

Capitolo 8

PER UNA SOLUZIONE "ORTODOSSA" DELLA CONTROVERSA SULL'EPICLESI: DUE PROPOSTE COMPLEMENTARI

BIBLIOGRAFIA: C. GIRAUDO, *In unum corpus* 550-560; ID., in *Rivista Liturgica* 88 (2001) 448-458; ID., «Il magistero della *lex orandi* nella teologia eucaristica di Ambrogio. La reciprocità perfetta tra racconto istituzionale ed epiclesi alla luce della formula "superest ut perfectio fiat"», in R. Passarella (ed.), *Ambrogio e la liturgia*, Biblioteca Ambrosiana, Bulzoni ed., Milano 2012, 69-87.

1. LA FORMULA AMBROSIANA «SUPEREST UT PERFECTIO FIAT» COME ESPLICATIVA DEL RAPPORTO TRA LE PAROLE DELLA CONSACRAZIONE E L'EPICLESI CONSACRATORIA

Nel commentare la tesi cattolica, Pierre Batiffol († 1929) così si esprime:

«... 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*»¹.

Dinanzi all'evidenza dell'ultima asserzione ci possiamo tuttavia domandare se la logica qui invocata sia quella giusta, o non sia piuttosto quella che presiede all'esame delle cose che si vedono e si toccano, e che sono pertanto suscettibili di misurazione fisica. Per questo preferiamo abbandonare l'insegnamento del fisico e rimetterci ancora una volta alla scuola del mistagogo.

Nella mistagogia del terzo giorno, venendo a parlare della crismazione, l'Autore del *De sacramentis* afferma:

«Segue il sigillo spirituale..., poiché, dopo il fonte, *resta da portare a pienezza [quanto già è pienamente compiuto] (superest ut perfectio fiat)*, quando all'invocazione del sacerdote lo Spirito Santo viene infuso, Spirito di sapienza e d'intelletto, Spirito di consiglio e di forza, Spirito di conoscenza e di pietà, Spirito del santo timore, che sono le sette virtù dello Spirito...»².

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

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

Se il sostantivo *perfectio*, insieme ai suoi paralleli linguistici, è diventato in molte tradizioni ecclesiali una designazione della crismazione, il verbo greco *teleioùn* [portare a pie-

¹ P. BATIFFOL, *Nouvelles études documentaires sur la sainte eucharistie*, in «Revue du Clergé Français» 55 (1908) 524 (trad. e corsivi nostri).

² AMBROGIO, *De sacramentis* 3,8.

nezza] — che corrisponde al latino *perficere* — figura nell'*epiclesi sulle oblate* dell'anafora di san Marco. Ecco la porzione che ci interessa:

«... manda sopra questi pani e sopra questi calici lo Spirito tuo santo, perché li santifichi e li porti a pienezza (*hina... teleiòse*) 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...»³.

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

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

Se ci riferiamo alle anafore provviste di *epiclesi susseguente*, diremo che il loro *racconto istituzionale* si apre naturalmente sull'*epiclesi*. Infatti, dopo che la transustanziazione si è prodotta attraverso la proclamazione delle parole istituzionali, «rimane da portare a pienezza [ciò che è già pienamente compiuto] (*superest ut perfectio fiat*)». Se vogliamo, possiamo dire che l'*epiclesi susseguente* interviene a trasformare il *pro vobis* delle parole del Signore (cf. «Hoc est enim corpus meum quod pro vobis tradetur», ecc.) nel *nobis* o *pro nobis* della supplica ecclesiale, nel senso che riferisce dinamicamente la già avvenuta produzione del corpo sacramentale all'edificazione del corpo mistico⁴.

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 Gesù, procede immediatamente alla proclamazione di quelle parole che operano la transustanziazione. Anche qui, astenendoci dal voler qualificare o quantificare l'entità della transustanziazione in rapporto all'*epiclesi antecedente*, diremo che dopo di essa «resta da portare a pienezza (*superest ut perfectio fiat*)» ciò per cui già è stata impegnata la potenza divina. Parafrasando e rileggendo l'*epiclesi Quam oblationem* in chiave pneumatologica, come un tempo facevano i pre-scolastici⁵, possiamo dire: «... manda il tuo Spirito su questa offerta perché la porti a pienezza, cosicché diventi *per noi (nobis)* quel corpo del quale, nel consegnarcelo 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 teolo-

³ Cf. C. GIRAUDD, "In unum corpus", cit., p. 375, linee 222-225. Nelle anafore siriane la nozione di *perfezione* è affidata al verbo *gamàr*. Notiamo l'espressione «perché renda perfetti [questo pane e questo calice]» nelle anafore di Dioscoro I, di Cirillo, di Giovanni Saba e di Tommaso Apostolo (cf. *Anaphorae Syriacae... cura Pontificii Institutii Studiorum Orientalium editae*, Romae 1939ss, I, pp. 280-281.344-345; II, pp. 96-97.340-341). Inoltre il gruppo semantico *gamàr/teleiòs/perficere* ricorre abitualmente nelle rispettive lingue per esprimere la consacrazione eucaristica.

⁴ La configurazione chistica dell'*epiclesi* in talune anafore conferma il mutuo ordinamento dei due corpi di Cristo, cioè del corpo sacramentale e del corpo ecclesiale.

⁵ Tale è, ad es., la lettura che ne fa FLORO: «*Quam oblationem tu, etc. fino a dilectissimi Filii tui Iesu Christi Domini nostri*. Si prega Dio onnipotente perché egli stesso, in forza dello Spirito che discende [dall'alto], trasformi in eucaristia spirituale e perfetta l'oblazione che è stata posta sui suoi sacri altari ed è stata raccomandata con tante preghiere, in modo tale che sia del tutto annoverata, cioè accettata nel numero dei doni a lui graditi... E inoltre, perché nella forza trasformante dello stesso Spirito Santo sia resa spirituale...» (*Expositio Missae* 59,1-2, in PL 119, 51bc).

gico che è il *pro vobis* delle parole istituzionali. Quest'ultima asserzione è ampiamente corroborata dalla dinamica orazionale embolistica⁶.

Nell'uno e nell'altro caso non dobbiamo poi dimenticare che nell'anafora — come del resto in tutti i formulari orazionali — 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 parole operative di ciò che significano. È a partire dall'*epiclesi* che si comprende la funzione dinamica del *racconto istituzionale*; non viceversa. Se invece continuiamo a partire dal *racconto istituzionale* — più ancora: dalle parole istituzionali previamente ridotte a «parole necessarie e sufficienti» perché la consacrazione avvenga —, come ha fatto tutta la teologia latina del II millennio, noi continueremo a chiuderci entro una visione cosificante e mortificante della presenza reale, dimenticando che essa è *pro nobis*. E sarebbe questo un peccato, un grave peccato.

2. L'ISTANTE DELLA CONSACRAZIONE COME «TEMPO SACRAMENTALE»

Tra le tesi che figurano nei manuali di teologia scolastica ve n'è una che afferma l'istantaneità della transustanziazione. La possiamo leggere nella formulazione stessa di san Tommaso, che così si esprime:

«... questa trasformazione si compie per mezzo delle parole di Cristo pronunciate dal sacerdote, di modo che *l'ultimo istante in cui sono pronunciate le parole è il primo istante in cui il corpo di Cristo è presente nel sacramento...*; è allora infatti che si completa il significato delle parole, che è efficace nelle forme dei sacramenti. Da ciò consegue che questa trasformazione non avviene in maniera successiva»⁷.

Potremmo dire che qui san Tommaso è preoccupato di mettere in guardia contro la tentazione di concepire la transustanziazione sulla falsariga di un'eclissi, dove a misura che un corpo celeste svanisce — perlomeno ai nostri occhi —, un altro ne prende il posto. Se così avvenisse per la trasformazione eucaristica, codesta progressiva sostituzione tra due sostanze comporterebbe inevitabilmente, sia pure per un breve momento, la compresenza di entrambe, con il conseguente rischio di vederci ricadere nella teoria della consustanziazione. Ma non è così per la presenza eucaristica. Questa infatti si compie in un istante, che san Tommaso, coerente con l'assolutizzazione esclusiva dell'efficacia delle parole istituzionali, fa collimare con l'ultimo istante in cui si completa la loro proclamazione.

Un'analoga riflessione sull'istante della trasformazione eucaristica, ma anteriore di vari secoli a quella di san Tommaso, già si trova presso lo scrittore nestoriano Babai il Grande († 628). Anche se a qualche teologo odierno l'ortodossia eucaristica di Babai sembra offuscata da una non soddisfacente chiarezza, è tuttavia degno di nota quanto egli scrive a proposito dell'istante in cui si realizza la presenza eucaristica. Nel suo trattato di cristologia nestoriana così egli afferma:

«E come all'invocazione del sacerdote, nella supplica sopra i misteri della nostra salvezza, quando il sacerdote dice: *Venga la grazia dello Spirito Santo e dimori sopra questo pane e sopra questo calice, e li faccia corpo e sangue del Signore nostro Gesù Cristo*, allora alla voce del sacerdote, subito, in un batter d'occhio [cf. 1Cor 15,52], crediamo che il sacramento esiste, e che la grazia dello Spirito Santo dimora e porta a pienezza i misteri della nostra salvezza, affinché siano il corpo e il sangue di Cristo, un solo corpo attraverso una sola discesa e la potenza purificante e santificante; e un solo corpo di Cristo, non due

⁶ Sulla nozione tecnica di *embolismo* — dal termine greco *èmbolon*, che significa l'innesto dell'albero — e sulla *dinamica orazionale embolistica* cf. C. GIRAUDO, "In unum corpus", cit., pp. 214-219; Id., *Eucaristia per la Chiesa*, cit., pp. 293-298.

⁷ TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae* 3,75,7, ad 1 et 3.

corpi, sebbene altra cosa sia il pane secondo natura e altra cosa sia il corpo secondo natura e sebbene qui le nature siano separate l'una dall'altra, tuttavia attraverso la virtù e l'intervento della consacrazione è un solo corpo e un solo pane; così anche lì bisogna che noi comprendiamo che, insieme alla voce dell'angelo che dice: "Lo Spirito Santo verrà e la potenza dell'Altissimo dimorerà su di te" [Lc 1,35], *subito, alla sua voce, in un batter d'occhio*, fu fatta l'assunzione [del corpo] e con l'assunzione l'unione [della divinità con l'umanità]»⁸.

Rispetto alla posizione divenuta classica nella teologia eucaristica d'Occidente, va tenuto presente che a Babai manca la preoccupazione di una sistematica propriamente eucaristica. Siccome il suo interesse riguarda l'unione delle due nature nella persona di Cristo, egli non trova di meglio che disporre l'istante dell'assunzione della natura umana da parte della divinità in parallelo con l'istante della consacrazione. Entrambe le presenze, per opera dello Spirito Santo, avvengono «subito, in un batter d'occhio»: quella sacramentale, alla voce del sacerdote; quella del corpo storico, alla voce dell'angelo. Pur senza configurarsi come riflessione sistematica sull'*epiclesi*, la teologia di Babai prelude di fatto a quella che sarà la posizione della teologia bizantina dal XIV secolo in poi.

Come conciliare queste due contrapposte teorie, quella occidentale e quella orientale, circa l'istante in cui avviene la transustanziazione?

Qui dobbiamo far intervenire, rispetto alla categoria *tempo*, una considerazione analoga a quella che, in riferimento alla categoria *spazio*, il concilio di Trento fa intervenire per spiegare i due modi della presenza di Cristo, sempre assiso alla destra del Padre e nondimeno realmente presente sui nostri altari (cf. DS 1636)⁹. Al fisico, che in nome della sua logica sarebbe tentato di ribellarsi all'idea di due distinte presenze reali di un medesimo corpo, la fede tridentina risponde dicendo che la categoria di spazio fisico è inadeguata per spiegare il mistero, giacché in questo caso non si tratta di due presenze fisiche, bensì di due diversi modi dell'unica presenza.

Analogamente, se vogliamo comprendere come l'efficacia assoluta delle parole della consacrazione si componga con l'efficacia dell'*epiclesi* consacratoria e viceversa, dobbiamo riconoscere che qui non si tratta di due trasformazioni successivamente distinte nel tempo, bensì dei due momenti congiunti e reciprocamente ordinati della transustanziazione unica. In altri termini: *come la categoria di spazio fisico è inadeguata per spiegare la presenza del corpo sacramentale, così pure la categoria di tempo fisico è inadeguata per spiegare la produzione del corpo sacramentale*.

Perciò in analogia con Trento, che respinge l'alternativa «o tutto in cielo o tutto sull'altare», diremo: non vi è alcuna contraddizione nell'affermare che il mistero della transustanziazione si compie tutto quanto nel momento delle parole istituzionali e tutto quanto nel momento dell'*epiclesi*, giacché il *tempo sacramentale* non è un tempo fisico, bensì — per dirla con un'espressione di ispirazione aristotelica — è «tempo *metà ta physikà*», un tempo cioè che sfugge alle misurazioni del cronometro. Inoltre, sempre in analogia con Trento, di questo *tempo sacramentale* diremo: anche se a stento lo possiamo esprimere con parole, tuttavia con una riflessione illuminata dalla fede lo possiamo riconoscere come pos-

⁸ A. VASHALDE (ed.), *Tractatus Mar Babai de divinitate et de humanitate et de persona unitatis*, CSCO 61, Romae 1915, p. 95 (siriaco), pp. 87-88 (trad. latina). L'espressione ripetuta «subito, in un batter d'occhio», che Babai legge in analogia con la trasformazione dei corpi nell'escatologia definitiva (cf. 1Cor 15,52), designa un tempo non suscettibile di misurazioni fisiche.

⁹ Cf. C. GIRAUDD, "In unum corpus", cit., pp. 447-448; Id., *Eucaristia per la Chiesa*, cit., pp. 531-532.

sibile a Dio e dobbiamo fermamente credere nella modalità operativa ad esso propria (cf. DS 1636)¹⁰.

Sbaglia dunque per eccesso di limitatezza la teoria cattolica quando vuol fissare l'istante della transustanziazione *unicamente ed esclusivamente* nelle parole istituzionali. Sbaglia ugualmente, per un opposto eccesso di limitatezza, la teoria ortodossa quando fissa l'istante della trasformazione eucaristica *unicamente ed esclusivamente* nell'*epiclesi*, la quale — stando a Cabàsilas — applica alle oblate l'efficacia delle parole istituzionali precedentemente considerata come ancora sospesa. Dobbiamo riconoscere che entrambe le teorie sbagliano allo stesso modo, in quanto considerano l'istante della transustanziazione alla stregua di un istante fisico, e pertanto cronometrabile.

3. L'INTERAZIONE DINAMICA TRA IL RACCONTO ISTITUZIONALE E L'EPICLESI

Si dice abitualmente che il *racconto istituzionale*, ossia la consacrazione, è il cuore della preghiera eucaristica. Ciò è assolutamente vero. Oggi però, alla scuola della *lex orandi*, dobbiamo aggiungere: anche l'*epiclesi* — o, più esattamente, la duplice *epiclesi* — è il cuore della preghiera eucaristica. A questo punto però dobbiamo 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 centri dinamici.

3.1. I due centri dinamici della preghiera eucaristica

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

Il fatto che in tutte le anafore della grande tradizione — con l'eccezione unica del canone romano — l'*epiclesi per la trasformazione delle oblate* susseguia al *racconto istituzionale*¹¹, 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*. La *lex orandi* lo rassicura. Essa infatti, attraverso la sua visione globale e precisa, sa affermare l'efficacia assoluta e totale delle parole istituzionali che operano la transustanziazione, pur lasciando spazio alla domanda impellente a Dio Padre, perché attraverso l'invio dello Spirito Santo porti a pienezza la transustanziazione; e viceversa: riesce a sotto-

¹⁰ Si potrebbe applicare alle disquisizioni circa l'istante della transustanziazione il monito «ne curiosius inquirant», che il *Catechismo Tridentino* rivolge a coloro che amano disquisire troppo sul modo della transustanziazione (cf. riferimento in C. GIRAUDD, "In unum corpus", cit., p. 453; Id., *Eucaristia per la Chiesa*, cit., p. 535⁴⁴).

¹¹ Per la situazione propria alla «prima epiclesi» alessandrina cf. C. GIRAUDD, "In unum corpus", cit., pp. 379-380.392; Id., *Eucaristia per la Chiesa*, cit., pp. 469-471.484-485.494²⁶².

lineare tutta l'importanza dell'*epiclesi sulle oblate*, senza sminuire minimamente l'efficacia delle parole istituzionali.

Giovanni il Teutonico, intorno al 1215, nel rispondere a quanti disquisivano troppo sul momento della consacrazione, già definiva «piccinerie» le preoccupazioni dei teologi del cronometro. Riferendosi al *Supplices* cui riconosce la duplice fisionomia congiunta di *epiclesi* per la trasformazione sia delle oblate sia dei comunicanti, così egli annota nella sua *Glossa ordinaria al Decretum Gratiani*:

«*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 (scriptura non attendit huiusmodi angustias temporis)*; 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 [la domanda] in rapporto al corpo spirituale 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*»¹².

In piena sintonia col pensiero di Giovanni il Teutonico, così si esprimerà più tardi Jacques-Bénigne Bossuet († 1704):

«... lo spirito delle liturgie, e in generale di tutte le consacrazioni, non è di attaccarci a taluni momenti precisi, ma di farci considerare l'insieme dell'azione, così da comprenderne anche tutto quanto l'effetto... È dunque per rendere la cosa più sensibile che la Chiesa parla, in ogni momento [dell'azione liturgica], lasciando intendere che la sta facendo in quell'istante, peraltro senza troppo considerare se essa è fatta, o se essa forse è ancora da fare, molto contenta che il tutto si trovi nell'insieme dell'azione... È per questo che la Chiesa non si stanca mai di spiegare in vari modi la grande cosa che è stata appena fatta; e, pregando Dio di farla ancora, afferma che egli la fa sempre, conservandola e impedendo con la sua grazia che resti senza effetto»¹³.

Attraverso il suo linguaggio altamente equilibrato, la *lex orandi* ci ricorda dunque che l'istante in cui avviene la consacrazione non è — come abbiamo visto — quello del nostro cronometro, bensì è *l'istante di Dio*, che ammette due momenti forti, entrambi da considerare come assoluti quasi fossero autonomi.

3.2. L'epiclesi antecedente romana: un caso eloquente e il silenzio della normativa rubricale

Per ribadire l'importanza teologica dell'*epiclesi* e per precisarla meglio in rapporto al caso delicato che rappresenta l'*epiclesi antecedente* romana, prestiamo ancora attenzione alla casistica rubricale che fino a pochi decenni fa accompagnava l'anafora della Chiesa di Roma.

Nella trattazione *De defectibus in celebratione Missarum occurrentibus*, quale figurava nei messali anteriori alla riforma liturgica¹⁴, si ipotizza il caso di un sacerdote che sia colto

¹² *Decretum Gratiani... una cum glossis*, Lugduni 1584, p. 1952 (*De consecratione* 2,72).

¹³ J.B. BOSSUET, *Explication de quelques difficultés sur les prières de la Messe* 45, in *Oeuvres complètes*, a cura di F. Lachat, Vivès ed., t. 17, Paris 1864, 74-75.

¹⁴ Nei messali pre-conciliari la dettagliata normativa cui stiamo per accennare va sotto il titolo «De defectibus in ministerio ipso occurrentibus». L'ultimo messale in cui la leggiamo nella formulazione divenuta classica è il *Messale Romano Latino-Italiano per le domeniche e le feste*, Daverio, Milano 1965, p. XVIII-XIX, § X,33. Per la formulazione originaria di queste rubriche cf. M. SODI & A.M. TRIACCA (ed.), *Missale Romanum. Editio Princeps (1570)*, ediz. anastatica, LEV, Città del Vaticano 1998, p. 25.

da un improvviso grave malore, o muoia prima della consacrazione oppure durante la medesima. Ad ogni ipotesi casistica il canonista-teologo¹⁵ dà la risposta adeguata. Passiamo in rassegna i casi e consideriamo le risposte.

1° caso: «Qualora il sacerdote prima della Consacrazione diventi gravemente ammalato, o sia colto da una sincope, o muoia, *si tralascia la Messa (praetermittitur Missa)*»¹⁶.

2° caso: «Se ciò avviene solo dopo la Consacrazione del Corpo e prima della Consacrazione del Sangue, oppure dopo la consacrazione di entrambi, *la Messa sia conclusa da un altro sacerdote (Missa per alium sacerdotem expleatur)* a partire dal momento in cui quello è venuto meno, e in caso di necessità anche da uno che non è digiuno»¹⁷. La normativa canonico-rubricale menziona quindi l'assoluta convenienza, al momento della comunione, di far comunicare anche il sacerdote che ha iniziato la celebrazione, qualora egli sia ancora in vita e sia in grado di comunicare.

3° caso: «Se poi il sacerdote muore *dopo aver pronunciato a metà la forma relativa al Corpo (semiprolata forma Corporis), poiché la Consacrazione non è avvenuta, non è necessario che la Messa sia completata da un altro (quia non est facta Consecratio, non est necesse ut Missa per alium suppleatur)*»¹⁸.

4° caso: «Se infine questi muore *dopo aver pronunciato a metà la forma relativa al Sangue (semiprolata forma Sanguinis)*, allora un altro prosegua la Messa, e sopra lo stesso calice ripeta la forma integrale a partire dalle parole *Simili modo, postquam cenatum est*; oppure potrebbe pronunciare la formula integrale su un altro calice preparato, e [al momento della comunione] prendere l'ostia del primo sacerdote, e il Sangue da lui stesso consacrato, e quindi [prendere] il calice che è stato lasciato semiconsacrato».

Tralasciando di disquisire in merito al calice «semiconsacrato», sulla validità o meno della cui consacrazione lo stesso canonista rubricale evita di impegnarsi, vorremmo invitare il lettore a riflettere su un *5° caso* che potrebbe ugualmente verificarsi. Lo formuliamo a modo di domanda: «Che cosa si farebbe se il sacerdote fosse colto da improvviso grave malore o morisse dopo aver pronunciato la formula dell'*epiclesi* di transustanziazione?». La possiamo leggere — ad esempio — nella II preghiera eucaristica romana:

«Perciò ti preghiamo: *santifica questi doni con la rugiada del tuo Spirito, perché diventino per noi il corpo e il sangue del Signore nostro Gesù Cristo*»¹⁹.

Oggi, chiunque sia minimamente sensibile alla teologia del mistero eucaristico, quale emerge dalla *lex orandi*, avverte tutta l'inadeguatezza della risposta implicita nella normativa precedente. Infatti, alla domanda che abbiamo appena formulato, il canonista rubricale avrebbe risposto: «Siccome la consacrazione non ha avuto luogo, si tralasci la messa». Al che il discepolo della *lex orandi* non potrebbe fare a meno di ribattere: «Ma come? Dopo che la potenza santificatrice di Dio è stata solennemente impegnata ai fini della transustanziazione, con quale animo si potrà abbandonare il proseguimento della celebrazione?». Pur astenendoci dal far intervenire la nozione di «semiconsacrazione» o dal parlare di elementi

¹⁵ Per molti di questi casi il canonista-teologo è nientemeno che san TOMMASO (cf. *Summa Theologiae* III,83,6).

¹⁶ «Se il sacerdote viene colto da morte o da infermità grave prima della consacrazione del corpo e del sangue del Signore, *non è necessario che sia supplito da un altro (non oportet ut per alium suppleatur)*» (TOMMASO, *Summa Theologiae* III,83,6 ad 1).

¹⁷ «Se poi ciò accade dopo che la consacrazione è iniziata, ad esempio, quando è stato già consacrato il corpo e prima della consacrazione del sangue, o anche dopo la consacrazione di entrambi, *la celebrazione della messa deve essere conclusa da un altro (debet missae celebritas per alium expleri)*» (TOMMASO, *Summa Theologiae* III,83,6 ad 1).

¹⁸ San Tommaso non giunge a questa e alle successive finenze casistiche.

¹⁹ Cf. C. GIRAUDO, "In unum corpus", cit., pp. 403-404, linee 18-21; Id., *Eucaristia per la Chiesa*, cit., pp. 508, linee 18-21.

«semiconsacrati», diciamo che, sotto il profilo teologico, l'*epiclesi* di transustanziazione non è meno impegnativa del *racconto istituzionale*.

Forse non sarebbe male se la normativa rubricale tornasse a riconsiderare, certo in maniera più sobria di quanto non sia stato fatto in passato, la casistica relativa ai *Defectus in celebratione Missae occurrentes*²⁰, prendendo in considerazione anche il riferimento all'*epiclesi antecedente* romana. Ciò, più ancora che a chiarire la prassi da seguire nei casi suaccennati e per fortuna non frequenti — nei quali al limite «supplet Ecclesia» —, servirebbe soprattutto a ridestare una sensibilità teologica da tempo sopita e a richiamare l'attenzione sull'importanza dell'*epiclesi* di transustanziazione.

4. CONCLUSIONE

È urgente oggi che il teologo latino, e con lui il canonista rubricale, si pongano alla scuola della *lex orandi*, per apprendere da essa l'equilibrio legato alle formulazioni tramandate. Pertanto, mentre per un verso dobbiamo continuare ad affermare l'efficacia assoluta e totale delle parole istituzionali che operano la transustanziazione, per altro verso siamo invitati a riscoprire la valenza teologica della domanda impellente al Padre, perché in virtù dello Spirito santo operi la transustanziazione. L'equilibrio della *lex orandi* ci rassicura sul fatto che riconoscere l'importanza e l'efficacia dell'*epiclesi* di transustanziazione non sminuisce minimamente il riconoscimento dell'efficacia assoluta delle parole istituzionali.

È questa la conversione che si impone all'*intellectus fidei* tanto delle Chiese cattoliche quanto delle Chiese ortodosse all'alba del III millennio. Tanto il teologo cattolico quanto il teologo ortodosso, allorché riflettono sul sacramento dell'eucaristia, devono rinunciare a ragionare secondo il dettato dei parametri fisicistici rappresentati dall'alternativa del «tutto qui o tutto là» o del «tutto prima o tutto dopo». Entrambi devono aderire senza riserve a un tipo di ragionamento superiore, quello appunto che in nome della dinamica sacramentale trascende le comuni coordinate di spazio e di tempo.

L'attenzione crescente che, nella formulazione delle nuove preghiere eucaristiche romane, la Chiesa d'Occidente è tornata a prestare all'*epiclesi* pneumatologica dimostra alle Chiese d'Oriente che finalmente anch'essa sta procedendo nella direzione giusta, quella cioè che la *lex orandi* non s'è mai stancata di additare.

²⁰ Attualmente il legislatore si limita a riprendere dalla precedente trattazione rubricale «De defectu vini» (cf. *Messale Romano latino-italiano*, p. XVII-XVIII, § IV) unicamente il caso di un sacerdote che si accorge di avere nel calice dell'acqua al posto del vino. In tal caso egli dovrà ripetere la consacrazione del calice (cf. *Principi e norme per l'uso del Messale Romano* n. 286 [*Enchiridion Vaticanum* 3, n. 2351]). Pur affermando che la normativa vigente, allorché dovesse presentarsi il caso, va seguita, riteniamo tuttavia — a livello di ipotesi di studio — che sarebbe meglio tollerare una già avvenuta consacrazione *sub una*, piuttosto che rifare mezza consacrazione al di fuori del contesto della preghiera eucaristica. In ogni caso sarebbe bene che il legislatore insistesse, più ancora di quanto già fa (cf. *ibid.* n. 285 [*Enchiridion Vaticanum* 3, n. 2350]), circa la necessità di vegliare scrupolosamente sulla preparazione del vino, sulla sua genuinità e sui segni idonei a farlo riconoscere come vino. Per esperienza sappiamo che a volte si usa del vino talmente incolore da sembrare acqua. Si tratta di negligenze gravi. E poi, perché continuare a escludere nella prassi comune l'uso del vino rosso, il quale peraltro è attestato da un'antica tradizione che ci riporta fino alla celebrazione della pasqua ebraica? Qui, soprattutto con i detersivi che si trovano oggi sul mercato, non devono essere i lavandai di sacrestia a dirimere la questione e a preferire vini sempre più incolore, bensì la verità del segno, la quale esige che il colore del vino sia ben distinto da quello dell'acqua.