità dell'eucaristia rispetto a ogni altro segno.