

IL TRATTATO «DE EUCHARISTIA» E IL MAGISTERO DELLA «LEX ORANDI» (*)

SOMMARIO: 1. TERZO MILLENNIO, GIUBILEO E CONVERSIONE «CUM IUBILO» – 2. DUE MILLENNI, DUE METODOLOGIE EUCARISTICHE, DUE TIPI DI TRATTATO: 2.1. *La metodologia di Ambrogio: studiare l'eucaristia in chiesa*; 2.2. *La metodologia di Pietro Lombardo: studiare l'eucaristia in scuola* – 3. UN SAGGIO DI TEOLOGIA EUCARISTICA SULLA BASE DELL'ANAFORA ALESSANDRINA DI BASILIO: 3.1. *Racconto istituzionale ed epiclesi: i due centri dinamici della preghiera eucaristica*; 3.2. *L'epiclesi per la nostra trasformazione «in un solo corpo» come culmine della preghiera eucaristica*; 3.3. *Le intercessioni come momento di apertura, di inculturazione e di impegno etico* – 4. UN VOTO PER IL TERZO MILLENNIO: SI TORNI A STUDIARE L'EUCARISTIA IN CHIESA!

1. TERZO MILLENNIO, GIUBILEO E CONVERSIONE «CUM IUBILO»

Il terzo millennio dell'era cristiana è alle soglie della storia. Lo vanno ripetendo da ogni parte pubblicisti, conferenzieri e articolisti d'ogni sponda. In un quadro di riflessione di fede e di revisione di vita, ce lo ha ricordato pure Giovanni Paolo II nella lettera apostolica *Tertio millennio adveniente* [All'approssimarsi del terzo millennio] del 10 novembre 1994 ⁽¹⁾, con la quale indìce il grande giubileo dell'anno 2000.

Dalla Bibbia sappiamo che verbo tipico del giubileo è il verbo ebraico *šûb*, che in senso proprio significa «tornare» e in senso traslato «convertirsi» ⁽²⁾. Il libro del Levitico prospetta l'anno giubi-

(*) Questo contributo è la rielaborazione della brillante prolusione tenuta dal prof. C. Giraudo, come Visiting Professor, al Seminario di Venegono, il giorno 3 novembre 1995.

(1) GIOVANNI PAOLO II, *Tertio millennio adveniente*, «Acta Apostolicae Sedis» 87 (1995) 5-41.

(2) Mentre nel Nuovo Testamento la nozione di conversione viene espressa come un «andare al di là della precedente mentalità» (*μετάνοια*), invece nell'Antico Testamento la conversione viene significata a livello del movimento dei pie-

lare come anno di liberazione e di ritorno: «Dichiarerete santo il cinquantesimo anno e proclamerete la liberazione nella terra per tutti i suoi abitanti: sarà un *giubileo* per voi. Ognuno di voi *tornerà* nella sua proprietà e nella sua famiglia» (*Lev* 25,10).

L'indizione del giubileo annuncia dunque un *ritorno alle origini*, un ritorno dell'intera collettività e del singolo a ciò che ognuno possedeva in proprio, a una proprietà di cui forse qualcuno più non aveva memoria. Inoltre il termine che traduciamo con *giubileo* presenta in ebraico, greco e latino tre sfumature particolari che si richiamano e si illuminano a vicenda. Mentre nella Bibbia ebraica il termine *yôbēl* evoca un'atmosfera festiva annunciata dal suono del corno d'ariete ⁽³⁾, nella Bibbia greca l'espressione *σημασία ἀφέσεως* significa propriamente «segnale di remissione [dai vincoli]» e notifica un affrancamento già in atto. Il latino cristiano *iubilaeum* poi, in dipendenza dalla Volgata, affianca ai precedenti significati quello di gioia interiore, gioia dei singoli che si palesa in manifestazioni esteriori. A questa duplice connotazione allude il Pontefice quando ricorda che «la parola *iubilaeum* porta con sé la gioia; non soltanto la gioia interiore, ma anche il gaudium che traspare esteriormente...» ⁽⁴⁾.

Nella lettera apostolica Giovanni Paolo II invita alla conversione con espressioni che spronano alla riflessione e all'esame di coscienza. Riferendosi al grande passo che la Chiesa si appresta a compiere, «ora che l'umanità sta per lasciare alle spalle non soltanto un secolo, bensì un millennio», il Papa afferma:

Essa non può varcare la soglia del nuovo millennio senza spingere i suoi figli a purificarsi, nel pentimento, da errori e da infedeltà, da incoerenze e da ritardi. Riconoscere i cedimenti di ieri è atto di lealtà e di coraggio che ci aiuta a rafforzare la nostra fede... ⁽⁵⁾.

Ora ci possiamo domandare: in rapporto all'eucaristia è lecito parlare di conversione e prospettarne, proprio sul finire di questo secondo millennio, tutta la necessità e l'urgenza? In altri termini: in rapporto al nostro modo di comprendere l'eucaristia, ha senso

di, nel senso cioè che esprime l'azione di «tornare indietro», «con-vertendo» e «in-vertendo» (*šûb*) la precedente direzione di marcia.

(3) Il termine *yôbēl* significa in primo luogo «ariete», in secondo luogo «corno d'ariete» e in terzo luogo la solennità del giubileo indetta attraverso il suono del corno. Al termine ebraico si riconduce l'etimologia dell'aggettivo latino *iubilaeus* (variante: *iubeleus*) [*annus*], con incremento semantico dovuto alla coppia onomatopeica *iubilum/iubilare*, che esprime lo spontaneo e gioioso vociare delle persone semplici.

(4) GIOVANNI PAOLO II, *Tertio millennio adveniente*, n. 16.

(5) GIOVANNI PAOLO II, *Tertio millennio adveniente*, n. 33.

parlare di qualcosa che abbiamo perso, che è nostro, che assolutamente ci appartiene, e che di conseguenza dobbiamo recuperare al più presto? In concreto: siamo autorizzati a riferire anche al nostro modo di vivere l'eucaristia le parole del Papa che invitano alla purificazione? Personalmente sono convinto che a ognuna di queste domande si debba rispondere proprio di sì.

Restiamo ancora sul testo della lettera apostolica. Il Papa prosegue annunciando che la fase preparatoria del giubileo si svolgerà nell'arco di tre anni e dovrà avere una struttura cristologico-trinitaria. Perciò l'anno 1997, primo del triennio di fine millennio, sarà impegnato nella riflessione su Cristo; il 1998 sarà dedicato in particolar modo allo Spirito Santo e alla sua presenza santificante nella Chiesa; infine il 1999, terzo e ultimo anno preparatorio, dovrà darci il senso del «cammino verso il Padre» ⁽⁶⁾. Parlando della fase celebrativa, che si terrà nell'anno 2000, il Pontefice aggiunge:

... il fine che ci prefiggiamo sarà la *glorificazione della Trinità*, dalla quale tutto procede e alla quale tutto si dirige, nel mondo e nella storia. A questo mistero tendono i tre anni di preparazione immediata: da Cristo e per Cristo, nello Spirito Santo, al Padre. In tal modo la celebrazione giubilare riassume e prospetta, a un tempo, il fine e il termine della vita del cristiano e della Chiesa in Dio uno e trino. Essendo però Cristo la sola via al Padre, per sottolinearne la presenza viva e salvifica nella Chiesa e nel mondo, si celebrerà a Roma, in occasione del grande giubileo, *il congresso eucaristico internazionale*. Il duemila sarà un *anno intensamente eucaristico*: nel sacramento dell'eucaristia il Salvatore, incarnatosi nel grembo di Maria venti secoli or sono, continua a offrirsi all'umanità come sorgente di vita divina ⁽⁷⁾.

Anche se in rapporto all'eucaristia possiamo tranquillamente dirci che di errori veri e propri da parte della Chiesa cattolica non ve ne sono stati ⁽⁸⁾, tuttavia dobbiamo riconoscere che vi sono stati non pochi cedimenti, incoerenze e ritardi. Su alcuni è il Papa stesso ad attrarre, perlomeno in maniera indiretta, la nostra attenzione. Ad esempio: se nella lettera apostolica insiste tanto sulla centralità dell'eucaristia, sull'importanza della dimensione trinitaria, cristologica e pneumatologica, nonché sul rapporto dinamico tra Cristo e la sua Chiesa, forse è per dirci che, purtroppo per lunghi secoli, questa attenzione è rimasta disattesa.

(6) Cf GIOVANNI PAOLO II, *Tertio millennio adveniente*, nn. 39-40.44.49-50.

(7) GIOVANNI PAOLO II, *Tertio millennio adveniente*, n. 55.

(8) Anzi, con una giusta fierezza possiamo affermare che siamo stati proprio noi cattolici a fare il Concilio di Trento, il concilio apologetico per antonomasia, convocato per difendere la realtà e la verità dei sacramenti e in particolar modo dell'eucaristia.

Sebbene globalmente compresi in questo richiamo, i cedimenti, le incoerenze e i ritardi in teologia eucaristica presentano aspetti e risvolti vari. La loro ampiezza e portata appariranno più chiaramente dal raffronto tra le due diverse metodologie di approccio ai sacramenti in generale, e all'eucaristia in particolare, che hanno caratterizzato i due millenni di cristianesimo.

2. DUE MILLENNI, DUE METODOLOGIE EUCARISTICHE, DUE TIPI DI TRATTATO

2.1. *La metodologia di Ambrogio: studiare l'eucaristia in chiesa*

Espressione perfetta della metodologia dei Padri sono le catechesi mistagogiche, che in fatto di teologia sacramentaria costituiscono un itinerario-modello, insuperabile. Esse si presentano come veri e propri trattati ⁽⁹⁾ di teologia globale e dinamica, composti a partire dal vissuto culturale. Nei confronti dei sacramenti, e dell'eucaristia in particolare, i Padri speculano nel culto e a partire dal culto, dato che si preoccupano, non già di dar forma sistematica al mistero, bensì di introdurre il neofita, attraverso una comprensione orante, al mistero stesso ⁽¹⁰⁾. In rapporto alla teologia dei sacramenti, i Padri *prima pregano e poi credono, pregano per poter credere, pregano per sapere come e che cosa dovranno credere*. Per i Padri, e per il teologo dell'intero primo millennio, il luogo privilegiato dove si studiano i sacramenti è infatti la chiesa ⁽¹¹⁾.

(9) Nelle mistagogie incontriamo frequentemente due coppie di termini tecnici: *tractare/tractatus* e *disputare/disputatio*. Mentre la prima coppia dipende dal verbo *tractare* che è intensivo da *trahere* [tirare] e significa semplicemente «aver a che fare con un argomento», la seconda coppia sembra essere più ricca. Alla luce dell'etimologia del verbo *dis-putare*, la possiamo descrivere come «pensare» (*putare*), «farsi un'opinione», «formularla ed esporla in forma dialettica, didattica e particolareggiata» (cf il prefisso *dis-*, parallelo al greco *δια-*), in una forma che è attenta al momento dell'analisi, ma non perde di vista la sintesi.

(10) Pur conoscendo, da dialettici consumati, la metodologia della speculazione riflessa e sistematica, che applicano senza parsimonia in ambito trinitario-cristologico, i Padri si astengono dal farvi ricorso in rapporto ai sacramenti.

(11) Così si legge in una catechesi di CIRILLO DI GERUSALEMME: «Dopo il santo e salutare giorno di pasqua, a cominciare dal secondo giorno dopo il sabato, ogni giorno e per tutti i giorni di quella settimana, subito dopo la sinassi [eucaristica], entrando nel luogo santo della risurrezione, voi potrete udire altre catechesi, se a Dio piacerà» (*Catechesi degli Illuminandi*, 18,33, in PG 33, 1056a). Parallelamente, EGERIA sottolinea che la mistagogia avviene all'interno della basilica dell'Anàstasis e «mentre il vescovo discute (*disputante autem episcopo*) su ogni

Proviamo a raffigurarci un Padre, ad esempio Ambrogio, mentre sta esponendo il trattato sull'eucaristia ai suoi discepoli prediletti, i neofiti. Il maestro non si colloca al centro della scena, bensì a lato. Al centro sta l'altare, giacché siamo in chiesa. Mistagogo e neofiti si comportano come se avessero, al pari del camaleonte, il controllo indipendente degli occhi. Con un occhio, ossia con lo sguardo materiale, maestro e discepoli si guardano, e cioè il mistagogo guarda amorevolmente i neofiti e i neofiti guardano fiduciosi il maestro. Ma con l'altro occhio, ossia con l'occhio teologico, maestro e discepoli guardano l'altare, che non perdono di vista un solo istante. È infatti l'altare il vero maestro! È la *lex orandi* a sedere in cattedra, per dire a tutti che cosa l'eucaristia è! Gli sguardi dei presenti si muovono pertanto su un percorso a triangolo: mentre materialmente vanno dal mistagogo ai neofiti e viceversa, teologicamente da entrambe le parti restano fissi all'altare.

Consideriamo ora come Ambrogio, nella mistagogia del quarto giorno dell'ottava di pasqua, imposta il suo *De eucharistia* ⁽¹²⁾. In un primo momento, indulgendo a un'esigenza di puntualizzazione, Ambrogio considera la consacrazione unicamente in rapporto alle parole istituzionali:

La consacrazione dunque, con quali parole avviene e con il discorso di chi? Del Signore Gesù. Infatti tutte le altre cose che sono dette prima, sono dette dal sacerdote: si loda Dio, gli si rivolge il discorso orazionale, si supplica in favore del popolo, dei re e di tutti gli altri. [Ma] quando si viene a produrre il venerabile sacramento, il sacerdote non usa più il suo discorso, bensì usa il discorso di Cristo. Dunque è il discorso 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 ⁽¹³⁾.

singolo argomento e lo espone, le voci di coloro che approvano sono tante che si sentono perfino fuori della chiesa» (*Itinerario*, 47,2).

(12) Per il battesimo la formulazione di AMBROGIO è ancor più incisiva: «Adesso discutiamo (*disputemus*) sulla natura del battesimo. Sei venuto al fonte, sei disceso in esso, hai prestato attenzione al sommo sacerdote, hai visto i leviti e il presbitero accanto al fonte. Che cos'è il battesimo?» (*De sacramentis*, 2,16). La risposta implicita nella domanda retorica è evidente: «Sì, è proprio questo, è tutto qui il battesimo». Oggi, alla domanda: «Vuoi sapere che cos'è il battesimo?», si darebbe sicuramente una risposta diversa, dicendo ad esempio: «Apri il libretto del catechismo! Domandalo all'insegnante di catechismo!», oppure: «Studia il trattato *De baptismo*! Interroga il titolare del trattato!». Allora si diceva: «Ma va' a vedere come ti è stato amministrato! Prendi in mano il rituale della Chiesa. Rimettilo bene in mente».

(13) AMBROGIO, *De sacramentis*, 4,14.19.

Quindi, volendo ulteriormente spiegare in che modo avviene la consacrazione, Ambrogio così interpella la sua devota scolaresca:

Vuoi sapere in qual modo con le parole celesti si consacra? Prendi in considerazione quelle che sono le parole! Dice il sacerdote: ... (14).

A tale esigenza di chiarificazione, che egli stesso con fine intuito pedagogico ha suscitato nel neofita, Ambrogio risponde riproducendo tutta la porzione del canone che va dalla domanda per la trasformazione delle oblate fino alla domanda per la trasformazione dei comunicanti, che in questo frammento ambrosiano del canone romano inquadrano il racconto di istituzione con le parole di Cristo. Ecco il seguito della mistagogia:

[*Epiclesi sulle oblate*] Fa' che questa offerta sia per noi ratificata, spirituale, accetta, poiché è la figura del corpo e del sangue del Signore nostro Gesù Cristo.

[*Racconto 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». *Presta attenzione!* 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 bevete tutti, poiché questo è il mio sangue»... *Quanto grande poi sia il sacramento, sforzati di conoscerlo. Vedi quel che dice:* «Ogni volta che farete questo, voi farete il memoriale di me finché io venga nuovamente a voi».

[*Anamnesi*] *E il sacerdote dice:* Perciò, celebrando il memoriale della sua gloriosissima passione, della risurrezione dagli inferi e dell'ascensione nel cielo, ti offriamo questa vittima immacolata, vittima 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 (15).

La consacrazione è certo il cuore della preghiera eucaristica; ma, come avviene per ogni organismo, da solo un cuore non può esistere. Esso esiste unicamente in correlazione interattiva con tutte

(14) AMBROGIO, *De sacramentis*, 4,21.

(15) AMBROGIO, *De sacramentis*, 4,21-27.

le altre componenti del corpo. Il *racconto istituzionale* (16), o consacrazione, interagisce infatti con la successiva *anamnesi*, cui è inscindibilmente legato dall'*ordine di iterazione* (17). A loro volta *racconto istituzionale* e *anamnesi* interagiscono con le due componenti epicletiche, ossia con l'*epiclesi per la trasformazione delle oblate* (18) e con l'*epiclesi per la trasformazione dei comunicanti*.

Avvalendoci ancora di un'immagine, possiamo dire che, in rapporto all'eucaristia, l'occhio di Ambrogio si comporta come fosse un *obiettivo grandangolare*, che ad ogni istante coglie la dinamica eucaristica tutta quanta. Infatti a partire dalla consacrazione Ambrogio vede l'*epiclesi*, e a partire dall'*epiclesi* vede le parole della consacrazione. Mentre sta convogliando tutta la sua attenzione sul *racconto istituzionale*, egli non perde di vista l'*anamnesi*, la quale stabilisce un rapporto interattivo tra l'offerta del pane-calice sacramentale e il memoriale della morte-risurrezione del Signore. Soprattutto Ambrogio non perde di vista le due componenti epicletiche che dicono la finalità ultima delle nostre eucaristie, attestando che «la figura (19) del corpo e del sangue del Signore» è ordinata alla trasformazione escatologica dei comunicanti.

Si sa che la formulazione dell'*epiclesi per la trasformazione escatologica* nel canone romano di Ambrogio, nonché nella redazione giunta a noi, resta alquanto implicita, dal momento che si

(16) Nel *racconto istituzionale* del canone romano di Ambrogio si nota, relativamente al pane, la formula lunga («Hoc est enim corpus meum, quod pro multis confringetur») e, relativamente al calice, la formula breve («Hic est enim sanguis meus»). Sulla convenienza di considerare la formula lunga come primaria, e la formula breve come derivata per abbreviazione da quella, e non viceversa, cf. C. GIRAUDE, *Eucaristia per la Chiesa. Prospettive teologiche sull'eucaristia a partire dalla «lex orandi»* (=Aloisiana 22), Morcelliana (Brescia) & Gregorian University Press (Roma) 1989, 216¹⁵⁵.

(17) Esplicitando alla luce della successiva *anamnesi* ciò che nell'*ordine di iterazione* è implicito, otteniamo: «Ogni volta che farete questo [segno del pane e del calice], voi farete il memoriale di me [morto e risorto] finché io venga nuovamente a voi».

(18) Nella struttura del canone romano l'*epiclesi per la trasformazione delle oblate*, configurandosi come *epiclesi* «antecedente», in quanto antecede il *racconto istituzionale*, si distanzia dall'*epiclesi per la trasformazione dei comunicanti* che resta nella collocazione consueta. Invece in tutte le altre strutture anaforiche, cioè nell'antiochena, nella caldea e nell'alessandrina, le due componenti epicletiche sono sempre in successione immediata. Per le motivazioni che ci convincono a considerare la *prima epiclesi* alessandrina (ossia l'*epiclesi* «Riempi») come *epiclesi* di transizione o *post-Sanctus* epicletico, cf. *Eucaristia per la Chiesa*, 469-471.484-485.

(19) Il termine *figura*, che ricorre nell'*epiclesi* ambrosiana, è sinonimo di «sacramento». L'antica formulazione «quod est figura corporis et sanguinis...» venne successivamente abbandonata, e sostituita nel *textus receptus* con l'espressione «ut nobis corpus et sanguis fiat...».

limita a domandare l'accettazione dell'offerta sull'altare sublime (canone romano di Ambrogio), con l'ulteriore richiesta della benedizione celeste (canone romano del *textus receptus*). Alla debolezza di codesta formulazione, Ambrogio sopperisce leggendola alla luce delle ricche formulazioni delle anafore orientali, che chiedono la trasformazione in un solo corpo, la riconciliazione e la remissione dei peccati ⁽²⁰⁾.

Infatti dopo questa domanda Ambrogio trae per il neofita la conclusione vitale per la sua partecipazione all'eucaristia:

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 medicina ⁽²¹⁾.

Più oltre, commentando il *Padre nostro*, Ambrogio applica all'eucaristia la domanda del pane quotidiano:

Se il pane è quotidiano, perché lo riceveresti dopo un anno...? Ricevi ogni giorno ciò che ti deve giovare ogni giorno! Vivi in modo tale da meritare di riceverlo ogni giorno. Chi non merita di riceverlo ogni giorno, neppure merita di riceverlo dopo un anno... Dunque, tu senti dire che ogni volta che viene offerto il sacrificio, viene annunziata tramite segno la morte del Signore, la risurrezione del Signore, l'ascensione del Signore e la remissione dei peccati; e poi non ricevi ogni giorno questo pane di vita? Chi ha una ferita, cerca la medicina. La ferita è che siamo sotto il peccato; la medicina è il celeste e venerabile sacramento ⁽²²⁾.

2.2. *La metodologia di Pietro Lombardo: studiare l'eucaristia in scuola*

La scena cambia. Al posto di Ambrogio di Milano troviamo un altro «lombardo» che si chiamava Pietro. È il Maestro delle sentenze, è il padre della scolastica. Ora il nostro Pietro riprende la domanda che Ambrogio soleva rivolgere ai neofiti: «Vuoi sapere in qual modo con le parole celesti si consacra? Prendi in considera-

(20) La trasformazione «in un solo corpo» è richiesta, attraverso una formulazione ottimale, nell'anafora di Basilio; la riconciliazione è richiesta nell'anafora delle Costituzioni Apostoliche e in quella di Serapione; la domanda per la remissione dei peccati poi è presente nella maggior parte delle anafore orientali.

(21) AMBROGIO, *De sacramentis*, 4,28.

(22) AMBROGIO, *De sacramentis*, 5,25.

zione quelle che sono le parole!» (23). Ma a questa domanda il Lombardo non sa più rispondere; o meglio, risponde con una lettura riduttiva del passo ambrosiano:

Perciò Ambrogio [dice]: «È con la parola di Cristo che si fa questo sacramento, poiché la parola di Cristo trasforma la creatura; e così dal pane si fa il corpo di Cristo, e il vino messo nel calice con l'acqua diventa sangue per mezzo della consacrazione della parola celeste. *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 bevetene 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» (24).

Evidentemente, in questo utilizzo del testo ambrosiano, non è più possibile riconoscere l'ampiezza e la ricchezza dell'argomentazione di Ambrogio. Prese singolarmente, le parole citate sono ancora di Ambrogio. Ma il Lombardo, da incauto esegeta del testo ambrosiano che pure presume di citare, le ricompone liberamente, passandole al vaglio impietoso della propria concettualizzazione, scegliendo e trasponendo liberamente quelle che si accomodano al sistema ed espungendo di conseguenza le altre. Pietro Lombardo, al pari dei suoi futuri epigoni, è lungi dall'immaginare che si possa presentare «ex professo» il mistero eucaristico a partire da quella preghiera con la quale da sempre la Chiesa fa l'eucaristia.

Stiamo riassumendo a grandi linee e riconducendo idealmente al padre della scolastica quel complesso percorso teologico che ha finito per proiettare un pesante cono d'ombra sulla dimensione epicletica dell'eucaristia. Tuttavia, per essere esatti, dobbiamo riconoscere che Pietro Lombardo ha ancora una certa qual percezione dell'*epiclesi*, allorché collega alla consacrazione il paragrafo orazionale *Supplices te rogamus*, ossia l'*epiclesi di comunione* del canone romano, che egli però intende come *epiclesi consacratoria* (25). Possiamo ravvisare un piccolo spiraglio epicletico nell'argomentazione che Lombardo adduce contro la validità della messa celebrata da un sacerdote scomunicato o eretico. Così egli scrive:

Si chiama «messa» (*missa*) per il fatto che si chiede che il «messo» (*missus*) celeste venga a consacrare (*ad consecrandum*) il corpo vivificante, secondo quanto dice il sacerdote: *Omnipotens Deus, iube haec perferri per*

(23) AMBROGIO, *De sacramentis*, 4,21 (testo citato).

(24) PIETRO LOMBARDO, *Sententiae in IV libris distinctae*, 4,8,4, in *Spicilegium Bonaventurianum* 5, Grottaferrata 1981, 282 (cf *PL* 192, 856).

(25) Si noti: nella concezione del Lombardo, nonché d'un buon numero di teologi medievali e moderni, si avrebbe un'*epiclesi* «sussequente» – ossia un'*epiclesi* che «sussegue» alle parole istituzionali – anche a Roma!

manus sancti angeli tui in sublime altare tuum etc. 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 simoniacos osava profanare questo mistero ⁽²⁶⁾.

Nella *Glossa ordinaria*, con la quale Giovanni il Teutonico intorno al 1215 postilla il *Decretum Gratiani*, il paragrafo orazionale *Supplices te rogamus* del canone romano riceve una duplice interpretazione. Analizzando il testo parola per parola, il glossatore propone di interpretarlo o come *epiclesi consacratoria* o come *epiclesi per la trasformazione dei comunicanti* nel corpo ecclesiale. Anche se, in rapporto a quanto andiamo esponendo, a noi interessa immediatamente la prima proposta, pure l'altra è degna di nota. Così recita la glossa:

Iube [comanda], cioè *fa'*. *Perferri* [che sia portato], cioè *che sia transustanziato*. Oppure *perferri*, cioè *che sia portato in alto*, cioè *che sia trasportato* sopra il tuo santo altare il tuo corpo, esaltato al di sopra dei cori degli angeli. Sembra tuttavia che questa orazione sia superflua, dal momento che viene pronunciata dopo le parole in forza delle quali si produce il corpo di Cristo, sicché una preghiera che richiede ciò che già è avvenuto, è superflua. Risposta: Il testo scritto non presta attenzione a simili piccinerie riguardanti la concezione del tempo; ma il sacerdote, siccome non può pronunciare molte cose in una sola volta, parla come se il tempo restasse fermo, e come se si dovessero ancora fare quelle cose che all'inizio del discorso non erano ancora state fatte... Oppure intendi [il paragrafo orazionale *Supplices te rogamus*] in rapporto al corpo spiri-

(26) «*Missa enim dicitur eo quod caelestis missus ad consecrandum vivificum corpus adveniat, iuxta dictum sacerdotis dicentis: Omnipotens Deus, iube haec perferri per manus sancti angeli tui in sublime altare tuum* etc. Idcirco nisi angelus venerit, missa nequaquam iure vocari potest. Numquid enim, si hoc mysterium haereticus ausus fuerit usurpare, angelum de caelis mittit Deus oblationem eius consecrare? ... Ex his colligitur quod haereticus a Catholica praecisus nequeat hoc sacramentum conficere, quia sancti angeli, qui huius mysterii celebrationi assistunt, tunc non adsunt, quando haereticus vel simoniacus hoc mysterium temerare praesumit» (PIETRO LOMBARDO, *Sententiae*, 4,13,1, in *Spicilegium Bonaventurianum* 5, 312-313; cf *PL* 192, 868). La medesima percezione già s'incontra in quel grande precursore del Lombardo che fu Pascasio Radberto. Questi sembra ancora attribuire l'efficacia della consacrazione congiuntamente alle parole istituzionali e all'intervento dello Spirito Santo, allorché afferma che la consacrazione avviene «con la parola di Cristo e l'intervento dello Spirito Santo» (RADBERTO, *De corpore et sanguine Domini*, 4, in *PL* 120, 1279b; cf *Eucaristia per la Chiesa*, 523¹⁰).

tuale della Chiesa, affinché in forza di questo sacramento sia associato alla Chiesa trionfante. Perciò nel seguito del canone si dice: *ut quotquot inde sumpserimus, caelesti gratia repleamur* (27).

Mentre riconosciamo l'interesse che rappresentano questi tasselli ermeneutici al fine di cogliere una certa continuità tra la metodologia eucaristica dei medievali e la metodologia eucaristica dei Padri, avvertiamo che si tratta pur sempre d'una continuità al lumicino. Ormai, con la grande sistematica che si prodiga a sostenere la validità di una consacrazione compiuta da un sacerdote il quale si limitasse a pronunziare le sole parole istituzionali (28), l'eclissi della dimensione epicletica può dirsi totale.

Un fatto è certo: con gli inizi del secondo millennio la comprensione dell'unità del canone è saltata. Il canone viene inteso come una serie di preghiere indipendenti che fanno da cornice alla consacrazione. Quale sia il valore e la funzione di tali preghiere, i teologi e i celebranti non lo sanno, né si preoccupano di saperlo. Tutta l'attenzione è polarizzata unicamente ed esclusivamente dalla consacrazione. I sacerdoti cattolici, per una devozione incondizionata al canone romano (29), continuano a dire tutta quanta la preghiera eucaristica; ma, nel dire ciò che non è consacrazione, non mettono più attenzione che quando recitano l'*Ave Maria* o

(27) «*Iube, id est fac. Perferri, id est transubstantiari. Vel, perferri, id est sursum efferri, id est converti in sanctum altare tuum, id est corpus tuum super choros angelorum exaltatum. Sed contra videtur, quod oratio haec sit superflua, quia haec dicitur post verba quorum virtute conficitur corpus Christi: & ita de eo quod iam factum est, superflua est oratio. Respon. Scriptura non attendit huiusmodi angustias temporis, sed sacerdos cum non possit multa simul proferre, ita loquitur ac si tempus staret, & essent adhuc facienda, quae in principio sermonis nondum erant facta... Vel intellige de spirituali corpore ecclesiae, ut per hoc sacramentum associetur triumphanti ecclesiae. Unde sequitur in secreta, ut quotquot inde sumpserimus, caelesti gratia repleamur*» (*Decretum Gratiani... una cum glossis*, Lugduni 1584, p. 1952 [*De consecratione*, 2,72]).

(28) «... se un sacerdote pronunziasse solo le parole in questione [= le parole "Questo è il mio corpo" e "Questo è il calice del mio sangue"] con l'intenzione di produrre questo sacramento, realizzerebbe davvero questo sacramento, poiché l'intenzione farebbe intendere queste parole come proferite *ex persona Christi*, anche se ciò non venisse espresso dalle parole precedenti [intendi: 1° dalle precedenti parole del racconto istituzionale; 2° dalle restanti parole del canone]. Tuttavia peccerebbe gravemente il sacerdote che producesse il sacramento in tal modo, in quanto non rispetterebbe il rito della Chiesa» (TOMMASO, *Summa Theologiae* III,78,1 ad 4).

(29) Durante questo periodo di oscuramento del rapporto tra *lex orandi* e *lex credendi* il canone romano ha avuto un merito grandissimo, giacché ha salvato la fede cattolica nell'eucaristia. Ragionando in termini puramente umani, potremmo dire che, senza la guida autorevole del canone romano, forse anche da parte cattolica la celebrazione eucaristica si sarebbe ridotta alla sola consacrazione.

l'Angele Dei. Se sul significato di codeste preghiere i cattolici hanno calato una fitta bruma di disattenzione, dal canto loro i Riformatori hanno calato la scure. Essi hanno ridotto di fatto tutto il canone alla sola consacrazione, anzi a una consacrazione talvolta ricondotta a semplice lettura del racconto dell'istituzione (30).

Un esempio significativo della comprensione isolata e meccanicistica, e per ciò stesso gravemente riduttiva, delle parole consacratrici è quanto si legge nell'ultimo capitolo dei *Fioretti di san Francesco*. Ivi si narra degli straordinari doni mistici di frate Giovanni della Vernia, i quali non gli davano tregua neppure nel momento della celebrazione. Così leggiamo:

... [egli] con grande timore si mise a procedere oltre nella Messa. E pervenendo infino al prefazio della nostra Donna, gli cominciò tanto a crescere la divina illuminazione e la graziosa suavità dello amore di Dio, che vegnendo al *Qui pridie*, appena potea sostenere tanta suavità e dolcezza. Finalmente, giugnendo allo atto della consecrazione, detto la metà delle parole sopra l'Ostia, cioè: *Hoc est*, per veruno modo potea procedere più oltre, ma pure repeteva queste medesime parole, cioè *Hoc est*. E la cagione perché non potea procedere più oltre, si era che e' sentia e vedea la presenza di Cristo con moltitudine d'Angeli, la cui maestà egli non potea soffrire. E vedea che Cristo non entrava nella Ostia, ovvero che l'Ostia non si transustanziava nel corpo di Cristo, s'egli non profferiva l'altra metà delle parole, cioè: *corpus meum*. Di che stando egli in questa ansietà e non procedendo più oltre, il guardiano e gli altri frati e eziandio molti secolari, ch'erano in chiesa ad udire la Messa, s'apprestarono allo altare, e stavano ispaventati a vedere e a considerare gli atti di frate Giovanni; e molti di loro piagnevano per divozione. Alla perfine, dopo grande ispatio, quando piacque a Dio, frate Giovanni profferì: *corpus meum* ad alta voce; e di subito la forma del pane isvanì, e nell'Ostia apparve Gesù Cristo benedetto incarnato e glorificato; e dimostrògli la umiltà e carità, la quale

(30) Per i testi della messa di Lutero e di Calvino cf *Eucaristia per la Chiesa*, 552-556. Vi è tuttavia una nota incoraggiante che va rilevata. Da poco più di cento anni le Chiese della Riforma stanno riscoprendo la dinamica di tutta quanta la preghiera eucaristica. Il ricupero da parte delle Chiese calviniste di lingua francese è dovuto all'opera del pastore Eugène Bersier. Nel 1874 Bersier pubblica un nuovo rituale. In esso mantiene la consacrazione configurata, in base alla concezione calvinista, a modo di lettura parenetica; ma trasforma la preghiera prima della comunione in una vera e propria anafora, che modella sul canone romano. Vi sono le parole istituzionali. Manca solo il *Memento* dei morti. Naturalmente quella di Bersier era l'iniziativa del pastore di una singola parrocchia, iniziativa dettata da un'attenzione alla tradizione e da una spiccata sensibilità ecumenica. Essa doveva farsi strada lentamente tra le Chiese nate dalla Riforma Calvinista. Tuttavia codesta nota positiva non ci autorizza a ignorare quella che era – e che presso talune confessioni resta tuttora – la prassi celebrativa nelle Chiese riformate. Sull'opera svolta da Bersier cf B. BÜRKI, *Cène du Seigneur, eucharistie de l'Église. Le cheminement des Églises réformées romandes et françaises depuis le XVIII^e siècle, d'après leurs textes liturgiques*, Fribourg Suisse 1985, vol. B, 108-129.

il fece incarnare della Vergine Maria, e la quale il fa ogni dì venire nelle mani del sacerdote, quando consacra l'Ostia. Per la qual cosa egli fu più elevato in dolcezza di contemplazione. Onde levato ch'egli ebbe l'Ostia ed il calice consecrato, egli fu ratto fuor di sé medesimo; ed essendo l'anima sospesa dalli sentimenti corporali, il corpo suo cadde indietro; e se non che fu sostenuto dal guardiano, il quale gli stava dietro, esso cadea supino in terra ⁽³¹⁾.

Ovviamente sarebbe anacronistico pronunciare un giudizio severo su frate Giovanni della Vernia. Sarebbe incongruo rimproverargli, ad esempio, di non avere alcuna dimestichezza con la teologia dell'*anamnesi* o dell'*epiclesi*, e di appagarsi d'una comprensione che non andava oltre la considerazione della materiale efficacia delle parole consacratorie, per giunta considerate nella forma più breve possibile. Tuttavia bisogna convenire che non sono pochi oggi coloro che, a livello di celebrazione, sono rimasti fermi a quei tempi che parrebbero trascorsi da un pezzo.

Le ragioni di codesto frequente e diffuso disagio celebrativo vanno ricercate in quel profondo disagio di ordine speculativo che, idealmente dal tempo del Lombardo, ha segnato il cammino di tutto il secondo millennio. Per farcene un'idea ancor più precisa, sarà sufficiente sfogliare uno qualsiasi di quei manuali che hanno prolungato fino a noi la teologia eucaristica di frate Giovanni.

I *manuali*, come si sa, sono libri di scuola facilmente maneggevoli, poiché si tengono comodamente in mano. Con voce dotta li diciamo pure *epitomi*, un termine grecizzante che propriamente designa quel che rimane dopo che s'è tagliato via il superfluo. Insomma, i manuali sono compendi, prontuari, senz'altro utili, ma in ogni caso ben segnati dal loro taglio indubbiamente parziale. In teologia i manuali sono tipici del periodo post-tridentino. Le nostre biblioteche ne sono affollate. Essi sono frutto di una teologia riflessa, una teologia tradotta in idee chiare e distinte, e accuratamente ridotta a sistema.

Per sapere come si presenta la teologia dell'eucaristia nei manuali, proviamo a fare un sondaggio a partire da un manuale classico, ad esempio quello di Adolphe-Alfred Tanqueray († 1932), che alle soglie del Concilio Vaticano II poteva vantare un invidiabile successo editoriale ⁽³²⁾. Ivi l'eucaristia viene trattata con una griglia di lettura suddivisa in cinque punti: (I) l'*esistenza* del sacramento;

(31) *I Fioretti di San Francesco*, cap. 53 («Come, dicendo Messa, frate Giovanni della Vernia cadde come fosse morto»).

(32) A.A. TANQUERAY, *Synopsis Theologiae Dogmaticae*, t. III, 1930²². In questa edizione il trattato *De eucharistia* si trova alle pagine 413-670. Nel 1959 questo trattato era giunto alla 24ª edizione.

(II) l'*essenza* del sacramento; (III) gli *effetti* del sacramento; (IV) il *ministro* del sacramento; (V) il *soggetto* del sacramento. Sulla base di questo programma di analisi, attraverso il quale il sistematico filtra tutti i sacramenti, vediamo ora come veniva impostato in tempi non lontani il trattato *De eucharistia*. In tal modo potremo farci un'idea abbastanza precisa delle grandi linee di una teologia eucaristica che non è estranea neppure a quanti, a livello di insegnamento superiore, non l'hanno più studiata così. Infatti in una misura o nell'altra continuiamo a respirarla tutti, poiché nella nostra infanzia l'abbiamo recepita dai libretti di catechismo che adattavano alla mente dei piccoli il contenuto dei grandi manuali.

A complicare la trattazione dell'eucaristia, che sulla base del predetto schema già si annuncia complessa, interviene la divisione in due o tre sezioni del trattato concernente questo particolare sacramento. La presentazione dell'eucaristia è infatti condizionata dalla divisione bi-partita o tri-partita, che i teologi post-tridentini hanno operato in base a una lettura ancorata alla materiale successione delle sessioni del Concilio di Trento. Sappiamo che tre erano state le sessioni che s'erano occupate dell'eucaristia, ma due i periodi che, separati da un intervallo di ben undici anni, ne avevano visto lo svolgimento. Vi era stata anzitutto la grande Sessione XIII del 1551 sulla dottrina della presenza reale e della transustanziazione; quindi la piccola Sessione XXI del 1562 sull'uso del sacramento; e infine la grande Sessione XXII, pure del 1562, sulla natura sacrificale della messa. Qui interviene l'opera degli inventori e dei continuatori della manualistica moderna.

Senza prestare attenzione alcuna alle vicissitudini storiche del Concilio che non consentirono ai padri tridentini di cogliere la natura sacramentale e sacrificale della messa come un'unica realtà e conseguentemente di fondare la natura sacrificale della messa sulla sua sacramentalità ⁽³³⁾, i manualisti si divisero assai presto in due gruppi e si mossero in direzioni parallele. Alcuni, facendo confluire nella problematica della grande Sessione XIII la problematica della piccola Sessione XXI, presero a trattare separatamente (a) *l'eucaristia come sacramento della presenza reale* e (b) *l'eucaristia come sacrificio*. Altri invece, attenendosi singolarmente alle problematiche affrontate nelle tre sessioni, trattarono separatamente (a) *l'eucaristia come presenza reale*, (b) *l'eucaristia come sacramento* e (c) *l'eucaristia come sacrificio*. Pertanto la trattazione, che in qualche misura per gli altri sacramenti si presentava ancora come unica e unitaria, qui finì per spezzarsi in due o

(33) Cf A. GERKEN, *Teologia dell'eucaristia*, Alba 1977, 163.

tre trattazioni distinte e di fatto autonome. Vediamo ora come il nostro Autore, che opta per la divisione tripartita, organizza la sua trattazione nelle numerose edizioni del suo manuale che si sono succedute nella prima metà di questo secolo.

Nella I parte del manuale Tanquerey tratta dell'*eucaristia come presenza reale* in due soli capitoli: l'esistenza della presenza reale e la transustanziazione. Qui evidentemente egli è costretto ad abbandonare lo schema in cinque punti, poiché manifestamente non si adatta allo scopo.

Nella II parte, che tratta dell'*eucaristia come sacrificio*, Tanquerey fa intervenire la griglia di lettura fedelmente seguita nella presentazione degli altri sacramenti. Anzitutto (I) afferma l'*esistenza* del sacrificio eucaristico. Quindi (II), in riferimento alle varie teorie post-tridentine che si collocano nell'ambito di una problematica tuttora aperta, cerca di illustrare in che cosa consista tale *essenza*. In terzo luogo (III) precisa che quattro sono gli *effetti* del sacrificio, e cioè: latreutico, eucaristico, impetratorio e propiziatorio. Poi (IV) specifica che duplice è il *ministro* dell'eucaristia: ministro principale è Cristo, ministro secondario è la persona del sacerdote. Da ultimo (V) afferma che *soggetto* del sacrificio sono tutti coloro per i quali viene offerto, siano essi vivi o defunti.

Nella III parte del trattato Tanquerey passa ad occuparsi dell'*eucaristia come sacramento*, ossia considera la presenza reale in rapporto a quanti la ricevono. Viene dimostrata in primo luogo (I) l'*esistenza* di questo sacramento. In secondo luogo (II) si afferma che la sua *essenza* consiste di materia e forma. La materia sarà a sua volta remota e prossima. La materia remota è costituita dal pane di frumento e dal vino della vite. Per sapere che cosa sia il pane di frumento si rimanda a un dizionario moderno che elenca otto specie di grano, il cui nome scientifico inizia con il termine «triticum» [frumento]. Materia prossima poi sono le specie consacrate. Quindi l'Autore dichiara che forma del sacramento sono le due formule di consacrazione, che egli, tramite un accurato lavoro di forbici, si premura di ridurre alle parole necessarie e sufficienti perché la consacrazione avvenga ⁽³⁴⁾. Pur senza seguirla, riferisce l'opinione più magnanima di san Tommaso, che considera come appartenente alla forma del calice anche l'espressione «novi et aeterni testamenti etc.» fino all'*ordine di iterazione* escluso. In ogni caso nega che l'*epiclesi* appartenga alla forma. Vengono poi elen-

(34) In questa prospettiva di riduzione forzata delle parole della consacrazione, drasticamente sfrondate di tutto ciò che non sembra essenziale, si ha proprio l'impressione che Gesù, nell'istituire l'eucaristia, avrebbe detto tante parole inutili.

cati (III) quattro *effetti* del sacramento: nutre la vita spirituale, l'accresce, rimargina le ferite dovute ai peccati veniali e conferisce dolcezza all'anima. A questo punto l'estensore del trattato si domanda in quale momento il sacramento produca i suoi effetti. La risposta è puntuale: «In quel preciso istante in cui le sacre specie vengono mangiate, ossia dalla bocca transitano nello stomaco». Si giunge persino a quantificare la durata del momento: «Quel tempo poi differisce in rapporto alla differente facoltà digestiva dei comunicanti, e inoltre in rapporto alla diversa dimensione o qualità delle specie. Generalmente nei laici le sacre specie si corrompono nel giro di una mezz'ora; nei sacerdoti nel giro di un'ora» (35). A conferma di tale precisazione, che è di pura curiosità, si adducono le esperienze compiute nei laboratori di una università francese. A proposito poi del *ministro* del sacramento dell'eucaristia (IV) si distingue tra ministro consacrante, già indicato in precedenza quale ministro secondario del sacrificio della messa, e ministro dispensante. Quest'ultimo a sua volta si suddivide in ministro ordinario, che resta il solo sacerdote, e ministro straordinario, che è il diacono. Infine (V) si dichiara che *soggetto* della comunione è «ogni battezzato che sia in vita», escludendo in tal modo dalla recezione dell'eucaristia sia gli angeli sia i defunti.

La panoramica che abbiamo tracciato sulla scorta di uno dei tanti esemplari della manualistica post-tridentina illustra a sufficienza il metodo della speculazione teologica che si è imposto nel secondo millennio latino. Al fine di meglio comprendere la dinamica del mistero eucaristico, i teologi latini si sono comportati proprio come si comporterebbe un orologiaio maldestro che, allo scopo di impossessarsi dei segreti di un orologio perfettamente funzionante, si affretta a smontarlo. Tuttavia, mentre sta portando avanti sul suo banco di lavoro le accurate misurazioni dei singoli componenti, egli non si rende conto che l'orologio non esiste più, dal momento che tutta quanta la precedente dinamica si è irrigidita nella stasi dei pezzi che ha tra mano. Fuor di metafora: con il suo metodo di indagine la teologia sistematica ha finito col ridurre il mistero dell'altare a sistema, a un sistema – si noti – che risponde a una dinamica di tipo meccanicistico. È stata proprio questa che ha indotto il teologo speculativo a sezionare, separare, disgiungere, manipolare, smontare, scindere e incasellare fino al limite delle risorse logiche il fatto sacramentale, sempre ovviamente nell'intento sincero di chiarire, di organizzare, di sistematizzare.

Inoltre dagli orologiai di un tempo il teologo sistematico del secondo millennio ha imparato fin troppo il sistematico ricorso alla

(35) TANQUERAY, *Synopsis Theologiae Dogmaticae*, t. III, 633.

lente d'ingrandimento. Si sa che codesto strumento, indispensabile per ogni operazione di micro-meccanica, mentre consente di mettere sempre più a fuoco il particolare, purtroppo riduce sempre più il campo di osservazione. Dalla lente di ingrandimento, divenuta parte di sé stesso, il sistematico non riesce più a staccarsi. Tutto vede e tutto esamina attraverso la sua osservazione sempre più analitica, sempre più parzializzante e statica. Egli somiglia assai al vecchio orologiaio del paese della mia infanzia, che s'era talmente assuefatto all'uso prolungato della lente da non avvertirne più la presenza. Anche quando dalla sua bottega si affacciava sulla strada a prendere una boccata d'aria, continuava imperturbato a filtrare il mondo attraverso quel monocolo che, arricciando lo zigomo e aggrottando l'arco sopraciliare, con maestria teneva in posizione. Ovviamente lo sguardo del teologo sistematico non ha più nulla a che vedere con l'occhio grandangolare di Ambrogio e dei Padri della Chiesa.

Volendo tagliar via dalle pagine dei suoi *manuali* e delle sue *epitomi* il superfluo, il teologo del secondo millennio latino ha tagliato via anche l'essenziale, precisamente il riferimento dell'eucaristia alla *lex orandi*, ossia al momento in cui la si celebra. E neppure s'è accorto che la propria metodologia si volgeva a danno del trattato stesso, distratto com'era da una miriade di questioni oziose, purtroppo divenute classiche in tutta la scolastica, come quella di sapere se nell'eucaristia il corpo di Cristo abbia dei contorni o meno, o se sia colorato, oppure se sia grande o piccolo; o ancora di poter dire come si sarebbero comportati, in rapporto all'unione significata dalle parole consacratorie, il corpo, il sangue, l'anima e la divinità di Cristo nell'eucaristia qualora un Apostolo avesse detto messa nel triduo successivo alla morte del Signore!

Tagliando via il riferimento alla *lex orandi*, il teologo del secondo millennio ha tagliato via il riferimento dinamico dell'eucaristia alla Chiesa. Collocando il *racconto istituzionale* in un isolamento aureo, egli non è più stato in grado di coglierne l'imprescindibile riferimento all'*epiclesi*, in particolare all'*epiclesi escatologica*, nella quale si domanda che in virtù della comunione all'unico *corpo sacramentale* noi siamo trasformati nell'unico *corpo ecclesiale*. Ciò facendo, il teologo del secondo millennio ha fatto pagare un caro prezzo alla teologia dell'eucaristia, giacché ha dimenticato che la presenza reale non è fine a se stessa, ma è finalizzata a fare la Chiesa.

Per riepilogare questo primo quadro non certo lusinghiero della teologia eucaristica del secondo millennio, diciamo che il suo limite maggiore consiste nell'abbandono metodologico e sistematico del riferimento primario alla *lex orandi*. Per il teologo del secondo

millennio non è più la chiesa, bensì è la scuola a costituire il luogo privilegiato dove si studiano i sacramenti. Ad essa accorrono quanti desiderano approfondire la propria fede. Là sui banchi dell'aula scolastica ascoltano con compunzione l'insegnamento del maestro. Questi, dall'alto della sua cattedra collocata al centro, espone i risultati di una speculazione messa a punto a tavolino nell'austerità di una cella. Ormai gli sguardi dei presenti non si muovono più su un percorso a triangolo, ma su un semplice percorso a linea retta: il maestro guarda i discepoli, e i discepoli guardano il maestro; nessuno più guarda l'altare. Sarà infatti a quanto è stato professato in sede di scuola che andrà la mente di maestri e discepoli allorché si troveranno in chiesa a pregare, poiché logicamente *prima studiano e poi pregano, pregano nella misura in cui hanno studiato, pregano come hanno studiato*.

3. UN SAGGIO DI TEOLOGIA EUCARISTICA

SULLA BASE DELL'ANAFORA ALESSANDRINA DI BASILIO

Chiunque non è digiuno in fatto di liturgia sa che il termine *anafora* è l'equivalente esatto di *canone* o *preghiera eucaristica* ⁽³⁶⁾, e sa inoltre che l'anafora di Basilio è una delle grandi anafore orientali. Essa ci è pervenuta in due recensioni diverse: l'una, più lunga, detta «bizantina» e attualmente in uso nelle Chiese bizantino-greche e bizantino-slave; l'altra, più breve, detta «alessandrina», perché conservataci nel patriarcato greco di Alessandria, dove un tempo veniva utilizzata. Scegliamo questa recensione perché la sua formulazione dell'*epiclesi* è davvero sublime. Non potendo in questa sede soffermarci sull'intero formulario anaforico ⁽³⁷⁾, limiteremo la nostra considerazione alle sue articolazioni essenziali.

(36) Mentre infatti con il termine *canone* la tradizione latina ha designato il canone romano, ossia la preghiera eucaristica della Chiesa di Roma, intesa appunto come preghiera canonica, regolare, normativa, invece la tradizione bizantina ha fatto ricorso al termine *anafora*, intendendolo come preghiera che accompagna l'offerta eucaristica. I due termini sono equivalenti e intercambiabili. Oggi c'è chi parla, ad esempio, dell'anafora IV (= IV preghiera eucaristica romana), oppure delle due nuove anafore della Chiesa Ambrosiana.

(37) Per il testo dell'anafora e per un'analisi dettagliata cf *Eucaristia per la Chiesa*, 430-443.

3.1. *Racconto istituzionale ed epiclesi: i due centri dinamici della preghiera eucaristica*

Si dice abitualmente che il *racconto istituzionale*, ossia la consacrazione, è il cuore della preghiera eucaristica; il che è vero. Ma aggiungiamo: anche l'*epiclesi* – o più esattamente: la duplice *epiclesi* – è il cuore della preghiera eucaristica. A questo punto dobbiamo però abbandonare l'immagine del cuore, dal momento che l'idea di due cuori compresenti e cooperanti in un medesimo organismo ripugna. Per questo preferiamo parlare di due centri dinamici. Il *racconto istituzionale*, che si prolunga nell'*anamnesi* ad esso inseparabilmente congiunta, e la duplice *epiclesi*, che si allarga nelle successive *intercessioni*, costituiscono infatti i due centri dinamici della preghiera eucaristica.

Per cogliere più facilmente il mutuo riferimento e la reciproca interazione tra questi due centri dinamici, ci possiamo avvalere del parallelo con una preghiera non-anaforica, e precisamente con un formulario copto di assoluzione sacramentale ⁽³⁸⁾. Qui, nel momento di assolvere il penitente, il ministro non ricorre a una formula dichiarativa analoga a quella attualmente in uso nel rito romano, ma rivolge a Dio una preghiera nella quale, attraverso un'ingiunzione supplichevole ⁽³⁹⁾, chiede a Dio l'assoluzione del penitente ⁽⁴⁰⁾. Così il confessore prega:

* Signore, Dio onnipotente, che guarisci i nostri corpi e i nostri spiriti;
tu che dicesti al nostro padre Pietro
per bocca dell'unigenito Figlio tuo, il Signore e Dio nostro Gesù Cristo:

«Tu sei Pietro e su questa pietra edificherò la mia Chiesa,
e le porte dell'inferno non prevarranno contro di essa:
e a te darò le chiavi del regno dei cieli,
e ciò che avrai legato sulla terra sarà legato nei cieli,
e ciò che avrai sciolto sulla terra sarà sciolto nei cieli».

** Ora, Signore, *fa' che* questo tuo servo N.,
attraverso il ministero della mia debolezza,

(38) Per il testo completo e i riferimenti cf *Eucaristia per la Chiesa*, 326-327.

(39) Si tratta dell'umile e fiduciosa preghiera del vassallo-orante, la quale suona imperiosa agli orecchi amorevoli del suo Signore e padre. Su tale nozione cf *infra* nota 68.

(40) L'assoluzione implorata, tipica delle liturgie orientali, è ancora presente nel Messale Romano-Germanico del secolo X. Si tratta dell'assoluzione che il vescovo impartisce ai penitenti all'inizio della messa crismale (cf C. VOGEL, *Le Pontifical Romano-Germanique du dixième siècle*, Città del Vaticano 1963, 2, 63-64 [n. 244]).

sia sciolto dalla mia bocca e dalla bocca dello Spirito Santo,
o Dio buono e filantropo,
per mezzo del Figlio tuo che porta i peccati del mondo...

Se vogliamo comprendere il movimento letterario-teologico di questo formulario orazionale, dobbiamo anzitutto individuare l'*epiclesi*, ossia la *domanda forte*, e procedere a partire da quella. Nel caso concreto l'*epiclesi* ha come «pointe» l'espressione seguente: «... fa' che questo tuo servo sia sciolto». Quindi, a partire dalla domanda forte, dobbiamo andare alla ricerca del suo *fondamento giuridico*.

La struttura essenzialmente bipartita della preghiera d'alleanza ci obbliga a scorgere il fondamento giuridico della sezione di domanda, ossia della *sezione epicletica* (o apodosi all'imperativo), in tutta quanta la sezione di confessione, di lode, di benedizione e di azione di grazie, ossia nella *sezione anamnetico-celebrativa* (o protasi all'indicativo). Tutti i formulari della preghiera veterotestamentaria, giudaica e cristiana verificano codesta dinamica, che chiameremo pertanto *dinamica orazionale semplice*, ossia basilare, comune ⁽⁴¹⁾.

Talvolta, come nel caso specifico del nostro formulario di assoluzione, la dinamica orazionale semplice si arricchisce, in quanto la domanda forte, ossia l'*epiclesi*, si provvede di un ulteriore fondamento giuridico, che essa va a cercare nell'archivio delle Parole di Dio, ossia nella Scrittura. Siccome si tratta di un testo di promessa, oppure di un *racconto istituzionale* contenente parole pronunziate da Dio in funzione della presente domanda, lo dobbiamo intendere quale *luogo teologico scritturistico* della domanda stessa. Ora, non appena l'ha trovato, la domanda lo attira a sé e, attraverso la tecnica dell'*innesto letterario* (o *embolismo* ^[42]), lo mette a dimora all'interno del formulario. Una volta innestato, il *luogo teologico scritturistico* dispiega tutte le sue risorse logico-teologiche, conferendo all'*epiclesi* il massimo credito teologico di cui essa è suscettibile.

Per cogliere le ricchezze della *dinamica orazionale embolistica*, ossia provvista di innesto letterario ⁽⁴³⁾, è importante sottolineare la corrispondenza, che si esplica pure a livello di agganci tematico-verbali, tra *racconto istituzionale* ed *epiclesi*. Nel caso concreto abbiamo: «... tu che dicesti a Pietro: «... *Ciò che avrai sciolto* sulla terra *sarà sciolto* nei cieli» [Mt 16,18-19], ora *fa' che* questo tuo servo

(41) Per ulteriori precisazioni sulla *dinamica orazionale semplice* e sulle nozioni di struttura letteraria qui evocate, cf *Eucaristia per la Chiesa*, 279-293.

(42) Sulla nozione tecnica di *embolismo* (dal termine greco ἔμβολον, che significa l'innesto dell'albero), cf *Eucaristia per la Chiesa*, 298.

(43) Per ulteriori precisazioni sulla *dinamica orazionale embolistica* e sulle nozioni di struttura letteraria qui menzionate, cf *Eucaristia per la Chiesa*, 293-328.

N. *sia sciolto* dalla mia bocca e dallo bocca dello Spirito Santo». Sulla base delle corrispondenze letterarie è facile comprendere la funzione della citazione scritturistica, ossia della proclamazione sacrale del *racconto istituzionale* relativo allo scioglimento dai peccati. Essa si chiarisce appieno alla luce della domanda forte, cioè dell'*epiclesi*.

Racconto istituzionale ed *epiclesi* sono pertanto i due centri dinamici di questa e di numerose altre preghiere sacramentali ⁽⁴⁴⁾. L'*epiclesi* invia al *racconto istituzionale*, in quanto lo postula, si mette sulle sue tracce e se lo va a cercare nell'archivio delle Parole di Dio; dal canto suo il *racconto istituzionale* rinvia all'*epiclesi*, conferendole tutta quella pienezza di fondamento giuridico che essa attendeva.

Se così avviene nei formulari non-anaforici, a maggior ragione così avverrà nell'anafora. In quest'ultima, la «pointe» della domanda forte è – come vedremo subito – l'*epiclesi per la nostra trasformazione «in un solo corpo»*, ossia nel corpo ecclesiale. Tale domanda, allo scopo di provvedersi del massimo fondamento giuridico di cui è suscettibile, va a cercare il *luogo teologico scritturistico* del corpo ecclesiale, e lo trova nel *racconto istituzionale* relativo al corpo che fu dato per noi nei segni del pane e del calice. Questo, non appena messo a dimora all'interno del formulario attraverso la tecnica dell'innesto letterario, immediatamente dispiega tutte le sue inesauribili risorse logico-teologiche.

3.2. *L'epiclesi per la nostra trasformazione «in un solo corpo» come culmine della preghiera eucaristica*

Nelle anafore orientali il blocco *racconto+anamnesi* e il gruppo *epiclesi+intercessioni* ⁽⁴⁵⁾ si presentano in successione immediata, per formare una sequenza particolarmente lineare. La formulazione essenziale di tale sequenza – che oggi apprezziamo pure nelle due nuove anafore ambrosiane ⁽⁴⁶⁾ – è rappresentata dal rapporto tra

(44) Per una lista indicativa di formulari sacramentali non-anaforici che verificano la dinamica embolistica, cf *Eucaristia per la Chiesa*, 325⁸²⁻⁸⁶.

(45) Parliamo di blocco *racconto+anamnesi*, perché i due elementi sono inseparabili; parliamo invece di gruppo *epiclesi+intercessioni*, giacché nelle varie tradizioni anaforiche questi due elementi si raggruppano secondo configurazioni differenziate.

(46) La Chiesa Milanese possiede oggi le preghiere eucaristiche V e VI, di fattura tipicamente ambrosiana, composte di recente a partire da materiale tramandato. Esse presentano entrambe l'*epiclesi* «sussequente», in quanto le due componenti epicletiche vengono immediatamente a seguito dell'*anamnesi*. La loro presenza nell'area della Chiesa d'Occidente è degna di nota. Per il testo

anamnesi ed *epiclesi*, che insieme ci danno l'oggi puntuale della preghiera eucaristica, ossia ci dicono ciò che la Chiesa radunata sta presentemente facendo. Pur non comportando per l'*anamnesi* una formulazione ottimale, l'anafora di Basilio compendia tale rapporto nella sequenza del tipo «memores..., offerimus... et petimus...»:

Memori dunque anche noi
della sua santa passione e della risurrezione dai morti...
ti *offriamo*, a partire dai tuoi doni,
le cose che sono tue [= il pane e il calice],
e *suppliciamo*... [seguono le due *epiclesi*] (47).

Nella quasi totalità delle anafore orientali il gruppo epicletico si configura attraverso la successione di una proposizione principale, retta da un imperativo precativo («manda...»), e di due proposizioni finali-consecutive («perché...», «affinché...»). Possiamo esprimere questa prima configurazione lineare nel modo seguente:

... *manda* il tuo Santo Spirito su questo pane e su questo vino,
perché (*ut*) trasformi il pane nel corpo
e il vino nel sangue del tuo Cristo,
affinché (*ut*) noi che li riceviamo
siamo trasformati «in un solo corpo».

In tale configurazione le due componenti epicletiche sono ben circoscritte e facilmente separabili, nel senso che interviene prima l'*epiclesi sulle oblate* («perché...») e successivamente l'*epiclesi sui comunicanti* («affinché...»).

In alcune anafore antiochene la configurazione epicletica, oltre che della successione lineare di una proposizione principale e di due subordinate, si avvale dell'*intreccio chiastico*. Ne consegue che sul piano letterario-teologico le due componenti epicletiche risultano assolutamente inseparabili. L'esempio tipico della configurazione chiastica è dato proprio dall'anafora di Basilio. Schematizzando la formulazione, otteniamo:

... *manda* il tuo Spirito su di NOI
e su questi DONI,
perché (*ut*) trasformi i DONI nel «corpo sacramentale»,

strutturato e l'analisi di questi due nuovi formulari cf C. GIRAUDO, *Preghiere eucaristiche per la Chiesa di oggi. Riflessioni in margine al commento del canone svizzero-romano* (=Aloisiana 23), Morcelliana (Brescia) & Gregorian University Press (Roma) 1993, 296-305.

(47) In ciò l'anafora di Basilio conferma la sequenza ben espressa dall'anafora della Tradizione Apostolica: «*Memores igitur mortis et resurrectionis eius, offerimus tibi panem et calicem..., et petimus...*» (seguono le due *epiclesi*).

affinché (ut), comunicando ad esso,
NOI siamo trasformati nel «corpo ecclesiale» (48).

Questa formulazione ha il merito indiscusso di focalizzare l'oggi della celebrazione eucaristica sulla domanda ultima, ovverosia sulla domanda prima e principale, di tutta quanta la preghiera anaforica. Il fatto che in Basilio, come pure in altre anafore (49), le due *epiclesi* siano concatenate a modo di chiasma, ne evidenzia ulteriormente il mutuo rapporto attraverso l'esplicitazione delle nozioni di «corpo sacramentale» e di «corpo ecclesiale». Si chiede a Dio che la transustanziazione venga portata a pienezza, ossia che si realizzi in rapporto a noi. In altri termini: si supplica perché ci venga dinamicamente dato il corpo sacramentale, affinché, comunicando ad esso, noi – come afferma con felice intuizione un autore medievale – veniamo «transustanzianti» nel corpo ecclesiale (50).

Si tratta pertanto di due domande incrociate, letterariamente e teologicamente inseparabili. Tuttavia, se le vogliamo distinguere logicamente, in tal caso dobbiamo riconoscere che la più importante, l'ultima, quella alla quale l'altra è ordinata, è la domanda per la nostra trasformazione nel corpo ecclesiale. Ora, per accreditarsi al massimo delle sue possibilità, tale domanda – come già s'è detto – va a cercare nell'archivio delle Parole di Dio il *luogo teologico scritturistico* proprio, e lo trova nel *racconto istituzionale* del corpo «che sta per essere dato». Naturalmente il *racconto istituzionale* non è mai solo. Esso è legato alla successiva *anamnesi*, e in molti casi avvolto da essa (51). In tal modo il blocco *racconto+anamnesi* interviene a fondamento giuridico sommo dell'*epiclesi*.

(48) Per il grafico della disposizione chiasmica cf *Eucaristia per la Chiesa*, 437.

(49) Il chiasma teologico dovuto all'incrocio delle due componenti epicletiche si ritrova pure nelle anafore di Giacomo e di Crisostomo, e in altre ancora.

(50) È doveroso ricordare qui l'intuizione stupenda di Thomas Netter, meglio conosciuto come Thomas Waldensis († 1430). Questi definisce la Chiesa come «il corpo mistico di Cristo, nel quale attraverso la recezione del battesimo e della sacra eucaristia vengono transustanzianti (*transubstantiantur*) i singoli cristiani» (per i riferimenti e per il commento cf *Eucaristia per la Chiesa*, 437¹²⁷.450¹⁶⁰.617⁵⁹). Pur senza l'appoggio di uno specifico testo anaforico, giacché anch'egli è tra coloro che non frequentano più la scuola della *lex orandi*, Thomas Netter legge la teologia dell'*epiclesi per la trasformazione escatologica* in analogia con la terminologia specifica dell'*epiclesi per la trasformazione delle oblate*, che proprio allora la riflessione scolastica stava mettendo a punto in rapporto all'efficacia delle parole istituzionali. In ciò Netter «canit extra chorum». Potremmo dire che, rispetto agli altri teologi suoi colleghi, egli stona. Il fatto è che Netter cantava giusto, mentre gli altri – a loro insaputa – continuavano vistosamente a stonare.

(51) Così nell'anafora delle Costituzioni Apostoliche e nell'anafora di Serapione (cf *Eucaristia per la Chiesa*, 395-396.471-474).

Pertanto, alla domanda perché e per chi si celebra l'eucaristia, non resta che rispondere: celebriamo l'eucaristia *per noi*, ossia per ottenere da Dio Padre che ci trasformi *in un solo corpo*, nel corpo ecclesiale, escatologico, mistico, in forza della nostra comunione all'unico corpo sacramentale. La stessa transustanziazione, che è richiesta, è richiesta precisamente a questo scopo.

La recensione alessandrina dell'anafora di Basilio ha indubbiamente il merito di focalizzare la domanda per la trasformazione dei comunicanti attraverso l'espressione «affinché diventiamo un solo corpo» (ἵνα γενώμεθα ἐν σῶμα). In tal modo essa evidenzia la corrispondenza dinamica tra il «corpo sacramentale», la cui reale presenza è postulata dall'efficacia congiunta del *racconto istituzionale* e dell'*epiclesi di transustanziazione* ⁽⁵²⁾, e il «corpo ecclesiale», la cui edificazione viene richiesta nell'*epiclesi di comunione*.

Gli scritti paolini ci hanno rivelato l'ampiezza semantica del termine greco σῶμα, che oltre a dire il corpo vivente e il corpo morto, dice anche il corpo personale e il corpo corporativo ⁽⁵³⁾. Ma la comprensione dell'ampiezza semantica del greco σῶμα si arricchisce se consideriamo il termine alla luce della sua soggiacenza semitica, perlomeno quella che ci è attestata da tutta quanta la letteratura siriana, sia scritturistica che anaforica. Infatti la letteratura siriana ci invita a leggere nella soggiacenza di σῶμα il termine *pagrâ* ⁽⁵⁴⁾. Esso presenta la medesima ampiezza semantica di σῶμα, con l'aggiunta tuttavia di una connotazione particolarmente illuminante. Infatti il termine *pagrâ* connota in primo luogo il *corpo esanime*, il cadavere, ossia il vivente che, nel suo darsi alla morte, ha esaurito tutte le sue risorse di vita; in secondo luogo *pagrâ* connota il *corpo vivente*; in terzo luogo connota il *corpo personale*, e infine connota il *corpo corporativo* ⁽⁵⁵⁾.

Ora, mentre le prime tre connotazioni – ossia quelle relative al *corpo personale* del Signore Gesù, che in quanto *corpo vivente* dato alla morte, diventa *corpo esanime* – figurano nell'articolazione dinamica tra il *racconto istituzionale* e l'*epiclesi di transustanziazione* che producono efficacemente e congiuntamente sui no-

(52) Per ulteriori e doverose precisazioni in merito all'efficacia congiunta del *racconto istituzionale* e dell'*epiclesi sulle oblate*, cf *Eucaristia per la Chiesa*, 452.

(53) Oltre a 1Cor 11,24, cf 1Cor 12,12-30 e Rm 12,4-5.

(54) Sulla questione cf *Eucaristia per la Chiesa*, 205-214.

(55) Anche quando ci troviamo ad analizzare una preghiera eucaristica giunta a noi nella redazione greca oppure latina o altra ancora, abbiamo grande interesse a porre in atto una lettura trasversale che si avvale di testi paralleli, in particolare di quelli appartenenti alle lingue semitiche.

stri altari il corpo sacramentale, invece la connotazione del *corpo corporativo* interviene nell'*epiclesi di comunione* ⁽⁵⁶⁾.

È dunque all'*epiclesi di comunione* che dobbiamo riferirci, se vogliamo comprendere gli effetti di grazia che la fede ha legato alle nostre comunioni sacramentali. Fare la comunione non vuol dire, in primo luogo e soltanto, ricevere Gesù nel nostro cuore, per discorrere con lui in silenzio, magari in ginocchio, con grande effusione di sentimenti individuali, con il volto tra le mani, preoccupati tutt'al più di sapere per quanto tempo avremo la fortuna di potergli assicurare la nostra affettuosa e devota compagnia. Quantunque la comunione sia anche questo, tuttavia sotto il profilo teologico essa è infinitamente di più.

Fare la comunione vuol dire comunicare al Vivente, che si dà a noi nel segno del corpo esanime, per consentirci di venir *ri-presentati* sacramentalmente – e quindi realmente – all'efficacia redentrice del sacrificio unico, giacché nella fede dei padri noi tutti siamo stati presenti al primo triduo pasquale ⁽⁵⁷⁾. Infatti, mangiando quel pane spezzato e bevendo al calice eucaristico, noi veniamo riportati, comunitariamente e singolarmente, al Calvario per essere immersi ancora una volta nella morte del Signore Gesù ⁽⁵⁸⁾, e al sepolcro vuoto per risorgere ancora una volta con Lui a un'esistenza relazionale sempre nuova. Ne consegue che dovremo sentirci *teologicamente in movimento* ogni volta che ci accostiamo alla comunione. Dovremo abituarci ad avvertire sempre più l'intenso movimento dei nostri *piedi teologici* che, mentre i piedi fisici continuano a trattenerci in chiesa, ci riportano proprio là sul Calvario, proprio là dinanzi alla tomba del Risorto, giacché la nostra messa è tutto il Calvario, è tutto il fulgore del mattino di Pasqua.

(56) Possiamo trovare una conferma eloquente della ricchezza semantica legata al termine aramaico-siriaco *pagrâ* [corpo] nel quadro della dinamica anaforica, riferendoci all'anafora caldea di Mar Nestorio oppure alla mistagogia di Teodoro di Mopsuestia (cf i testi in *Eucaristia per la Chiesa*, 448 [Nestorio] e 439 [Teodoro]).

(57) Per ulteriori approfondimenti sulla dinamica ripresentativa delle nostre comunioni, cf *Eucaristia per la Chiesa*, 115.255.563-564.577-579.583.606-616.620⁶⁸.

(58) In rapporto alla perfetta corrispondenza tra l'evento del passaggio del Mar Rosso e l'evento della morte-risurrezione di Gesù, trovo luminose due annotazioni spirituali del mistico Achille Gagliardi, padovano di nascita e milanese di adozione. Rivolgendosi all'esercitante, così egli scrive: «Faccia ancora l'esame quotidiano de' difetti ordinarij di quel giorno, stendendosi però più negli affetti spirituali che ne' peccati. Getti tutte le sue imperfezioni nel Mare Rosso del sangue di Christo» (M. GIOIA, *Breve compendio di perfezione cristiana. Un testo di Achille Gagliardi S.I. Saggio introduttivo ed edizione critica* (= Aloisiana 28), Morcelliana [Brescia] & Gregorian University Press [Roma] 1996, 262). E più oltre: «Nell'esami, si estenda più in amar Dio che in sottile scrutinio de' peccati, il quale ha d'esser breve, gettandoli tutti nel Mar Rosso del sangue sparso di Christo, e massime la sera» (*ivi*, 286).

3.3. *Le intercessioni come momento di apertura, di inculturazione e di impegno etico*

Al momento della riforma liturgica, allorché si stava per restituire alla liturgia latina la preghiera dei fedeli ⁽⁵⁹⁾, taluni auspicarono la soppressione delle *intercessioni* anaforiche, allo scopo di snellire il canone e inoltre per non creare un doppione. Tuttavia chi si interessa alla struttura dell'azione liturgica sa che né il canone chiede di essere snellito su questo punto, né la supplica dell'assemblea celebrante corre il rischio di ripetersi.

Nella porzione centrale della preghiera dei fedeli la finalità della supplica è espressa attraverso una serie di *intenzioni* diaconali di tipo propositivo e litanico ⁽⁶⁰⁾. Invece nella preghiera eucaristica la configurazione delle *intercessioni* è totalmente diversa, in quanto le *intercessioni* sono direttamente rivolte al Padre e sono dovute alla dinamica di allargamento della domanda fondamentale, in un forte crescendo escatologico. Infatti, ciò che attraverso l'*epiclesi di comunione* è stato chiesto per quella porzione privilegiata di Chiesa che celebra l'eucaristia e si appresta a fare la comunione, viene immediatamente richiesto, dettagliato e allargato, tramite le *intercessioni*, in rapporto a quella e a tutte le altre porzioni di Chiesa.

Dalle *intercessioni* dell'anafora di Basilio traspare un ventaglio di interessi notevolmente aperto, caratterizzato da tratti di grande umanità. Ivi la supplica viene allargata, rispettivamente, alla Chiesa universale, alla Chiesa gerarchica, alla Chiesa nel mondo, alla Chiesa offerente, alla Chiesa trionfante e alla Chiesa purgante. Per ognuna di codeste porzioni di Chiesa, di cui si dettagliano e si descrivono le componenti, si dice a Dio «ricòrdati!», il che significa: «fa' che quanti stiamo per menzionare siano trasformati *in un solo corpo*» ⁽⁶¹⁾. In tal modo la domanda fondamentale assume la fisionomia della singola categoria di persone e il volto del singolo individuo, in rapporto alle necessità spirituali e materiali di ognuno.

(59) Parlando del ripristino della preghiera dei fedeli nella liturgia romana, A. BUGNINI la paragona a «una perla che era andata perduta e che ora era stata ritrovata in tutto il suo splendore» (*La riforma liturgica [1948-1975]*, Roma 1983, 400).

(60) La formulazione classica delle intenzioni consiste in una proposta di intenzione, seguita da un invito a pregare: (ad es.) «Per la santa Chiesa di Dio: affinché Dio le conceda..., *preghiamo!*».

(61) A questo proposito trovo particolarmente felice l'intuizione del redattore latino della II preghiera eucaristica per le messe con i fanciulli, il quale, dopo ogni *intercessione*, fa intervenire l'assemblea con l'*acclamazione epicletica* «Unum corpus sint ad gloriam tuam!» (cf *Preghiere eucaristiche per la Chiesa di oggi*, 140²².352).

Ad esempio, la domanda a Dio perché trasformi la Chiesa che vive nel mondo sempre più «in un solo corpo» suona in concreto così:

Ricòrdati, Signore, del clima e dei frutti della terra. Ricòrdati, Signore, delle piogge e delle sementi della terra. Ricòrdati, Signore, della crescita misurata delle acque dei fiumi. Rallegra ancora e rinnova la faccia della terra: inebria i suoi solchi, moltiplica i suoi germogli; rendicela quale deve essere per il seme e per la messe, e ora benedicila davvero. Governa la nostra vita: benedici il ciclo dell'anno della tua benevolenza, a causa dei poveri del tuo popolo, a causa della vedova e dell'orfano, a causa dello straniero e di quello che soggiorna... Riempi di gioia e di letizia i nostri cuori, perché, avendo sempre e dovunque tutto il necessario, abbondiamo in ogni opera buona, per fare la tua santa volontà.

Non ci sfugga l'impegno etico inerente alla nostra richiesta, quello appunto che sgorga da ogni nostra eucaristia. Infatti domandare a Dio di benedire i nostri raccolti e di riempire di gioia e di letizia i nostri cuori significa risolverci a un impegno fattivo in favore di quanti, privi di sostegno, tutto attendono dalla benevolenza del Signore e dalla solidarietà di noi che attendiamo al raccolto. In altri termini, chiediamo a Dio che riempia i nostri granai, perché a nostra volta possiamo largheggiare con gli altri.

Liturgia e impegno etico, ovvero *lex orandi* e *lex agendi*, costituiscono i risvolti inseparabili di un'unica e medesima realtà: senza liturgia è difficile che si dia vero impegno etico; senza impegno etico è impossibile che vi sia vera liturgia. Se ciò vale per ogni momento liturgico, vale a maggior ragione per l'eucaristia, che la tradizione delle Chiese bizantine chiama «la divina liturgia», ossia la liturgia per antonomasia ⁽⁶²⁾. Infatti la trasformazione «in un solo corpo», che l'*epiclesi* richiede e le *intercessioni* prolungano e allargano, è verticale e orizzontale a un tempo. La dimensione verticale, ossia la nostra tensione e attenzione a Dio, trova la sua naturale verifica nella dimensione orizzontale, ossia nella nostra tensione e attenzione a coloro cui dobbiamo farci prossimi.

Entrando in chiesa, noi portiamo tutto il vissuto di gioia e di angoscia del mondo, per viverlo al massimo grado in quella particolare relazione a Dio e agli altri che è la celebrazione eucaristica. Uscendo di chiesa poi, noi portiamo nella quotidianità del mondo tutti gli impegni assunti e riassunti al ritmo delle nostre eucaristie. Se, entrando in chiesa, non portiamo con noi le preoccupazioni nostre e del mondo, è inutile che vi entriamo. Parimenti se, uscen-

(62) Si veda in proposito quanto dice la costituzione *Sacrosanctum Concilium* al n. 10, allorché presenta la liturgia, e soprattutto l'eucaristia, come «culmen et fons» della vita ecclesiale.

do di chiesa, non portiamo con noi precisi impegni, era inutile che vi entrassimo, giacché un'eucaristia senza la volontà di assumere impegni etici – soprattutto in riferimento al prossimo – è, per chi vi partecipa, un'eucaristia nulla. Senza impegni fattivi, il culto resta un diversivo comodo, un culto vuoto, una parvenza di culto ⁽⁶³⁾.

Vogliamo soffermarci ancora sull'*intercessione* per la Chiesa dei Defunti, allo scopo di porne in luce la teologia. Per fede sappiamo che i nostri morti vivono in Dio, ma non ci è dato conoscere a quale grado di purificazione essi siano giunti: se cioè già godano della visione beatifica piena insieme con i Santi, oppure se si trovino ancora in quel quartiere del paradiso che ha nome purgatorio. Quanto alla condizione di privazione perpetua della visione beatifica, se la fede ne afferma l'esistenza, essa non ci autorizza a collocarvi positivamente alcuno. Ne consegue che a noi incombe l'amorevole debito di carità di pregare indistintamente per tutti i nostri morti.

Ecco come l'anafora di Basilio formula l'*intercessione* per i Defunti:

Allo stesso modo ricòrdati, Signore, di tutti coloro, che appartenuti all'ordine sacerdotale, già si sono addormentati, e di coloro che erano nello stato di laici: dégnati di far riposare le anime di tutti nel seno dei nostri santi padri Abramo, Isacco e Giacobbe; distoglili [da questo mondo], legali gli uni agli altri in un luogo verdeggiante, presso acqua di riposo, nel paradiso di delizie, da dove è fuggito il dolore e la tristezza e il gemito, nello splendore dei tuoi Santi. Quelli, Signore, di cui hai accolto là le anime, fa' riposare e rendili degni del regno dei cieli.

Se leggiamo questa *intercessione* sul prolungamento dell'*epiclesi di comunione*, dobbiamo riconoscere che l'assemblea celebrante altro non chiede per i suoi Defunti se non ciò che ha appena richiesto per se stessa, e cioè che anche i Defunti siano trasformati escatologicamente, ossia sempre più, «in un solo corpo». Dobbiamo riconoscere che i Defunti, non essendo più in grado di rivolgere personalmente a Dio questa domanda che implica l'effettiva partecipazione al corpo sacramentale, sono, in rapporto all'economia sacramentale, in posizione debole. Per questo, noi veniamo incontro alla loro debolezza e, sostituendoci amorevolmente alla loro bocca non più in grado di comunicare, domandiamo per essi, attraverso la nostra *comunione di suffragio*, quella trasformazione escatologica che ardentemente attendono.

(63) Queste riflessioni si collocano sul prolungamento delle condanne dei profeti, e più tardi di Gesù stesso, contro una liturgia di facciata (cf ad es.: *Is* 1,10-17; *Am* 5,21-25; 8,4-7; *Mi* 6,6-8; *Mt* 12,1-14).

Comprese in questa loro dipendenza strutturale dall'*epiclesi*, le *intercessioni* rappresentano il vero oggi della preghiera eucaristica, ossia il momento in cui il formulario sommo della preghiera della Chiesa si incarna, si incultura, assume la nostra fisionomia, una fisionomia che è tutta umana e tutta divina.

4. UN VOTO PER IL TERZO MILLENNIO:

SI TORNI A STUDIARE L'EUCARISTIA IN CHIESA!

Nelle pagine precedenti abbiamo visto che, per comprendere il come e il perché della consacrazione, Ambrogio, sulla base del suo canone romano, procede a partire dall'*epiclesi per la trasformazione escatologica* ⁽⁶⁴⁾, che immediatamente collega all'*epiclesi per la trasformazione delle oblate*; quindi ce le riferisce entrambe unitamente alla porzione anaforica che esse includono. Il comportamento di Ambrogio è una chiara conferma al fatto che i limiti del canone romano – se di limiti si può parlare – non sono imputabili al canone romano, bensì alla comprensione disarticolata che i medievali, idealmente riconducibili alla figura di Pietro Lombardo, hanno avuto della sua struttura.

Alla scuola di Ambrogio e dei Padri della Chiesa – in altri termini, alla scuola della *lex orandi* – noi pure abbiamo grande interesse a impostare la nostra trattazione sull'eucaristia a partire dall'*epiclesi per la nostra trasformazione escatologica*, ovvero, come suggerisce la formulazione ottimale di Basilio, a partire dall'*epiclesi per la nostra trasformazione «in un solo corpo»* ⁽⁶⁵⁾.

Volendo sottolineare la priorità di considerazione che spetta a tale domanda, mi piace descriverla come il *Sitz im Leben* [situazione nella vita, situazione vitale] dell'eucaristia. Si tratta infatti della situazione teologico-esistenziale che determina una porzione di Chiesa a radunarsi per celebrare l'eucaristia. Operando poi sulle antitesi significative, possiamo anche dire che il *Sitz im Leben* che adduce la celebrazione eucaristica è precisamente il nostro *Sitz im Tode* [situazione di/nella morte] ⁽⁶⁶⁾, ossia la coscienza della nostra condizione a-relazionale conseguente al nostro essere figli di

(64) Naturalmente la metodologia di AMBROGIO va evidenziata alla luce delle conclusioni che egli immediatamente trae in rapporto al fine della comunione (cf *De sacramentis*, 4,28; 5,25 [testi citati]).

(65) L'espressione «(in) un solo corpo» si trova oggi felicemente evidenziata anche nelle nuove preghiere eucaristiche II, III e IV.

(66) Per l'espressione *Sitz im Tode*, riferita all'*epiclesi escatologica*, cf *Pregheiere eucaristiche per la Chiesa di oggi*, 123⁸.398.

Adamo. Infatti noi celebriamo l'eucaristia, non già nella misura in cui abbiamo consapevolezza della nostra giustizia, bensì nella misura in cui avvertiamo in noi le lacerazioni profonde della colpa originale, e cioè nella misura in cui sappiamo vivere la dimensione teologica del peccato ⁽⁶⁷⁾. È la coscienza della nostra dispersione teologica il vero movente che ci costituisce in assemblea eucaristica, per consentirci di domandare a Dio Padre, attraverso un'ingiunzione supplichevole ⁽⁶⁸⁾, che ci raduni escatologicamente nell'unico corpo ecclesiale in forza della nostra comunione all'unico corpo sacramentale.

A questo punto comprendiamo meglio che, «all'approssimarsi del terzo millennio», c'è bisogno di conversione, anche e soprattutto, in rapporto alla nostra comprensione dell'eucaristia.

Oggi, spesso, la celebrazione dell'eucaristia è come soffocata da un'eccessiva dimensione agiologica, che si esprime in concreto nell'identificazione della messa con il formulario relativo alla memoria di un Santo. Nel pieno rispetto per le sincere intenzioni di ognuno, ci possiamo tuttavia porre alcune domande. Questi eccessi di affetto devozionale, che caratterizzano non di rado la celebrazione delle nostre messe, non vanno forse a scapito di un affetto trinitario e cristocentrico, il quale dovrebbe far vibrare in misura ben maggiore le fibre intime della nostra spiritualità ecclesiale? Codesta diffusa prassi, che riscontriamo abitualmente nelle nostre chiese, non costituisce forse un sintomo preoccupante dell'indebita tendenza a recuperare gli strascichi di una spiritualità agio-centrica, agio-sensibile, agio-epidermica, che vanifica lo spirito della riforma liturgica voluta dal Concilio, in quanto non consente alla comunità orante di entrare nella tensione relazionale trinitario-cristocentrica propria al momento celebrativo? Con questo non intendiamo affatto dire che si debba mortificare l'attenzione ai Santi. I Santi hanno il loro giusto posto nell'eucaristia, in particolare nell'introduzione al canto del *Sanctus*, cui è legata una grande teologia ⁽⁶⁹⁾, e nell'*intercessione* per la Chiesa

(67) Per una corretta impostazione del rapporto tra eucaristia e remissione dei peccati, cf *Eucaristia per la Chiesa*, 603-605. Significativa in tal senso è l'affermazione di AMBROGIO: «La ferita è che siamo sotto il peccato; la medicina è il celeste e venerabile sacramento» (*De sacramentis*, 5,25 [testo citato]).

(68) La nozione di *ingiunzione supplichevole*, o interpellazione di natura forense, può essere applicata alla supplica eucaristica solo da chi prospetta l'analisi dell'intera compagine anaforica a partire dalla forma letteraria della *tôdâ* [confessione] veterotestamentaria. Di qui appare tutto l'interesse che abbiamo nel risalire alla preghiera dell'Antico Testamento. Tale nozione resta invece preclusa a chi sceglie di procedere unicamente a partire dallo stadio della preghiera giudaica e neotestamentaria. Sulla questione cf *Eucaristia per la Chiesa*, 281.286.602.

(69) Sulla teologia del *Sanctus* cf *Preghiere eucaristiche per la Chiesa di oggi*, 326-327.

trionfante. In ogni caso riteniamo che sia urgente recuperare la coscienza che il quadro entro il quale si svolgono le nostre eucaristie dev'essere principalmente trinitario e cristologico.

Oggi poi s'incontrano numerosi fedeli che non colgono affatto la differenza tra la messa e un rosario meditato, oppure tra la messa e una bella «Via crucis», magari con fiaccolata. Ve ne sono altri che intendono la messa come una libera effusione di sentimenti, e non battono ciglio allorché annegano in un mare di parole, di comunicazioni e di esperienze la loro piccola messa. A non pochi piace di più la messa alla televisione ⁽⁷⁰⁾ che la messa in chiesa! Inoltre spesso, proprio in rapporto alla messa, si nota troppa dimensione di parata. Troppo spesso la messa, soprattutto oggi, è vista come elemento coreografico, folcloristico. Insomma, nessuno può negare che, proprio in teologia eucaristica, vi siano oggi cedimenti, incoerenze e ritardi, in rapporto ai quali si impone una leale presa di coscienza e una coraggiosa voglia di conversione.

Si torni a studiare l'eucaristia in chiesa, così come si faceva al tempo dei Padri. Anche quando siamo chiamati a studiarla in scuola, in sede di catechesi o di insegnamento superiore, non dimentichiamo che essa va studiata guardando verso la chiesa, con gli occhi fissi all'altare, con gli orecchi tesi all'insegnamento di quella preghiera senza la quale la Chiesa non può fare l'eucaristia. Se così faremo, riscopriremo davvero l'eucaristia, riscopriremo la Chiesa ⁽⁷¹⁾!

Il magistero autorevole della *lex orandi*, ascoltato amorevolmente per un millennio e per un altro millennio inspiegabilmente disatteso, ci convince in particolare, se siamo in grado di rimetterci docilmente alla sua scuola, che è importante prestare attenzione – esattamente come faceva Ambrogio – a entrambe le *epiclesi* della preghiera eucaristica. Sono esse, sia attraverso la loro successione articolata • chistica, sia attraverso la loro materiale separazione inclusiva ⁽⁷²⁾, che pongono in correlazione dinamica «corpo sacramentale» e «corpo ecclesiale».

(70) Con la scusa di dover contenere la trasmissione nei tempi di antenna, in alcuni paesi (ad es., in Canada) si trasmettono abitualmente messe pre-registrate. La teologia dell'eucaristia avrebbe molto da ridire su tale operazione, non solo a livello di disciplina dell'arcano, ma soprattutto in rapporto alla verità del sacramento.

(71) Annota in proposito G. COLOMBO: «...a raccomandare di partire dalla celebrazione dell'Eucaristia per l'elaborazione del trattato, sta la stessa vicenda storica dell'Eucaristia, che già nella testimonianza di Paolo, il suo primo "interprete", risulta essere effettivamente una "celebrazione", antecedentemente a ogni "questione"» (*Per il trattato sull'Eucaristia* [III], in «Teologia» 14 [1989] 126).

(72) Si tratta della materiale separazione delle due *epiclesi*, che include il blocco *racconto+anamnesi*. Essa costituisce il tratto più tipico della struttura del canone romano.

Dal raffronto tra i due millenni, e le rispettive metodologie, risulterà che proprio in rapporto al nostro modo di comprendere l'eucaristia dovremo anzitutto trovare il coraggio di guardare in faccia quelle schematizzazioni teologiche che continuano tuttora a coartarne l'esuberante ricchezza, e quindi dovremo nutrire la volontà di recuperare un'identità che purtroppo per tanti secoli abbiamo relegata in soffitta. In altri termini: dovremo disporci a una conversione sincera, da portare avanti «cum iubilo», ossia con entusiasmo fiducioso e gioioso, scevro da inutili reticenze e paure, giacché alla scuola della liturgia non perderemo – né d'altronde possiamo perdere – nessuno di quei valori che la bimillenaria fede eucaristica ci ha trasmesso.

CESARE GIRAUDO

Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale
Sezione San Luigi, via Petrarca, 115
80122 Napoli