

L'interazione dinamica tra i due corpi di Cristo: dal «*corpus mysticum* quod est Sacramentum» al «*corpus Christi quod est Ecclesia*»

Cesare Giraudò

1. La preghiera eucaristica: una preghiera o un arcipelago di preghiere?

La riforma liturgica ci ha reso familiare la locuzione *preghiera eucaristica*. Prima, in Occidente, si faceva ricorso unicamente al termine *canone*, già poco chiaro per gli iniziati, ma del tutto nebuloso – nonostante la specificazione *canone della Messa* o *canone romano* – per il resto del popolo di Dio. Oggi coloro che hanno cominciato a respirare con i due polmoni¹ alternano volentieri a queste due denominazioni il termine *anafora* (in greco: ἀναφορά), che significa «preghiera dell'offerta», «preghiera che fa salire a Dio l'offerta», e vi sono pure alcuni che conoscono anche il termine siriano *qûddāšâ*, che vuol dire «santificazione», o più precisamente «preghiera per la santificazione dei doni e dell'assemblea».²

1 L'Oriente e l'Occidente, secondo un'affermazione più volte ripresa da papa Giovanni Paolo II e divenuta ormai celebre, sono infatti «i due polmoni con i quali la Chiesa respira». Come i due polmoni non possono fare a meno di lavorare in sincronia e in sintonia perfetta per ossigenare il corpo, così le tradizioni liturgiche d'Oriente e d'Occidente devono continuamente ossigenare l'organismo vivente tanto della Chiesa universale quanto di ogni Chiesa particolare, soprattutto in rapporto a quel momento di pienezza vitale che è la preghiera liturgica.

2 È possibile considerare queste diverse denominazioni come sinonimi intercambiabili di quell'unità letteraria che oggi, nel rito romano, è abitualmente detta *preghiera eucaristica*.

Ma qual è la nostra comprensione di questa preghiera? Per avere la risposta, basta osservare il comportamento pratico (gesti, tono della voce, atteggiamenti del corpo) che accompagnano la preghiera eucaristica sia da parte dei celebranti che da parte dei fedeli; oppure, basta aprire i nostri libri d'altare, che – a cinquant'anni dalla riforma liturgica – non si sono ancora liberati da alcuni condizionamenti ereditati dal Messale di Pio V.³

Nelle rubriche generali del Messale tridentino, il termine *canone* interviene per descrivere, a modo di riferimento pratico, tre delle dieci parti in cui allora si amava dividere la Messa: la 5^a parte, «Dell'Offertorio e delle altre cose fino al Canone (*De Offertorio et aliis usque ad Canonem*)», la 6^a, «Del Canone della Messa fino alla Consacrazione (*De Canone Missæ usque ad Consecrationem*)», la 7^a, «Del Canone dopo la Consacrazione fino al "Padre nostro" (*De Canone post Consecrationem usque ad Orationem Dominicam*)». Dato che il *prefazio* e il *Sanctus* erano classificati tra «le altre cose» che precedono il canone, non rimaneva, nell'ottica dei rubricisti, che la consacrazione inquadrata da un «canone [o preghiera eucaristica] prima della consacrazione» e un «canone [o preghiera eucaristica] dopo la consacrazione».⁴

Questa comprensione disarticolata e frammentaria di quello che complessivamente si continuava ancora a chiamare *canone* mostra all'evidenza che il termine indicava ormai un arcipelago di preghiere che, contornando la consacrazione, erano – per rispetto alla consacrazione – appena mormorate (*submissa voce, tacite, secreto*).⁵ Oggi, seb-

³ Un esempio concreto è la grafica relativa all'estensione della preghiera eucaristica nella 1^a e 2^a edizione del messale post-conciliare in latino e nelle lingue moderne (cf. C. GIRAUDDO, *Preghiere eucaristiche per la Chiesa di oggi*, Gregorian University Press-Morcelliana, Roma-Brescia 1993, 197-219 [Excursus 2 con 16 tavole illustrate: «Dall'unità strutturale del canone romano alla frattura liturgico-grafica tra il *prefazio* e il *Te igitur*: suggerimenti per i curatori dei moderni messali»]).

⁴ Questa concezione disarticolata del canone che si va imponendo – e che nella mente dei più permane tuttora – è confermata dal «Ritus servandus in celebratione Missarum» del Messale di Pio V, considerato a partire dalla prima edizione del 1570 fino all'ultima del 1962 (cf. M. SODI – A. TRIACCA [edd.], *Missale Romanum. Editio Princeps 1570*, LEV, Città del Vaticano 1998, 13-16; M. SODI – A. TONIOLO [edd.], *Missale Romanum. Editio Typica 1962*, LEV, Città del Vaticano 2007, LVIII-LXI, 58-61).

⁵ Queste diverse formule, che si incontrano spesso nelle rubriche a partire dall'VIII secolo, hanno come correlativo nella liturgia bizantina l'avverbio *μυστικῶς*.

bene la preghiera eucaristica sia stata ristabilita dalla riforma liturgica nella lingua delle Chiese locali ad alta voce,⁶ bisogna riconoscere che la sua comprensione non è veramente cambiata. Se chiedessimo a molti cristiani di enumerare le parti che la compongono, i più sarebbero in grado di menzionare soltanto la consacrazione, non avendo mai sentito parlare, ad esempio, né di *anamnesi* né di *epiclesi*! Tuttavia si tratta di due parole appartenenti alla terminologia ordinaria. Ma era così anche in passato? Per rispondere, occorre dare uno sguardo alla storia.

2. La svolta metodologica della scolastica e le sue conseguenze per la teologia eucaristica d'Oriente e d'Occidente

2.1. La metodologia del primo millennio: studiare l'Eucaristia «in chiesa»

Partiamo dai Padri della Chiesa e cerchiamo di osservarne uno mentre sta esponendo ai suoi neofiti il trattato *De Eucharistia*. Qui abbiamo solo l'imbarazzo della scelta. Infatti i Padri d'Oriente e d'Occidente si comportano allo stesso modo, al punto che, quando si legge Ambrogio di Milano († 397), si ha l'impressione di leggere Cirillo di Gerusalemme († 387) e, quando si legge Cirillo, si ha l'impressione che si sta leggendo Ambrogio. In particolare è importante notare che, a proposito dell'Eucaristia, i Padri portano avanti congiuntamente due tipi di approccio.

In un primo momento il mistagogo⁷ si preoccupa di attirare l'attenzione dei neofiti sulla differenza sostanziale che esiste tra il sacramento dell'Eucaristia e gli altri sacramenti. Mentre nel battesimo e nella cri-

6 L'introduzione della lingua parlata nella preghiera eucaristica è avvenuta in tre fasi: (a) nel *dialogo del prefazio* e nel *Sanctus*, in seguito all'istruzione *Inter œcumenici*, n. 57, del 26 settembre 1964; (b) nel *prefazio*, in seguito alla lettera del Segretario di Stato al cardinal Lercaro del 27 aprile 1965; (c) nelle restanti porzioni del canone, in seguito all'istruzione *Tres abhinc annos*, nn. 10 e 28, del 4 maggio 1967.

7 I termini grecizzanti *mistagogo* e *mistagogia*, composti dal sostantivo *μυστήριον* [sacramento] e dal verbo *ἄγειν* [condurre], evocano le catechesi che nel IV-V secolo il vescovo proponeva ai neofiti durante l'ottava di Pasqua.

smazione a produrre l'effetto sacramentale sono rispettivamente l'acqua che rimane acqua e l'olio che rimane olio, invece nell'Eucaristia non sono il pane e il vino a trasformarci nel corpo ecclesiale, bensì il corpo e il sangue del Signore sotto il velo dei segni sacramentali. In questo primo approccio, per sottolineare tale differenza, il vescovo concentra l'attenzione del proprio uditorio sulle parole del Signore, considerate perlopiù nella formula abbreviata – cioè «Questo è il mio corpo» e «Questo è il mio sangue» –, spiegando come quelle parole, dette dal sacerdote, producano la reale presenza.⁸

Quindi, in un secondo momento, il mistagogo si affretta a ricollocare il mistero della presenza reale – provvisoriamente estrapolato, a scopo didattico, dal contesto anaforico – nel quadro della dinamica sacramentale, leggendo pertanto l'efficacia delle parole istituzionali alla luce della domanda epicletica, sia che si tratti di *epiclesi antecedente* (come per Ambrogio) o di *epiclesi susseguente* (come per Cirillo).⁹ In questo secondo approccio, che è quello definitivo, i Padri scorgono tra le parole istituzionali e l'*epiclesi* un rapporto dinamico, armonico, complementare, per nulla concorrenziale.¹⁰

Ne abbiamo una prova in Ambrogio, che imposta tutto il suo insegnamento eucaristico sul rapporto tra le parole dell'istituzione e l'*epiclesi*. Alla domanda «Vuoi sapere in qual modo con le parole celesti si consacra?», risponde dicendo: «Prendi in considerazione quelle che sono le parole! Dice il sacerdote: ...». A questo punto il mistagogo rimemora ai suoi neofiti¹¹ la porzione centrale del canone romano, quella cioè che tra l'*epiclesi sulle oblate* e l'*epiclesi sui comunicanti* inserisce il *racconto istituzionale* e la successiva *anamnesi*.¹² In tal modo lascia intendere che le parole del Signore pronunciate dal sacerdote, pur es-

8 Per l'approccio statico e puntuale, cf. AMBROGIO, *De sacramentis*, 4,8-20: *Sources Chrétiennes* [SC] 25bis, 106-113; CIRILLO DI GERUSALEMME, *Catechesi mistagogiche*, 4,1-9: SC 126, 134-145.

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

10 Per l'approccio dinamico e globale, cf. AMBROGIO, *De sacramentis*, 4,21-29: SC 25bis, 114-119; CIRILLO DI GERUSALEMME, *Catechesi mistagogiche*, 5,1-23: SC 126, 146-175.

11 Il termine grecizzante *neofita* (νεόφυτος) designa il neobattezzato, inteso come una tenera pianticella da poco germogliata alla fede.

12 Cf. AMBROGIO, *De sacramentis*, 4,21-27: SC 25bis, 114-117.

sendo già piene in se stesse quanto a efficacia consacratoria,¹³ rifluggono in pienezza allorché sono comprese nel quadro della supplica congiunta per la trasformazione delle oblate e per la trasformazione dei comunicanti. Per sottolineare vigorosamente l'efficacia operativa delle parole istituzionali, Ambrogio non le isola dal contesto eucologico nel quale sono poste. Insomma, la domanda «Vuoi sapere come...?» conduce alla consacrazione, ma passando attraverso l'*epiclesi*; meglio ancora, passando attraverso la duplice *epiclesi*. In altri termini: la consacrazione è indubbiamente il cuore della preghiera eucaristica; ma, come in ogni organismo, un cuore non esiste da solo. Esso sussiste unicamente in correlazione interattiva con le altre componenti del corpo. Nessun cuore batte per se stesso, ma sempre per l'insieme del corpo.

2.2. La metodologia del secondo millennio: studiare l'Eucaristia «in scuola»

Alla metodologia dei Padri succede in Occidente la metodologia delle «idee chiare e distinte»,¹⁴ anzi di idee sempre più chiare, sempre più distinte, caratterizzata dall'abbandono sistematico del riferimento privilegiato alla *lex orandi*. Il comportamento di Pietro Lombardo († 1160), il «maestro delle Sentenze» e padre della scolastica, è emblematico di questa metodologia tesa a chiarire fino al limite delle risorse logiche il fatto sacramentale. Egli ha ancora grande familiarità con gli scritti di Ambrogio, che spesso cita quasi alla lettera; ma si tratta di una familiarità apparente, che tradisce una incomprensione profonda delle risorse proprie alla metodologia mistagogica. Tutta la sua attenzione è polarizzata sulle parole della consacrazione, considerate per giunta

13 Sull'efficacia assoluta delle parole istituzionali AMBROGIO si è ampiamente soffermato in *De sacramentis* 4,14-20 (SC 25bis, 108-113) e continua a soffermarsi nelle postille alla porzione anaforica che in *De sacramentis* 4,21-28 (SC 25bis, 114-119) è intento a riferire.

14 Pur riconoscendo al padre della filosofia moderna che fu René Descartes († 1650) la paternità dell'espressione, dobbiamo ammettere che la metodologia consistente nel distinguere per chiarire era conosciuta e praticata ben prima di lui. Possiamo dire che, in fatto di teologia trinitaria, i Padri del IV secolo sono cartesiani *ante litteram*, così come lo saranno più tardi i pre-scolastici e gli scolastici in rapporto alla teologia dei sacramenti.

nella forma più breve possibile. Prese singolarmente, le espressioni citate sono ancora di Ambrogio, ma al tempo stesso non lo sono più, poiché il Lombardo le ricomponne liberamente. Così egli scrive:

Perciò Ambrogio [dice]: «[...] La consacrazione, con quali parole avviene? Presta attenzione a quelle che sono le parole: *Prendete e mangiatene tutti: questo è il mio corpo*; e così pure: *Prendete e bevete tutti: questo è il mio sangue*. Attraverso tutte le altre cose che si dicono, si rivolge a Dio la lode, si premette la supplica per il popolo, per i re.¹⁵

Questo isolamento aureo nel quale il nuovo modo di fare teologia – che possiamo idealmente ricondurre a Pietro Lombardo – andava confinando le parole dell'istituzione era destinato ad esercitare un influsso determinante in Occidente. Infatti, con il secondo millennio, la percezione dell'unità della preghiera eucaristica scompare. Il canone è compreso come una serie di preghiere indipendenti che inquadrano la consacrazione. Quali siano il valore e la funzione di tali preghiere, i teologi e i celebranti non lo sanno, né si preoccupano di saperlo. Queste preghiere si dicono per il semplice fatto che figurano nel messale. Ma sul loro significato è calata una fitta nebbia di sistematica noncuranza. Ormai tutta l'attenzione è assorbita dalla preoccupazione di affermare l'efficacia assoluta ed esclusiva delle parole dell'istituzione, con la negazione, implicita e talvolta esplicita, di qualsiasi efficacia consacratoria all'*epiclesi*.

A scanso di equivoci, diciamo subito che la Chiesa non ha mai dubitato dell'efficacia assoluta delle parole della consacrazione.¹⁶ Tuttavia, mentre i Padri della Chiesa sapevano comporre l'efficacia assoluta delle parole della consacrazione con il ruolo parimenti efficace dell'*epiclesi*,¹⁷ di loro propria iniziativa i teologi della scolastica vi hanno aggiunto quella esclusività che i documenti del magistero si sono sempre premurati di evitare.¹⁸

15 PIETRO LOMBARDO, *Sententiæ in IV libris distinctæ* [4,8,4], 2, in *Spicilegium Bonaventurianum* 5, Editiones Collegii S. Bonaventuræ ad Claras Aquas, Grottaferrata ³1981, 282 (= PL 192, 856).

16 Cf. GIUSTINO, *Prima Apologia*, 66,2: SC 507, 306-307.

17 Cf. AMBROGIO, *De sacramentis*, 4,21-27: SC 125bis, 114-117.

18 I manuali di teologia eucaristica segnalano l'esistenza di quattro prese di posizione pontificie contro l'*epiclesi*: di Clemente XI (1716), di Benedetto XIII (1729), di Pio VII

Possiamo riassumere la posizione latina che attraversa l'intero secondo millennio avvalendoci di due teologi del XX secolo, nei quali si riconosce immediatamente il pensiero di Tommaso d'Aquino († 1274), di Roberto Bellarmino († 1621) e di tutti gli scolastici. Il primo autore è Pierre Batiffol († 1929) che, dopo aver ricordato la diatriba tra Latini e Greci sulla forma della consacrazione, scrive:

La Chiesa occidentale era tuttavia unanime nel credere che la materiale pronuncia (*le prononcé*) delle parole dell'istituzione era il momento della consacrazione. Per il solo fatto di non essere stato definito, questo articolo non è meno considerato dai teologi come una *sententia certa* [...]. Poiché le parole dell'istituzione sono per noi teologi la forma che consacra: esse sono necessarie ed esse sono sufficienti per operare la conversione; perciò in buona logica l'epiclesi non aggiunge nulla alla loro virtù, né saprebbe portare a compimento ciò che è già perfetto (*donc en bonne logique l'épiclesse n'ajoute rien à leur vertu, et elle ne saurait achever ce qui est déjà parfait*).¹⁹

Il secondo autore è Maurice de La Taille († 1933), che nella tesi 34 del suo trattato *Mysterium fidei* afferma:

Il sacrificio si compie (*perficitur*) attraverso la sola consacrazione. Ai fini della consacrazione l'epiclesi non possiede nessuna efficacia e non è in alcun modo necessaria (*nulla gaudet efficacia aut necessitate epiclesis*), sebbene sia stata istituita secondo un disegno sapiente e abbia una collocazione appropriata.²⁰

In tal modo l'*epiclesi* finisce col vedersi ridotta a un ruolo puramente decorativo, non essendo altro agli occhi del manualista che

(1822) e di Pio X (1910). Bisogna tuttavia precisare che, nella gerarchia dei documenti pontifici, questi interventi appartengono al genere dei documenti minori, dal momento che figurano in lettere indirizzate a vescovi orientali e dettate dalla preoccupazione pastorale di evitare che qualcuno potesse attribuire efficacia consacratoria anche all'*epiclesi*. Per la significativa testimonianza di Alfonso Salmerón († 1585), che fu teologo a Trento, cf. GIRAUDDO, «*In unum corpus*». *Trattato mistagogico sull'Eucaristia*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2007, 549⁷².

¹⁹ P. BATIFFOL, «Nouvelles études documentaires sur la sainte eucharistie», in *Revue du Clergé Français* 55(1908), 524.

²⁰ M. DE LA TAILLE, *Mysterium fidei. De augustissimo Corporis et Sanguinis Christi sacrificio atque sacramento*, Beauchesne, Parisiis 1931, 432-453.

un'invocazione cerimoniale.²¹ Non è esagerato dire che tutti i manualisti latini sono costretti, loro malgrado, a riconoscerne l'esistenza. Personalmente sarebbero ben lieti, e il loro sforzo sistematico risulterebbe enormemente agevolato, qualora riuscissero con una bacchetta magica a cancellare di colpo tutte le *epiclesi* da tutte le anafore. Purtroppo sanno di non possedere tale strumento. Per questo si industriano a giustificare in qualche modo la presenza di un elemento che, «in buona logica», come diceva Batiffol – ma di quale logica si tratta, diremmo noi! – è del tutto inconsistente.²²

3. Una controversia poco edificante: «pro o contro l'epiclesi»

Tra le questioni classiche che dividono cattolici e ortodossi si menziona abitualmente la controversia sull'*epiclesi*. La teologia cattolica e la teologia ortodossa sono unite quando professano la loro fede nella realtà della presenza eucaristica, ma sono purtroppo divise quando disquisiscono sul momento in cui la presenza si produce. Mentre la tesi cattolica²³ rivendica in maniera assoluta ed esclusiva l'efficacia consacratoria alle parole istituzionali (*Questo è il mio corpo / Questo è il mio sangue*), la tesi ortodossa sembra vincolarla in maniera altrettanto assoluta ed esclusiva alle parole dell'*epiclesi*. È infatti con la loro sistematica oltremodo chiara – di cui, per riguardo a Tommaso e a Bellarmino, ho voluto dare un saggio ricorrendo a due autori recenti – che i Latini del XIV e XV secolo sbarcano in Oriente. Non appena mettono piede a terra, immediatamente attaccano, dicendo: «Voi non avete nessun diritto, dopo le parole della consacrazione che hanno operato la transustanziazione, di supplicare ancora perché la transustanziazione avvenga».

21 M. de La Taille parla di «*cærimoniaria invocatio seu epiclesis*» (M. DE LA TAILLE, *Mysterium fidei*, 453).

22 Mentre la logica intesa da Batiffol, e dall'intera manualistica del secondo millennio, è una logica fisicistica, cioè vincolata ai condizionamenti di spazio e di tempo, quella della *lex orandi* è la logica sacramentale (cf. più oltre le riflessioni che propongo in merito alla formula *superest ut perfectio fiat* di Ambrogio).

23 È intenzionalmente che parlo di opposizione tra «tesi di scuola», in quanto si tratta di diatribe tra teologi. Sulla questione dell'*epiclesi*, né la Chiesa di Roma né le Chiese d'Oriente, a livello di magistero ufficiale, si sono mai pronunciate.

A difendere la Chiesa bizantina dall'accusa di eterodossia si levano Nicola Cabàsilas († 1391 ca.) e Simeone di Tessalonica († 1429). Argomentando sulla base del canone romano, essi passano al contrattacco e mostrano che anche i Latini, a loro insaputa, rivolgono a Dio un'*epiclesi* consacratrice, che Cabàsilas scorge nel *Supplices*, e che Simeone vede nel *Quam oblationem*. Insomma, essi denunciano i teologi della sistematica latina come «innovatori», accusandoli di essersi allontanati dall'equilibrio proprio alla sistematica sacramentale dei Padri.²⁴

Davanti alla determinazione con la quale i rappresentanti dei due campi imbracciano gli scudi e impugnano le spade, il teologo di oggi è costretto a domandarsi: «Sarà possibile un giorno conciliare le due posizioni? Si troverà mai un compromesso, chiedendo alle due parti di abbandonare ognuna la sua propria intransigenza?». Ma la diatriba sull'*epiclesi* non è che la punta di un *iceberg* di incomprensione e di malessere che condiziona ancor oggi la teologia, la spiritualità, la ritualità e la pastorale dell'Eucaristia. Come uscire da tutte queste «ambiguità e diminuzioni»²⁵ che minacciano l'Eucaristia?

4. Il ritorno alla metodologia dei Padri: «Noi crediamo come preghiamo»

Allorché, nella Chiesa del V secolo, ci si domandava se la grazia divina fosse necessaria per fare il primo passo verso la conversione (*initium fidei*) e per progredire in seguito nella virtù, ecco il ragionamento che facevano le parti avverse: «Poiché la nostra regola della fede è differente – gli uni credono in un modo e gli altri in un altro –, prestiamo attenzione alla regola della preghiera, dal momento che preghiamo tutti allo stesso modo. La regola della preghiera (*lex orandi*) ci dirà come e che cosa dobbiamo credere (*lex credendi*)». Se Prospero di

²⁴ Per l'argomentazione serrata che i due Bizantini, appellandosi all'autorità del canone romano a distanza di mezzo secolo l'uno dall'altro, oppongono ai Latini, cf. GIRAUDO, «*In unum corpus*», 545-548.

²⁵ L'espressione è di GIOVANNI PAOLO II: «L'Eucaristia è un dono troppo grande per sopportare ambiguità e diminuzioni» (*Ecclesia de Eucharistia*, n. 10).

Aquitania († 455) argomenta a partire dalla preghiera dei fedeli,²⁶ Pietro il Diacono – che scrive intorno al 520 – ragiona a partire dall'anafora di san Basilio.²⁷

Tale era dunque la metodologia che si praticava al tempo dei Padri per chiarire le questioni controverse. Se essa ha dato ottimi risultati nei diversi settori della teologia, il suo valore si impone in primo luogo nella teologia eucaristica. Infatti, a chi dobbiamo chiedere che cosa l'Eucaristia è se non a quella preghiera con la quale la Chiesa da sempre fa l'Eucaristia? In rapporto all'Eucaristia dobbiamo convenire che le Chiese d'Oriente e d'Occidente la celebrano allo stesso modo, con le stesse preghiere, vale a dire con quelle anafore che un tempo le Chiese, in segno di comunione, si scambiavano mutuamente. Ora, nessuna Chiesa, sia cattolica sia ortodossa, ha mai celebrato l'Eucaristia né con la sola *epiclesi* né con le sole parole del Signore. Pertanto, facendo nostra la metodologia dei Padri, dobbiamo risolverci a trasferire il dibattito teologico dalla «scuola» alla «chiesa», cioè dalla sede profana delle nostre accademie al luogo dove ogni trattazione si riassume nel momento liturgico.

5. Se ci apriamo all'epiclesi, l'epiclesi ci apre alla teologia dell'Eucaristia

Abbiamo visto che, per conoscere il come e il perché dell'Eucaristia, Ambrogio, nel suo approccio definitivo di teologia eucaristica, non procede a partire dalle parole della consacrazione, ma piuttosto dalle

²⁶ Per una lettura dell'assioma patristico «lex orandi statuit legem credendi» nel suo contesto originario cf. GIRAUDO, «*In unum corpus*», 22-27.

²⁷ «Così pure il beato Basilio, vescovo di Cesarea, nell'orazione del santo altare [cioè nell'anafora], che quasi tutto l'Oriente utilizza, dice: "Da', Signore, forza e soccorso: rendi buoni i cattivi, conserva i buoni nella bontà, poiché tu puoi tutto, e nessuno può opporsi a te; quando vuoi, tu salvi, e nessuno resiste alla tua volontà". Ecco come, con poche parole e senza digressioni il grande Dottore pose fine un tempo a questa controversia, dimostrando per mezzo di questa preghiera che i cattivi sono resi buoni, non già da loro stessi, ma da Dio, e che, se perseverano nella bontà stessa, non lo fanno grazie alle loro forze, ma attraverso il soccorso della grazia divina» (PIETRO DIACONO, *Epistula 16, seu Liber Petri diaconi et aliorum qui in causa fidei a Græcis in Oriente Romam missi fuerunt «De incarnatione et gratia»*, c. 8: PL 62, 90c [= PL 65, 449cd]).

due *epiclesi*, che nella struttura del canone romano inquadrano il *racconto istituzionale* con la sua *anamnesi*. Noi abbiamo grande interesse a fare altrettanto. Se vogliamo progredire nella comprensione dell'Eucaristia agli inizi di questo terzo millennio, dobbiamo dunque familiarizzarci con l'*epiclesi*, vera chiave di lettura di ogni preghiera liturgica, e in particolare della preghiera eucaristica. È infatti l'*epiclesi* che si apre sul racconto, e dunque sull'efficacia delle parole istituzionali. Se invece continuiamo a riservare alle parole della consacrazione un'attenzione esclusiva e statica, in seguito ai condizionamenti che la sistematica del secondo millennio ci ha imposto, noi resteremo inesorabilmente chiusi su quelle parole, senza mai aprirci alla domanda intensa che determina le nostre Eucaristie.

5.1. *L'epiclesi apre alla funzione dinamica del racconto istituzionale*

La considerazione delle forme dipendenti dalla tipologia dell'alleanza veterotestamentaria ci fa scoprire l'articolazione della preghiera liturgica in due pannelli reciprocamente speculari che, stando alla terminologia di Giustino, sono l'azione di grazie e la supplica.²⁸ Sulla base di questa struttura fondamentale bipartita,²⁹ parliamo di una dinamica orazionale semplice, cioè basilare, comune a tutti i formulari liturgici.

Spesso poi la dinamica semplice si arricchisce ulteriormente, per il fatto che il formulario, allo scopo preciso di meglio fondare la domanda, accoglie un testo scritturistico di promessa che interviene a modo di *embolismo*, ovvero di innesto letterario-teologico. La nozione di *embolismo*,

²⁸ Cf. GIUSTINO, *Prima Apologia*, 65,3; 67,5: SC 507, 302-305.308-311. Ogni volta che parla dell'anafora, Giustino menziona in primo luogo la «supplica (εὐχή)» e quindi l'«azione di grazie (εὐχαριστία)». Questo procedimento stilistico caro all'Autore, denominato *hýsteron-próteron*, ci obbliga però a ristabilire l'effettiva sequenza logica.

²⁹ In alternativa alla tesi con cui sostengo la fondamentale struttura bipartita di ogni preghiera liturgica, e pertanto dell'anafora, Enrico Mazza (*Le odierne preghiere eucaristiche, 1: Struttura, teologia, fonti*, 2 voll., EDB, Bologna ²1991, 30-31; *L'anafora eucaristica. Studi sulle origini*, Edizioni Liturgiche, Roma 1992, 12-13) propone per l'anafora una divisione tripartita, in ossequio alle «tre strofe» della *Birkat hammāzôn*. Per un raffronto delle due tesi cf. GIRAUDO, *Preghiere eucaristiche*, 177-196 (Excursus 1: «Struttura bipartita o struttura tripartita?»).

compresa come denominazione tecnica di figura letteraria, si chiarisce a partire dal greco ἔμβολον, che designa appunto l'innesto dell'albero.³⁰

Mentre nella preghiera veterotestamentaria e giudaica l'adozione della dinamica embolistica non era vincolante, invece nel caso specifico della preghiera eucaristica essa assume un'importanza e un significato tali da imporsi ad ogni formulario, siccome il *racconto istituzionale* appare come il luogo teologico scritturistico per eccellenza della domanda eucaristica. Inoltre, in forza della sua ubicazione stessa all'interno del formulario, esso perviene a riunire in due gruppi nettamente distinti tutte le varie tradizioni anaforiche. Infatti è proprio in rapporto ad essa che si vanno cristallizzando due particolari tipi di dinamica anaforica, dei quali l'uno colloca il blocco *racconto-anamnesi* al termine della sezione anamnetico-celebrativa, mentre l'altro lo coinvolge nel movimento della sezione epicletica. Pertanto, facendo ricorso a due brachi-

30 Nel linguaggio ordinario dei liturgisti il termine *embolismo* designa abitualmente una preghiera che ne amplifica un'altra (ad es. il «Libera nos» del *Pater noster*), oppure che la specifica in funzione di una determinata circostanza (ad es. l'intercessione anaforica propria ad alcune celebrazioni). Il primo ad aver riferito il termine *embolismo* al *racconto istituzionale* è stato Louis Ligier. Tuttavia Ligier non si allontanava dall'accezione comune, poiché con tale denominazione intendeva le addizioni proprie che la liturgia giudaica prevede per la forma festiva di alcune benedizioni. Nel caso della *Birkat hammāzōn* pasquale, l'addizione – o «embolismo» nella terminologia di Ligier – è rappresentata dalla preghiera «Dio nostro e Dio dei nostri padri, salga e venga, ecc.» (cf. GIRAUDO, «*In unum corpus*», 130-131, lin. 39-55), che prende posto nella 3^a benedizione. Pertanto l'applicazione del termine embolismo al *racconto istituzionale* è dovuta al fatto che Ligier ne ipotizza l'inserimento in analogia con l'inserzione dell'addizione propria alla *Birkat hammāzōn* pasquale. Pur riconoscendo di avere ereditato questa terminologia nel suo diretto riferimento al *racconto istituzionale* dagli scritti di Ligier – di cui sono stato assiduo lettore –, devo tuttavia precisare che essa è stata da me recepita in un'accezione diversa e del tutto nuova. Nell'elaborazione della mia tesi dottorale l'ho infatti adottata per designare, a modo di *denominazione tecnica di figura letteraria*, la formale citazione in stile diretto del *luogo teologico scritturistico* dell'evento che si celebra. Solo successivamente, stimolato da esigenze di chiarificazione didattica (tra l'altro, per evitare l'incidenza negativa che potrebbe venire da un derivato della stessa radice e proprio al linguaggio medico), mi sono preoccupato di precisarne il significato alla luce dell'etimologia del verbo ἐμβάλλειν, e in particolare del sostantivo ἔμβολον, che dice – con accezione inequivocabilmente positiva – *l'innesto dell'albero*. Si avverte in tal modo l'interazione feconda dell'innesto che, mentre riceve la vita dall'albero, provvede l'albero di una vita nuova.

logie, indico come *anafore anamnetiche*³¹ le anafore che presentano l'embolismo istituzionale nell'azione di grazie (o sezione anamnetico-celebrativa), e come *anafore epicletiche*³² quelle che collocano l'embolismo istituzionale nella supplica (o sezione epicletica). Ora, la dinamica embolistica, ovvero la comprensione del *racconto istituzionale* come in-nesso letterario-teologico all'interno di un preesistente formulario, proietta una nuova luce sulla genesi della preghiera eucaristica. Formulando la questione a modo di dilemma, ci possiamo domandare: «Chi è apparso prima, il *racconto istituzionale* o il formulario anaforico?».

Di fronte a tale interrogativo gli studiosi di un passato ancora non del tutto trascorso hanno risposto prospettando la genesi della preghiera eucaristica in maniera statica, ossia dando per scontata l'originaria preesistenza del *racconto istituzionale*, intorno al quale si sarebbero giustapposti per successive sedimentazioni a modo di cornice i vari elementi eucologici.³³ La comprensione disarticolata e agglomerata che i liturgisti del secondo millennio si sono fatti del canone romano illustra a pennello questa concezione statica della genesi anaforica.

Oggi invece l'attenzione alla storia delle forme³⁴ e in particolare alla vitalità letterario-teologica della preghiera liturgica ci obbliga a operare per una concezione dinamica della genesi della preghiera eucaristica, ossia ad affermare l'assoluta preesistenza del formulario orazionale. Quest'ultimo, avvalendosi della possibilità prevista dalla forma letteraria di inserire un testo scritturistico allo scopo di accreditare al mas-

31 Sono a dinamica anamnetica le anafore antiochene o siro-occidentali e, perlomeno tendenzialmente, le anafore ispaniche, gallicane e ambrosiane. Per l'articolazione degli elementi di questa struttura assai lineare, e di facile comprensione, cf. GIRAUDO, «*In unum corpus*», 267.

32 Sono invece a dinamica epicletica le anafore caldee, le anafore alessandrine e il canone romano (con le nuove preghiere eucaristiche modellate su di esso). Per l'articolazione differenziata degli elementi anaforici in queste strutture complesse, cf. GIRAUDO, «*In unum corpus*», 351.

33 Si veda, ad esempio, la tesi di Jean-Michel Hanssens che ho esposto nel mio trattato «*In unum corpus*», 246-248.

34 Cf. C. GIRAUDO, *La struttura letteraria della preghiera eucaristica. Saggio sulla genesi letteraria di una forma (tôdâ veterotestamentaria, b'erākâ giudaica, anafora cristiana)*, Biblical Institute Press, Roma 1981.

simo grado la domanda fondamentale o *epiclesi*, accolse assai presto – a modo di embolismo o innesto letterario – il *racconto istituzionale*.³⁵

Inoltre, la comprensione del *racconto istituzionale* come innesto letterario-teologico all'interno del formulario illumina di una luce nuova la funzione del *racconto istituzionale*. Il fatto che le parole del Signore pronunziate dal sacerdote si inquadrano in un racconto, cioè in una narrazione, mostra che queste parole non sono rivolte né al pane né al vino – d'altronde incapaci di intendere –, e neppure ai fedeli. L'assemblea dei fedeli è in questo momento bocca che parla attraverso la bocca ministeriale del sacerdote.³⁶ Ne consegue che il vero destinatario del *racconto istituzionale*, come del resto di tutta l'anafora, è Dio Padre. È infatti a lui che l'assemblea celebrante³⁷ racconta e proclama tutte le «meraviglie (*mirabilia*)» della storia salvifica, che culmina e si riassume nell'istituzione del corpo sacramentale, seguita dal comando che legittima e fonda la celebrazione delle nostre Messe, vale a dire l'ordine di *anamnesi*: «Fate questo [segno del pane e del vino] in memoriale di me [morto e risorto]».

35 L'attenzione da me prestata alla nozione intermedia di *quasi-embolismo* e ai progressivi sviluppi del *racconto istituzionale*, che cogliamo per così dire in germe nell'anafora di Addai e Mari e che va progressivamente prendendo forma in un ampio gruppo di anafore siriane «anomale», apporta contributi significativi a favore della genesi dinamica della preghiera eucaristica (cf. C. GIRAUDO, *La genesi anaforica del racconto istituzionale alla luce dell'anafora di Addai e Mari: tra storia delle forme e liturgia comparata*, in Id. [ed.], *The Anaphoral Genesis of the Institution Narrative in Light of the Anaphora of Addai and Mari*, Acts of International Liturgy Congress [Rome 25-26 October 2011], Edizioni Orientalia Christiana – Valore Italiano | Lilamé, Roma 2013, 425-454).

36 TEODORO DI MOPSUESTIA afferma che «il sacerdote è in questo momento la lingua comune della Chiesa» (*Seconda omelia sulla Messa*, 5, in R. TONNEAU – R. DEVREESSE (edd.), *Les homélies catéchétiques de Théodore de Mopsueste* (Studi e Testi 145), Biblioteca apostolica vaticana, Città del Vaticano 1949, 540-541).

37 La CONGREGAZIONE PER IL CULTO DIVINO ci ricorda, ai nn. 36 e 42 dell'istruzione *Redemptionis Sacramentum* del 25 marzo 2004, la necessità di «evitare ogni ambiguità in materia», riconoscendo pertanto la differenza essenziale, e non solo di grado, tra sacerdozio comune dei fedeli e sacerdozio ministeriale. Con questa dovuta precauzione, siamo autorizzati dalla *lex orandi*, che formula sempre le sue preghiere al plurale, a parlare di «assemblea celebrante», vale a dire di assemblea che «celebra» o «con-celebra» con il sacerdote l'Eucaristia. Continuare a presentare i fedeli come coloro che sarebbero chiamati ad «ascoltare la Messa», ad «assistere alla Messa», o anche a «partecipare alla Messa», lede gravemente il loro ruolo (cf. GIRAUDO, «*In unum corpus*», 424.575-582.584).

5.2. *L'epiclesi ci apre alla comprensione dell'istante della transustanziazione come «tempo sacramentale»*

Siccome già abbiamo parlato di Ambrogio, voglio riportare una luminosa espressione ambrosiana che concorre a risolvere la controversia sull'epiclesi. Nella mistagogia del terzo giorno, venendo a parlare della crismazione, egli afferma:

Segue il sigillo spirituale [...], poiché, dopo il fonte, resta da portare a pienezza [quanto già è pienamente compiuto] (*superest ut perfectio fiat*) [...].³⁸

Il ragionamento del mistagogo si muove sul piano della dinamica sacramentale, dove i parametri fisici non hanno nulla da dire. Mentre nell'ambito delle realtà fisiche – quelle che Aristotele chiama τὰ φυσικά – cioè realtà commensurabili in termini di quantità, di qualità, di tempo e di spazio, niente si può aggiungere a ciò che è pieno e perfetto, come del resto sarebbe assurdo prospettare l'avvento di ciò che già è avvenuto, invece sul piano della realtà sacramentale – quella cioè che, mutuando il linguaggio aristotelico, possiamo designare come μετὰ τὰ φυσικά [realtà al di là di quelle fisiche] – le cose stanno diversamente.

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

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

38 AMBROGIO, *De sacramentis* 3,8: SC 25bis, 96-97. Per maggiori dettagli sull'interesse che rappresenta l'applicazione alla teologia eucaristica di questa formula ambrosiana, cf. GIRAUDDO, «*In unum corpus*», 550-561.

manda sopra questi pani e sopra questi calici lo Spirito tuo santo, perché li santifichi e *li porti a pienezza* (ἵνα τελειώσῃ) quale Dio onnipotente, e faccia del pane il corpo, e del calice il sangue della nuova alleanza dello stesso Signore e Dio e salvatore e sommo re nostro Gesù Cristo.³⁹

Questo formulario della *lex orandi* ci autorizza a prospettare il mutuo rapporto tra le parole della consacrazione e l'*epiclesi* consacratrice alla luce della formula ambrosiana *superest ut perfectio fiat*.

Che cosa il magistero della *lex orandi* dirà dunque ai Latini e ai Bizantini, ovvero ai rappresentanti, rispettivamente, della Chiesa d'Occidente e di tutte le Chiese d'Oriente? Sono convinto che la *lex orandi* anaforica rivolga, tanto all'una come all'altra parte, un forte rimprovero. Me lo immagino simile a quello che un giorno Gesù rivolse a quei Sadducei che, a partire dalla storia della donna successivamente data in moglie a sette fratelli, pretendevano argomentare contro la risurrezione dai morti. In sostanza, così disse loro Gesù: «Voi Sadducei siete in grande errore (cf. Mc 12,27: πολὺ πλανᾶσθε), perché pretendete di applicare al mondo futuro i parametri fisicistici del mondo presente».

Analogamente, in rapporto alla nostra questione, il magistero della *lex orandi* potrebbe esprimersi più o meno in questi termini: «Cari Latini e cari Bizantini, voi siete in grande errore (πολὺ πλανᾶσθε), perché pretendete di stabilire il momento della trasformazione eucaristica in base alla nozione di tempo fisico. Per di più, sbagliate entrambi allo stesso modo. Voi Latini, la fate dipendere esclusivamente dal momento cronometrico in cui vengono pronunciate le parole della consacrazione; voi Bizantini, volete farla dipendere esclusivamente dal momento cronometrico in cui si pronuncia l'*epiclesi* consacratrice. Inoltre, quando voi Latini pensate all'efficacia delle parole della consacrazione, vi contentate e vi compiaccete della formula breve (*Hoc est corpus meum / Hic est calix sanguinis mei*), trascurando – perlomeno nella vostra mente – tutto ciò che viene dopo (... *quod pro vobis tradetur / ... qui pro vobis effundetur*...). Voi Bizantini invece, allorché parlate di *epiclesi*, la identificate con l'*epiclesi sulle oblate*, come se quella potesse sussistere da sola; così facendo, disattendete l'insegnamento delle vostre anafore di san Giovanni Crisostomo e di san Basilio, le quali congiungono strettamente l'*epiclesi sulle oblate* e l'*epiclesi sui comunicanti* attraverso uno

39 Cf. GIRAUDO, «*In unum corpus*», 375.381.551-552.

stupendo chiasma teologico.⁴⁰ Insomma, dall'una come dall'altra parte, voi dimenticate che l'istante in cui avviene la *transustanziazione/μεταβολή* non è quello del vostro cronometro, bensì è l'istante di Dio. Ora questo istante, essendo di natura sua al di là delle cose fisiche (μετὰ τὰ φυσικά), ammette due momenti forti, entrambi da considerare come assoluti quasi fossero autonomi».

Il *racconto istituzionale*, che si prolunga nell'*anamnesi* ad esso inseparabilmente congiunta, e l'*epiclesi per la trasformazione delle oblate*, che si prolunga nell'*epiclesi per la trasformazione dei comunicanti*, costituiscono i *due centri dinamici* della preghiera eucaristica. Il magistero autorevole della *lex orandi* ci invita a riconoscerli entrambi come provvisti di efficacia consacratoria assoluta. Riferita alle parole della consacrazione e all'*epiclesi* consacratoria, la nozione di efficacia consacratoria assoluta non sopporta né conflittualità né esclusivismi.

Ispirandoci pertanto alla precitata formula ambrosiana *superest ut perfectio fiat*, diciamo che tra le parole della consacrazione e l'*epiclesi* consacratoria corre un rapporto di reciprocità perfetta, giacché i due elementi sono l'uno la *perfectio* (τελείωσις) dell'altro.

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

Se invece ci riferiamo alle anafore romane che comportano l'*epiclesi antecedente*, diremo che la loro *epiclesi* si apre naturalmente sul racconto. Infatti la voce autorevole della Chiesa, rappresentata in misura eminente dal presbitero, dopo essersi impegnata a chiedere l'intervento divino su questo pane e su questo calice perché diventino il corpo e il sangue del Signore, procede immediatamente alla proclamazione di quelle parole che operano la transustanziazione/μεταβολή. Anche qui diremo che, dopo l'*epiclesi antecedente*, resta da portare a com-

40 Sul chiasma epicletico mi soffermerò tra breve.

pimento ciò per cui già è stata impegnata la potenza divina. Parafrasando e rileggendo l'*epiclesi* romana *Quam oblationem* in chiave pneumatologica, potremmo dire: «... manda il tuo Spirito su questa offerta perché la porti a pienezza, cosicché diventi per noi (*nobis*) quel corpo del quale, nel consegnarlo a noi la vigilia della sua passione, il Signore ebbe a dire: *quod pro vobis tradetur*». Ancora una volta: il *nobis* dell'*epiclesi* non può esimersi da quell'ulteriore accredito teologico che è il *pro vobis* delle parole istituzionali.

Nell'uno e nell'altro caso non dobbiamo dimenticare che nell'anafora la modalità della supplica prevale. È infatti essa a riferire a sé, sia l'azione di grazie globalmente intesa, sia soprattutto quanto nel *racconto istituzionale*, culmine dell'azione di grazie, si configura come dichiarazione efficiente. Il fatto che in tutte le anafore della grande tradizione, con l'eccezione unica del canone romano,⁴¹ l'*epiclesi per la trasformazione delle oblate* sussegua al *racconto istituzionale*, non dovrà essere riguardato con l'occhio miope di chi, a livello di efficacia realistico-sacramentale, teme l'insorgere di un conflitto di competenza tra il *racconto istituzionale* e l'*epiclesi*. L'autorevolezza dei formulari anaforici lo rassicura. Essi infatti, attraverso la loro visione globale e precisa, sanno affermare l'efficacia assoluta e totale delle parole istituzionali che operano la transustanziazione/μεταβολή, pur lasciando spazio alla domanda impellente a Dio Padre, perché attraverso l'invio dello Spirito Santo porti a pienezza la transustanziazione/μεταβολή; e viceversa: riescono a sottolineare tutta l'importanza dell'*epiclesi* sulle oblate, senza sminuire minimamente l'efficacia delle parole istituzionali.

Se storicamente i teologi della Chiesa latina sono stati i primi ad attaccare, dobbiamo oggi riconoscere che la Chiesa d'Occidente sta dando prova di una discreta docilità al magistero della *lex orandi*. L'attenzione crescente che, nella formulazione delle nuove preghiere eucaristiche romane, la Chiesa di Roma è tornata a prestare all'*epiclesi* pneumatologica dimostra che finalmente anch'essa sta riapprendendo a respirare con i due polmoni, in sintonia con quella percezione ricca e globale del mistero, di cui le Chiese d'Oriente vanno giustamente fiere.

⁴¹ Per una comparazione sinottica delle quattro strutture anaforiche cf. GIRAUDO, «*In unum corpus*», 265.

5.3. L'epiclesi ci apre alla dimensione trinitaria e pneumatologica dell'Eucaristia

La liturgia ci insegna che, durante la Messa, il termine della nostra tensione relazionale è la persona di Dio Padre, verso cui sale la preghiera eucaristica. Da ciò consegue che, durante la preghiera eucaristica, la presenza reale di Cristo non è ancora il termine diretto e immediato della nostra attenzione. Anche se diciamo che le parole della consacrazione sono pronunciate dal sacerdote *in persona Christi*, non è, in questo momento, il Cristo in persona che le dice all'assemblea dei fedeli come fece nel Cenacolo la vigilia della sua passione. È piuttosto il sacerdote che, «parlando in nome della Chiesa che prega con le parole di Cristo (*loquens in persona Ecclesiae orantis sermone Christi*)»,⁴² proclama e rimemora a Dio Padre il luogo teologico scritturistico del «corpo sacramentale» al fine di accreditare al massimo grado la domanda per la nostra trasformazione escatologica nel «corpo ecclesiale».

Dovremmo dunque liberare le nostre Messe da una comprensione ancora troppo «gesuistica», cioè troppo devozionale, individuale, statica, polarizzata in una maniera quasi fisica sulla persona di Gesù, come se il Padre e lo Spirito Santo fossero fuori gioco o non avessero nulla da dire. Ancora troppo spesso la Messa è presentata come il mezzo destinato a produrre la presenza reale sui nostri altari, ciò che è assolutamente vero, ma incompleto. Non bisogna dimenticare che la presenza reale non ci è stata data dal Signore perché la contempliamo e l'adoriamo. Essa ci è stata donata, in primo luogo – come afferma il concilio di Trento – «perché la mangiamo (*ut sumatur*)»,⁴³ affinché al ritmo delle nostre comunioni al «corpo sacramentale» diventiamo sempre più «corpo ecclesiale». I pii esercizi della pietà eucaristica – quali le adorazioni, le esposizioni, le processioni, le benedizioni eucaristiche – vengono dopo. È vero che tutti questi riti sono nati intorno a una comprensione statica della consacrazione. Pur prendendo atto di questa loro de-

⁴² Per un superamento dei limiti derivanti da un impiego forzato della formula «In persona Christi», cf. C. GIRAUDO, «"In persona Christi", "In persona Ecclesiae". Formule eucaristiche alla luce della "lex orandi"», in *Rassegna di Teologia* 51(2010), 181-195.

⁴³ H. DENZINGER – A. SCHÖNMETZER (edd.), *Enchiridion Symbolorum, Definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Herder, Barcinone ³⁵1973, n. 1643.

bolezza storica, dobbiamo riconoscere che, se li collochiamo al loro giusto posto, cioè fuori della Messa, essi sono destinati a svolgere un ruolo di primaria importanza per la crescita della nostra fede nei confronti del mistero della presenza reale; meglio ancora, come diceva Giovanni Paolo II, per accrescere il nostro «stupore eucaristico».⁴⁴

Riscoprendo la dimensione trinitaria dell'Eucaristia, ne riscopriremo anche la dimensione pneumatologica, poiché l'*epiclesi* della quasi totalità delle anafore evoca l'azione santificante dello Spirito Santo. Anche se l'*epiclesi* del canone romano, a causa della sua elevata antichità, non è pneumatologica, tanto che talvolta si dice che lo Spirito Santo è il grande assente del canone romano, bisogna riconoscere che si tratta di un'assenza puramente apparente, dal momento che egli è ben presente, in quanto è all'opera. I pre-scolastici – in particolare Pascasio Radberto († 859) e Floro di Lione († 860) – riuscivano ancora a leggere in maniera brillante l'azione santificatrice dello Spirito Santo allorché spiegavano il canone romano.⁴⁵

5.4. L'*epiclesi* ci apre alla dimensione ecclesiale dell'Eucaristia

È noto che nelle preghiere eucaristiche romane le parole del *racconto istituzionale* e l'*anamnesi* sono incorniciate dalle due *epiclesi*. Mentre l'*epiclesi sulle oblate* chiede a Dio Padre di mandare lo Spirito Santo, perché trasformi il pane e il vino nel corpo e nel sangue del Signore, l'*epiclesi sui comunicanti* chiede, per chi si appresta a fare la comunione, la trasformazione in un solo corpo. Le due richieste non sono indipendenti, ma formano di fatto un'unica supplica.

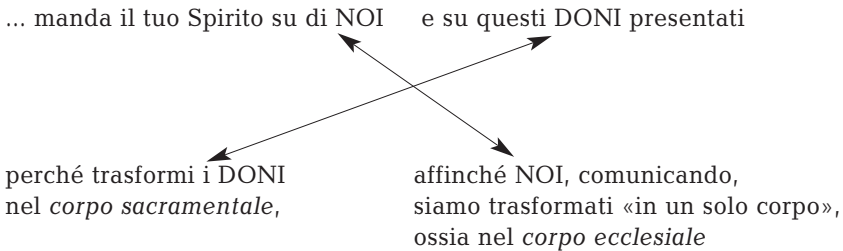
Questa percezione unitaria delle due componenti epicletiche è resa più agevole nelle liturgie orientali. Infatti in tutte le anafore orientali l'*epiclesi sulle oblate* si colloca dopo il *racconto istituzionale* e l'*anamnesi*, immediatamente prima dell'*epiclesi sui comunicanti*. Ne risulta una domanda formulata press'a poco così:

⁴⁴ Il termine latino «stupor» ricorre tre volte nella lettera enciclica *Ecclesia de Eucharistia*: due volte al n. 5 e una volta al n. 6.

⁴⁵ Per i testi di Radberto e di Floro di Lione cf. C. GIRAUDO, «Il sudore del volto di Dio. La riscoperta dello Spirito Santo a partire dalla preghiera eucaristica», in S. TANZARELLA (ed.), *La personalità dello Spirito Santo. In dialogo con Bernard Sesboüé*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1998, 166-173.

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

In tale configurazione le due *epiclesi* sono saldamente congiunte, pur rimanendo singolarmente individuabili, nel senso che prima si ha l'*epiclesi sulle oblate* e quindi l'*epiclesi sui comunicanti*. In alcune anafore orientali poi – in particolare nelle anafore di san Giacomo, di san Basilio e di san Giovanni Crisostomo – le due *epiclesi* sono addirittura incrociate, cosicché sul piano letterario-teologico risultano del tutto inseparabili. Schematizzando tale formulazione, otteniamo un eloquente *chiasma letterario-teologico*:



I meriti di questa configurazione chiasmica sono tanti. Anzitutto essa riassume il coinvolgimento operativo delle Persone divine. Termine del discorso orazionale è Dio Padre: è lui che la comunità radunata loda e confessa; è a lui che rende grazie per la creazione e per l'opera della redenzione; è lui che supplica perché mandi il suo Spirito su di noi, affinché comunicando al «corpo sacramentale di Cristo» veniamo trasformati nel «corpo mistico di Cristo». In tal modo è già enunciato il ruolo specifico dello Spirito Santo. Nell'azione eucaristica tutto si opera attraverso lo Spirito di Dio. È infatti lo Spirito che, per così dire, si rimbecca le maniche, allo scopo di garantire a Dio Padre e alla Chiesa in preghiera il fine che di comune accordo l'uno e l'altra si sono prefissi, cioè l'*interazione dinamica dei due corpi di Cristo*, denominati indifferentemente dalla tradizione *corpus Christi* e *corpus mysticum*,⁴⁶ cosic-

⁴⁶ In uno studio divenuto ormai classico Henri de Lubac ci ricorda che «nel pensiero di tutta l'antichità cristiana Eucaristia e Chiesa sono legate», e che in Agostino, come del resto presso gli scrittori latini dei secoli VII, VIII e IX «l'Eucaristia è riferita alla Chiesa

ché – in contesto di studio – siamo autorizzati a riferire all'uno come all'altro le successive specificazioni «quod est Ecclesia» e «quod est Sacramentum»).⁴⁷

Il migliore commento alla configurazione chiastica della duplice *epiclesi*, e pertanto all'azione congiunta dello Spirito Santo sul corpo sacramentale e sul corpo ecclesiale, con il conseguente riferimento dinamico del primo al secondo, lo dobbiamo a Tommaso Netter da Walden († 1430), il quale con una felice intuizione ci consente di formulare l'*epiclesi sui comunicanti* tramite la nozione che soggiace immediatamente all'*epiclesi sulle oblate* e al *racconto istituzionale*. Attraverso un impiego analogico della nozione di «transustanziazione», questo teologo medioevale così definisce la Chiesa:

La Chiesa è il corpo mistico di Cristo, nel quale, attraverso la ricezione del battesimo e della santa Eucaristia, i singoli cristiani sono transustanziati (*transsubstantiantur*).⁴⁸

come la causa all'effetto, come il mezzo al fine e come il segno alla realtà. Ora, questo passaggio dal *sacramentum* alla *virtus sacramenti*, ovvero dalla *species visibilis* alla *res ipsa*, avviene in essi con uno slancio così rapido, e l'accento è messo a tal punto sulla Chiesa che, quando in una trattazione sul mistero eucaristico, si incontra da sola l'espressione *corpo di Cristo*, spesso non è l'Eucaristia, ma la Chiesa che l'espressione designa» (H. DE LUBAC, *Corpus mysticum. L'Eucharistie et l'Église au Moyen Âge*, Aubier, Paris 1949, 23). Infatti Eucaristia e Chiesa sono i due corpi di Cristo, che perdurano nel tempo della pentecoste. Di essi, l'uno (l'Eucaristia) viene designato abitualmente nel primo millennio come *corpus mysticum* o «corpus per mysterium», nel senso di «corpo secondo il modo di essere del sacramento», in contrapposizione al corpo storico nato da Maria Vergine. L'altro (la Chiesa) è designato, sempre nel primo millennio, come *corpus Christi*. Sappiamo poi che per un complesso di vicende storico-dogmatiche, che hanno travagliato la fine del primo millennio e l'inizio del secondo, tutta l'attenzione dei teologi occidentali fu polarizzata sulla preoccupazione di affermare l'identità tra il corpo sacramentale e il corpo storico. Ciò portò rapidamente all'abbandono dell'espressione *corpus mysticum* nei confronti del sacramento, percepita come troppo labile e poco realistica. La conseguenza fu che l'impiego delle due espressioni tradizionali conobbe un'inversione curiosa, poiché *corpus Christi* venne riferito all'Eucaristia – in parallelo con «corpus Domini, corpus reale, verum corpus» –, mentre *corpus mysticum* passò a designare la Chiesa.

47 Come oggi siamo soliti dire «corpus Christi quod est Sacramentum» e «corpus mysticum quod est Ecclesia», così – per sintonizzarci con la terminologia del primo millennio – possiamo anche invertire le relative specificazioni e dire «corpus Christi quod est Ecclesia» e «corpus mysticum quod est Sacramentum».

48 Per questo testo, segnalato da DE LUBAC (*Corpus mysticum*, 98⁵²), e per le ricchezze teologiche legate alla sua felice formulazione, cf. GIRAUDDO, «*In unum corpus*», 322-324.537³⁷.552⁸⁰.

Qui l'espressione «sono transustanziati» sta a significare che la comunione sacramentale – si noti bene: solo la comunione sacramentale, non la comunione spirituale! – fa passare i cristiani da *sostanza di divisione*, quale essi erano prima di entrare in chiesa, a *sostanza di Chiesa*, cioè di popolo radunato, quale sono divenuti allorché escono di chiesa. Si tratta di una vera «transustanziazione», di un effettivo cambiamento di sostanza, che si produce a livello di un'escatologia *già* avvenuta e *non ancora* pienamente compiuta, la quale si costruisce e si ricostruisce da una domenica all'altra, da un giorno all'altro, al ritmo delle nostre Eucaristie.

La configurazione chiastica precisa che tutta l'azione eucaristica converge di fatto sulla Chiesa.⁴⁹ In certo senso possiamo dire che propriamente non è il «corpo sacramentale» il termine ultimo della celebrazione eucaristica; il termine ultimo e il fine proprio dell'azione eucaristica è il «corpo ecclesiale», vale a dire l'edificazione della Chiesa, precisamente ad opera della comunione nostra al «corpo sacramentale».

Le due *epiclesi* sono dunque inseparabili. Se poi vogliamo distinguerle logicamente, dobbiamo riconoscere che la più importante, quella alla quale l'altra è ordinata, resta la domanda per la nostra trasformazione nel corpo ecclesiale. Ora, per accreditarsi al massimo delle sue possibilità, tale domanda – o, se preferiamo, la duplice *epiclesi* incrociata – 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 sempre collegato alla successiva *anamnesi*, e in alcune preghiere eucaristiche avvolto da essa.⁵⁰ Diciamo pertanto che il blocco *racconto-anamnesi* interviene per conferire alla duplice *epiclesi* il massimo credito giuridico di cui essa è capace.

49 Si pensi, ad esempio, a san Tommaso d'Aquino, il quale nella questione concernente l'uso dell'Eucaristia scrive: «[...] l'effetto [ultimo] del sacramento [cioè la *res tantum*] è il corpo mistico di Cristo, ossia la società dei santi» (TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiæ* 3,80,4; cf. 3,73,6). Si pensi inoltre all'assioma «L'Eucaristia fa la Chiesa», che ci è divenuto familiare in seguito alle accurate analisi di Henri de Lubac.

50 È in particolare l'anafora di Serapione a presentarci il *racconto istituzionale* interamente avvolto dall'*anamnesi* (cf. GIRAUDO, «*In unum corpus*», 361.366-369).

5.5. *L'epiclesi ci apre alla dimensione etica e sociale dell'Eucaristia*

La domanda fondamentale della preghiera eucaristica, ben rappresentata dall'*epiclesi* sui comunicanti, dopo aver assicurato alla comunità radunata la «transustanziazione» di tutti e dei singoli «in un solo corpo», si prolunga e si precisa nelle successive intercessioni, a beneficio di quelle porzioni di Chiesa che non sono fisicamente presenti: la Chiesa universale e gerarchica, la Chiesa nel mondo, la Chiesa dei Santi e la Chiesa dei Defunti.

Esemplare, sotto il profilo dell'impegno etico, è l'anafora alessandrina di san Basilio che, nell'*intercessione per la Chiesa nel mondo*, chiede a Dio di darci tutto il necessario perché lo possiamo condividere con gli altri. Leggiamo:

Ricordati, Signore, anche della salvezza di questa nostra città, e di coloro che nella fede di Dio abitano in essa. Ricordati, Signore, del clima e dei frutti della terra. Ricordati, Signore, delle piogge e delle sementi della terra. Ricordati, 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 [...]. Governa la nostra vita: benedici la corona dell'anno [cioè i raccolti] con la tua benevolenza, a causa dei poveri del tuo popolo, a causa della vedova e dell'orfano, a causa del forestiero di passaggio e del forestiero residente, a causa di noi tutti che speriamo in te e invociamo il tuo santo Nome: poiché gli occhi di tutti in te sperano, e tu dà loro il nutrimento al tempo dovuto [...]. 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.⁵¹

Oggi, con la crisi lavorativa e finanziaria che mette a dura prova anche quelle che un tempo potevano considerarsi le società del benessere, non abbiamo difficoltà ad associarci ai fedeli della Chiesa di Alessandria che in ogni Eucaristia ripetevano: «Ricordati di quanti fra noi soffrono la fame!». Che dire poi della richiesta a Dio di ricordarsi della «crescita misurata delle acque dei fiumi»? Questa supplica non sembra

51 Cf. GIRAUDO, «*In unum corpus*», 315.325-327.

forse scritta per noi che, grazie a uno sfruttamento inconsulto del territorio,⁵² ad ogni scroscio di pioggia rischiamo le inondazioni?

Ma il tenore di questa richiesta è significativo soprattutto perché essa non è finalizzata tanto a soddisfare i bisogni materiali di chi prega, ma piuttosto ad assicurare sostentamento ai poveri, agli orfani e alle vedove, ai forestieri residenti, nonché ai forestieri di passaggio. Insomma, si chiede a Dio di fare la sua parte, di benedire cioè i raccolti, affinché chi è meno costretto dalla necessità possa impegnarsi in favore di chi ogni giorno vive la necessità. Sarebbe interessante provare ad aggiornare il testo di questa *intercessione per la Chiesa nel mondo*, sostituendo alcune categorie allora in difficoltà – ma che oggi sono meglio tutelate dalle leggi civili – con i gruppi che l'odierna società continua a emarginare.⁵³ In ogni caso dobbiamo riconoscere che la sensibilità documentata da queste formulazioni rimane per noi viva, fresca e toccante.

Da queste richieste sgorga inequivocabile la riflessione circa l'impegno etico. Infatti domandare a Dio di benedire i nostri raccolti e di riempire i nostri granai significa risolverci a un impegno fattivo in favore di quanti, privi di sostegno, tutto attendono dalla benevolenza del Signore e dalla generosità di noi che attendiamo al raccolto. Le *intercessioni* della preghiera eucaristica di san Basilio ci invitano quindi a riflettere sul rapporto che intercorre tra liturgia e impegno etico, ovvero tra preghiera e azione. Si tratta di due modi complementari e strettamente interdipendenti di vivere la fede: senza liturgia è difficile che si dia vero impegno etico; senza impegno etico è impossibile che vi sia vera liturgia.⁵⁴

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. Infatti la trasformazione «in

52 Per queste espressioni, che possono stimolare la riflessione sulla problematica, oggi molto sentita, dell'ecologia cf. C. GIRAUDDO, «L'eucaristia. Camminando tra fratelli, verso "un luogo verdeggiante", su una terra amica», in *Religiosi in Italia* 10(2005), 185*-197*.

53 Per adeguare maggiormente queste espressioni al linguaggio – ad esempio – di molti paesi dell'Europa di oggi, basterebbe sostituire «forestieri residenti» con «extracomunitari con permesso di soggiorno» e «forestieri di passaggio» con «clandestini».

54 Per una riflessione sull'impegno etico cf. C. GIRAUDDO, «*Ite, Missa est!* L'eucaristia come impegno per la missione», in J. MIMEAULT – S. ZAMBONI – A. CHENDI (edd.), *Nella luce del Figlio. Scritti in onore di Réal Tremblay*, EDB, Bologna 2011, 321-339.

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.⁵⁵

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 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, uscendo di chiesa, non portiamo con noi precisi impegni di vita personale, familiare, professionale, civile ed ecclesiale, 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.⁵⁶

Troviamo rassicurante attendere da Dio interventi straordinari, ma ci sbagliamo. Dio non ci vuole spettatori, sia pure ammirati, del suo agire. Egli ci ha dato *occhi per vedere, orecchi per sentire, mani per operare*. I nostri occhi devono essere quelli con cui Dio vede le necessità, i nostri orecchi quelli con cui Dio ascolta i lamenti, le nostre mani

55 GIOVANNI PAOLO II – in una nota a *Ecclesia de Eucharistia*, n. 20 – riporta una riflessione di Giovanni Crisostomo: «Vuoi onorare il corpo di Cristo? Non trascurarlo quando si trova nudo. Non rendergli onore qui nel tempio con stoffe di seta, per poi trascurarlo fuori, dove patisce freddo e nudità. Colui che ha detto: "Questo è il mio corpo", è il medesimo che ha detto: "Voi mi avete visto affamato e non mi avete nutrito", e "Quello che avete fatto al più piccolo dei miei fratelli l'avete fatto a me" [...]. A che serve che la tavola eucaristica sia sovraccarica di calici d'oro, quando lui muore di fame? Comincia a saziare lui affamato, poi con quello che resterà potrai ornare anche l'altare» (GIOVANNI CRISOSTOMO, *Homilia* 50,3-4: PG 58, 508-509).

56 Se noi, come individui e come comunità, dal lunedì al sabato non sapremo impegnarci fattivamente per la causa dei poveri, in tal caso il nostro pregare in chiesa di domenica sarà una preghiera farisaica. In tal caso ci ritroveremo, forse con sorpresa, nel numero di quei cristiani che il proverbio malgascio denuncia come «Kristiàna alahàdy, ka mangà-latra akòho alatsinàny»; il che significa: «Cristiani di domenica, che rubano la gallina il lunedì». 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).

quelle di cui Dio si serve per venire in soccorso. Per questo nelle nostre Eucaristie domandiamo il suo aiuto, per avere di che dare, ma anche e soprattutto per ottenere da lui l'attenzione e la sensibilità indispensabili per rimetterci ogni giorno all'opera.

CESARE GIRAUDO

Docente di Liturgia e Teologia

Roma

cesare.giraudo.sj@gmail.com

Summary

The sacramental communion can be fully understood only in the light of the epiclesis. In the eucharistic prayer the term «body» is first used to refer to the «*corpus mysticum quod est Sacramentum*» and then to the «*corpus Christi quod est Ecclesia*». The final term of the eucharistic celebration, in fact, is the «ecclesial body» into which we are «transubstantiated» thanks to the communion with the «transubstantiated» elements of the «sacramental body». The words of institution and the epiclesis represent the two dynamic centres of the eucharistic prayer: both are provided with a consecrating effectiveness that is absolute and complementary at a time. The question of the epiclesis, if formulated according to the teachings of the *lex orandi* – far from being an element of division – turns out to be a providential ecumenical bridge between the East and the West.