



ATTO ACCADEMICO
IN OCCASIONE DELLA VISITA DI SUA BEATITUDINE TEOCTIST
PATRIARCA DELLA CHIESA ORTODOSSA ROMENA
AL PONTIFICIO ISTITUTO ORIENTALE

Roma, 11 Ottobre 2002

L'EPICLESI EUCARISTICA COME PONTE ECUMENICO TRA ORIENTE E OCCIDENTE

CESARE GIRAUDO

1. Una controversia poco edificante: “pro o contro l’epiclesi?”

Tra le questioni classiche che dividono cattolici e ortodossi viene abitualmente menzionata 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 cattolica 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. Tale contrasto, che affonda le radici in una svolta operata dalla scolastica occidentale, ha trovato terreno fertile nella contrapposizione tra Roma e Bizanzio. Per comprendere meglio le implicazioni di questa controversia così poco edificante a proposito del sacramento che «edifica» la Chiesa, sarà utile dare uno sguardo — sia pure per sommi capi — alle circostanze storiche che l’hanno occasionata.

È sullo scorcio del XIII secolo che comincia a delinearsi una contrapposizione di tesi di scuola¹. Da una parte, l’avvento in Oriente dei primi missionari cattolici fa scoprire ai Latini la presenza, ai loro occhi ingombrante, dell’epiclesi susseguente, cioè dell’epiclesi consacratoria che sussegue alle parole istituzionali. Dall’altra, la traduzione delle opere di san Tommaso († 1274) fa conoscere ai Bizantini la tesi degli scolastici. A difendere la Chiesa ortodossa dall’accusa di eterodossia si levano Nicola Cabàsilas († dopo il 1391) e Simeone di Tessalonica († 1429).

Così Cabàsilas riassume la posizione della Chiesa latina:

Alcuni Latini se la prendono coi nostri. Infatti essi dicono che, dopo la parola del Signore *Prendete, mangiate ecc.*, non c’è più bisogno di alcuna preghiera per consacrare i doni, dal momento che sono resi perfetti dalla parola del Signore².

¹ È di proposito che parliamo di contrapposizione fra «tesi di scuola», poiché in realtà si tratta di diatribe tra teologi. Infatti, sulla questione dell’epiclesi, né la Chiesa di Roma né le Chiese d’Oriente a livello magisteriale mai si sono pronunciate.

² CABASILAS N., *Spiegazione della Divina Liturgia* 29,1 (*Sources Chrétiennes* 4bis, 178-181).

Definiti i termini della contesa, Cabàsilas passa all'attacco e, argomentando sulla base del canone romano, cioè dell'anafora dei Latini, dimostra che anch'essi rivolgono a Dio un'analogha richiesta:

Ciò che chiude loro del tutto la bocca è il fatto che anche la Chiesa dei Latini, alla quale essi credono di riferirsi, non si dispensa, dopo la parola del Signore, dal pregare sui doni... Qual è allora la preghiera? *Comanda che questi doni siano portati dalla mano dell'angelo sul tuo altare celeste*³.

L'apologeta bizantino non ha dubbi circa la responsabilità di tanta incomprendimento. Così denuncia:

Perciò è chiaro che disprezzare la preghiera sui doni che interviene dopo la parola del Signore, non è affare della Chiesa dei Latini in generale, ma solo di alcuni pochi [Latini] piuttosto recenti, i quali l'hanno screditata su altri punti ancora: sono individui che ad altro non prendono gusto se non a «dire ed ascoltare qualcosa di nuovo» [At 17,21]⁴.

Responsabili dunque della rigidità latina sono quelli che egli denuncia come «innovatori»⁵, accusando con ciò i teologi sistematici della scolastica di essersi allontanati dall'equilibrio proprio alla teologia sacramentale dei primi secoli⁶. Contro l'irrigidimento dei Latini egli è riuscito a dimostrare che pure il loro canone possiede un'epiclesi, e per giunta un'epiclesi susseguente, la quale concerne la santificazione e dei doni e dell'assemblea.

Dopo Cabàsilas scende in campo Simeone, vescovo di Tessalonica. Anch'egli scorge un'epiclesi consacratrice nel canone romano. Tuttavia, mentre Cabàsilas l'aveva individuata nel *Supplices (Iube haec perferri etc.)* — da lui inteso come epiclesi consacratrice susseguente —, Simeone la vede nel *Quam oblationem*, cioè nell'epiclesi antecedente romana. Nel suo commento intitolato *Spiegazione del Divino Tempio*, così Simeone scrive:

Coloro poi che si contrappongono [alla nostra liturgia], anche dalla loro stessa liturgia dovranno essere confutati. Infatti essi pure pregano perché i doni presentati diventino il corpo e il sangue di Cristo, e benedicono i doni e *alitano [andando] oltre la divina tradizione* (ἐμφυσῶσι παρά τὴν θεϊκὴν παράδοσιν), non contentandosi delle sole parole del Signore⁷.

L'espressione da noi tradotta con «alitano [andando] oltre la divina tradizione»⁸ può essere compresa alla luce di due diverse prassi ugualmente attestate nella Chiesa latina; cioè: o in riferimento all'usanza medievale che prescriveva ai celebranti di baciare le immagini della maestà del Padre e del Crocifisso, rispettivamente al prefazio e al *Te igitur*; oppure in rapporto all'uso, da parte di taluni celebranti, di ansimare mentre con fatica pronunciavano le parole della consacrazione.

³ CABASILAS, *Spiegazione* 30,1-2 (SC 4bis, 190-193).

⁴ CABASILAS, *Spiegazione* 30,17 (SC 4bis, 198-199).

⁵ Oltre al significato di «innovatori» — in base alla citazione di At 17,21 —, l'aggettivo νεώτεροι ha pure una connotazione temporale, nel senso di «sostenitori di un'opinione recente».

⁶ È verosimile pensare che, tra questi ultimi, Cabàsilas includesse proprio Tommaso d'Aquino.

⁷ SIMEONE DI TESSALONICA, *Spiegazione del Divino Tempio* 88 (PG 155, 739-740b).

⁸ La preposizione παρά (+ accusativo) può essere intesa, o nel senso di «contrariamente alla divina tradizione» (traduzione adottata da HAWKES-TEEPLES S., *The Liturgical Commentaries of St. Symeon of Thessalonika* [di prossima pubblicazione]), oppure — ed è questa la nostra traduzione — nel senso di «oltre la divina tradizione». Mentre infatti, nell'epiclesi, i Bizantini si limitano a pregare, i Latini, non solo pregano, ma benedicono anche, e poi soprattutto «alitano». Tutto sommato, il senso globale rimane invariato.

Pertanto, se consideriamo l'espressione di Simeone in base alla comprensione immediata che ne potevano avere i lettori occidentali, diciamo che essi la intendevano, o nel senso di «baciano» le immagini del messale, oppure nel senso di «alitano» durante le parole della consacrazione. Se invece la consideriamo dal punto di vista di Simeone, possiamo immaginare che egli, trovandosi in un caso come nell'altro davanti a una prassi a lui poco nota, abbia inteso molto di più. Siccome il verbo greco ἐμφυσᾶν, che significa propriamente «soffiare, alitare», designa tecnicamente il conferimento dello Spirito Santo nell'azione liturgica — in dipendenza da Gv 20,22 —, è assai verosimile che Simeone abbia visto nell'una o nell'altra «insufflazione» una precisa allusione alla discesa dello Spirito Santo⁹.

Ho voluto ricordare la controversia evocando la reazione di due grandi bizantini, Cabàsilas e Simeone. Per amor del vero dobbiamo riconoscere che da parte bizantina non si eccedeva affatto nel precisare i termini del conflitto. Molto più dura e intransigente era la posizione latina. La possiamo riassumere attraverso la tesi 34 del trattato *Mysterium fidei* di Maurice de La Taille († 1933), una tesi ovviamente moderna, ma il cui contenuto già allora era nell'aria:

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 appropriata¹⁰.

Così l'epiclesi finisce col vedersi ridotta a un ruolo puramente decorativo, non essendo altro agli occhi del manualista che un'invocazione puramente cerimoniale¹¹. 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 giustificarne in qualche modo la presenza.

Insomma, davanti alla determinazione con cui gli esponenti delle due posizioni im-



bracciano gli scudi e brandiscono le spade, viene da domandarsi: «Sarà mai possibile conciliare le due posizioni? E poi, come conciliarle? Si potrà trovare un compromesso, chiedendo a una delle due parti di recedere dalla sua intransigenza? Ma a quale delle due fare la proposta?».



Da parte cattolica non sono mancati i teologi di buona volontà che hanno invitato i propri colleghi alla moderazione, prospettando la possibilità di comporre l'efficacia assoluta

⁹ Questa nostra ipotesi è accreditata dal fatto che, pur scrivendo in contesto polemico, Simeone riferisce la prassi latina tramite la ricorrenza del verbo tecnico ἐμφυσᾶν, che sottolinea la pregnanza del rito. Infatti, come per Cabàsilas, il contesto in cui Simeone organizza la difesa della propria liturgia è dominato dalla considerazione dell'epiclesi pneumatologica quale elemento normativo dell'azione liturgica.

¹⁰ DE LA TAILLE M., *Mysterium fidei*, Parisiis 1931³, 432-453 (trad. e corsivi nostri).

¹¹ DE LA TAILLE parla di «*caerimoniaria invocatio seu epiclesis*» (*Mysterium fidei* 453).

delle parole della consacrazione con l'efficacia parimenti assoluta dell'epiclesi. Due di essi sono del XVI secolo: il primo fu il domenicano Ambrogio Catarino († 1553), che scrisse per i padri tridentini ben due opuscoli sulla questione; l'altro fu il francescano Christophe Cheffontaines († 1595), che disquisì in latino e in francese. Entrambi individuano la forma dell'eucaristia — cioè le parole con cui si produce il sacramento — congiuntamente nelle parole del Signore e nell'epiclesi. L'efficacia consacratoria piena poi spetta a quell'elemento che interviene per ultimo: per i Latini saranno le parole del Signore che completano l'epiclesi antecedente; per tutti gli altri, Bizantini compresi, sarà l'epiclesi susseguente che completa le parole del Signore. Naturalmente gli scritti dei due autori furono inseriti nell'*Indice dei libri proibiti*. Nonostante la condanna, la tesi venne ripresa da alcuni celebri liturgisti del XVIII secolo — tra cui Eusèbe Renaudot († 1720) e Pierre Lebrun († 1729) —, che sollevarono una valanga di reazioni contrarie. L'ultimo a riproporla agli inizi del secolo XX fu Max di Sassonia († 1951), il quale venne condannato da un intervento del papa Pio X¹².

Per quanto concerne la parte cattolica occorre precisare che, nella gerarchia dei pronunciamenti pontifici, questa presa di posizione di Pio X contro l'epiclesi appartiene all'area dei documenti minori, in quanto figura in lettere indirizzate a persone singole o gruppi di persone¹³. Di fatto la dottrina contenuta negli enunciati del magistero si è sempre limitata a definire l'efficacia delle parole istituzionali, senza peraltro apportare ulteriori precisazioni intese ad escludere l'importanza e l'efficacia dell'epiclesi. È responsabilità dei teologi aver forzato la speculazione fino ad aggiungere quell'esclusione che i documenti solenni del magistero hanno saputo evitare.

2. Un'autorevole indicazione metodologica: “come preghiamo, così dobbiamo credere”

Allorché nella Chiesa del V secolo si discuteva se la grazia divina fosse richiesta per compiere il primo passo verso la conversione (*initium fidei*) e per i successivi progressi nella virtù, i contendenti così ragionavano: «Siccome tra noi la norma del credere è diversa — gli uni infatti credono in un modo, gli altri in un altro —, prestiamo attenzione alla norma del pregare, giacché preghiamo tutti allo stesso modo. La norma del pregare (*lex orandi*) ci dirà come e che cosa dobbiamo credere (*lex credendi*)». Se Prospero di Aquitania († 455), argomentando a partire dalla preghiera dei fedeli, conclude che la grazia è necessaria¹⁴, Pietro Diacono — che scrive verso il 520 — giunge alla medesima conclusione ragionando a partire dall'anafora di Basilio¹⁵.

¹² Per i riferimenti agli Autori e ai documenti citati cf JUGIE M., *De forma eucharistiae. De epiclesibus eucharisticis*, Romae 1943, 74-76.

¹³ Si tratta di lettere indirizzate a vescovi orientali e dettate dalla preoccupazione pastorale di evitare che qualcuno potesse attribuire efficacia consacratoria anche all'epiclesi. In ordine di tempo, abbiamo gli interventi di Clemente XI (1716), di Benedetto XIII (1729), di Pio VII (1822) e di Pio X (1910).

¹⁴ Cf GIRAUDDO C., “*In unum corpus*”. *Trattato mistagogico sull'eucaristia*, Cinisello B. 2001, 22-27.

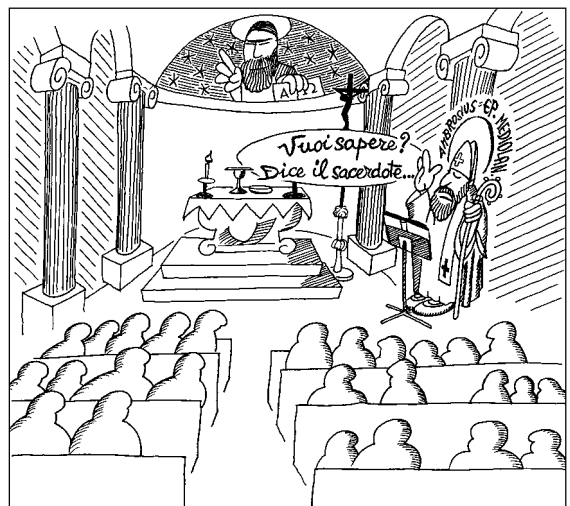
¹⁵ «Hinc etiam beatus Basilius Caesariensis episcopus in oratione sacri altaris, quam pene universus frequentat Oriens, inter cetera: *Dona* — inquit — *Domine, virtutem ac tutamentum: malos quaesumus bonos facito, bonos in bonitate conserva: omnia enim potes, et non est qui contradicat tibi: cum enim volueris, salvas, et nullus resistit voluntati tuae*. Ecce quam breviter, quamquam districte, Doctor egregius olim huic controversiae finem posuit, docens per hanc precem, non a seipso, sed a Deo malos homines bonos fieri, nec sua virtute, sed divinae gratiae adiutorio, in ipsa bonitate perseverare» (PIETRO DIACONO, *Epistula 16, seu Liber Petri diaconi et aliorum qui in causa fidei a Graecis in Oriente Romam missi fuerunt “De incarnatione et gratia”*, c. 8, in *PL 62, 90c = PL 65, 449cd*).

Questa era dunque la metodologia che si praticava al tempo dei Padri per chiarire le questioni incerte. Se essa ha dato ottimi risultati nei vari ambiti della teologia, la sua bontà si manifesta soprattutto nell'ambito della teologia sacramentale, in primo luogo della teologia eucaristica. Infatti, a chi dovremo chiedere che cosa l'eucaristia è, se non a quella preghiera con la quale da sempre la Chiesa fa l'eucaristia? Soprattutto in rapporto all'eucaristia, dobbiamo convenire che le Chiese d'Oriente e le Chiese d'Occidente la celebrano allo stesso modo, con le stesse preghiere, cioè con quelle anafore che anticamente le Chiese, in segno di comunione, solevano scambiarsi. Ora, nessuna Chiesa «ortodossa» — in senso pieno, nel senso cioè di Chiesa che professa la retta fede — 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 dalla «scuola» alla «chiesa», cioè dalla sede profana delle nostre accademie al luogo dove tutta la riflessione è impostata alla luce del momento celebrativo.

Soffermiamoci un istante a osservare un Padre della Chiesa mentre svolge con i suoi neofiti il trattato *De eucharistia*. Qui abbiamo solo l'imbarazzo della scelta. Infatti i Padri d'Oriente e i Padri d'Occidente si comportano tutti allo stesso modo, al punto che, quando leggiamo Ambrogio di Milano († 397) abbiamo l'impressione di leggere Cirillo di Gerusalemme († 387), e quando si legge Cirillo abbiamo l'impressione che si stia 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* si preoccupano di attirare l'attenzione dei neofiti sulla differenza sostanziale che esiste tra il sacramento dell'eucaristia e gli altri sacramenti. Mentre nel battesimo e nella crismazione a produrre l'effetto sacramentale sono rispettivamente l'acqua che rimane acqua e l'olio che rimane olio, invece nell'eucaristia non sono il pane e il vino a trasformarci nel corpo ecclesiale, bensì il corpo e il sangue del Signore sotto il velo del segno sacramentale. Per sottolineare tale differenza essenziale il mistagogo convoglia l'attenzione del proprio uditorio sulle parole del Signore, spiegando che quelle parole, dette dal sacerdote, producono la reale presenza¹⁶.

Quindi in un *secondo momento* il mistagogo si preoccupa di ricollocare il mistero della presenza reale — provvisoriamente estrapolato dal contesto anaforico a scopo didattico — 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). In questo



¹⁶ In tal senso non mancano affermazioni dei Padri tanto occidentali quanto orientali che, in analogia con la formula agostiniana «adde verbum... tolle verbum...» (cf *PL* 46, 834-836), sembrano dare man forte alla tesi della scolastica (cf una rassegna in *JUGIE*, *De forma eucharistiae* 92-104). Tuttavia i manualisti che amano inventariare questo tipo di citazioni dimenticano che già lo stesso GIUSTINO, dopo un primo approccio puntuale e provvisorio in riferimento all'efficacia delle parole del Signore (cf *l'Apologia* 66,2, in *PG* 6, 427-428c), subito si impegna nel secondo approccio, quello globale, completo e definitivo che fa riferimento all'anafora (cf *l'Apologia* 67,5, in *PG* 6, 429-430b).

secondo approccio — che è quello definitivo — i Padri scorgono tra le parole istituzionali e l'epiclesi un rapporto dinamico, armonico, complementare, per nulla concorrenziale.

Ne abbiamo una conferma in Ambrogio, che imposta il suo insegnamento circa l'eucaristia proprio sul rapporto tra le parole istituzionali e l'epiclesi. Alla domanda «Vuoi sapere in qual modo con le parole celesti si consacra?», risponde: «Prendi in considerazione quelle che sono le parole! Dice il sacerdote: ...»¹⁷. A questo punto il mistagogo rimemora ai suoi neofiti 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. In tal modo lascia intendere che le parole del Signore pronunciate dal sacerdote, pur essendo già piene in se stesse quanto a efficacia consacratoria, rifulgono in pienezza allorché sono comprese nel quadro della supplica congiunta per la trasformazione delle oblate e per la trasformazione dei comunicanti. Pur sottolineando vigorosamente l'efficacia operativa delle parole istituzionali, Ambrogio non le isola dal contesto orazionale in cui sono poste.

3. Per una soluzione “ortodossa” della controversia: due proposte complementari a partire dalla *lex orandi*

3.1. I parametri fisicistici sono inadeguati ad esprimere il rapporto tra le parole della consacrazione e l'epiclesi consacratoria

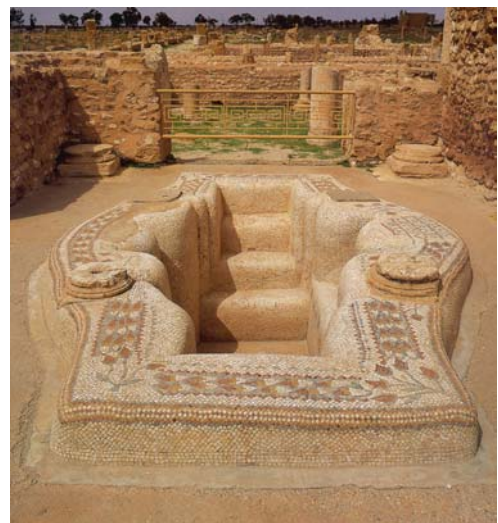
Siccome abbiamo parlato di Ambrogio, per tentare di risolvere la controversia pro o contro l'epiclesi, vogliamo riportare subito una luminosa espressione ambrosiana. Nella mistagogia del terzo giorno, venendo a parlare della crismazione, Ambrogio afferma:

Segue il sigillo spirituale..., poiché, dopo il fonte, resta da portare a pienezza [quanto già è pienamente compiuto] (*superest ut perfectio fiat*)...¹⁸.

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 inse-

... *superest ut perfectio fiat!*



¹⁷ AMBROGIO, *De sacramentis* 4,21-27 (SC 25bis, 114-117).

¹⁸ AMBROGIO, *De sacramentis* 3,8 (SC 25bis, 96-97).

gna 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 $\tau\epsilon\lambda\epsilon\iota\omicron\upsilon\nu$ [portare a pienezza] — 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 (ἵνα... $\tau\epsilon\lambda\epsilon\iota\omega\sigma\eta$) 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...

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

3.2. Per comporre l'efficacia assoluta delle parole della consacrazione con l'efficacia parimenti assoluta dell'*epiclesi* consacratrice si impone il ricorso alla nozione di "tempo sacramentale"

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: $\mu\omicron\lambda\upsilon\ \pi\lambda\alpha\nu\acute{\alpha}\sigma\theta\epsilon$), perché voi pretendete applicare al mondo futuro i parametri fisici del mondo presente».



perché voi pretendete applicare al mondo futuro i parametri fisici del mondo presente».

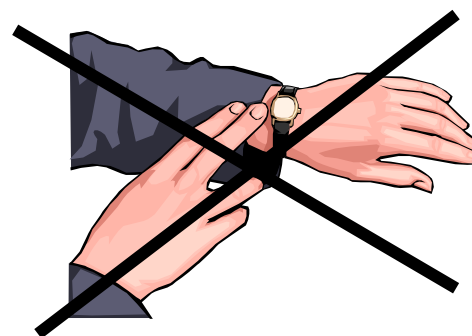
Analogamente, in rapporto alla nostra questione, il magistero della *lex orandi* potrebbe esprimersi più o meno in questi termini: «Cari Latini e cari Bizantini, voi siete in grande errore ($\mu\omicron\lambda\upsilon\ \pi\lambda\alpha\nu\acute{\alpha}\sigma\theta\epsilon$), perché pretendete di stabilire 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, voi 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*, voi la identificate con l'*epiclesi* sulle oblate, come se quella potesse sussistere da sola; così facendo, voi disattendete l'insegnamento delle vostre anafore di san Giovanni Crisostomo e

*L'istante
in cui avviene la
transustanziazione
// μεταβολή
è tempo sacramentale:
esso è l'istante di Dio,
non quello
del tuo cronometro!*

di san Basilio, le quali congiungono strettamente l'epiclesi sulle oblate e l'epiclesi sui comunicanti attraverso uno stupendo chiasma teologico¹⁹. 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 as-

soluti 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 pienezza 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

¹⁹ Schematizzando la formulazione della duplice epiclesi otteniamo il seguente chiasma: «... manda il tuo Spirito su di NOI e su questi DONI presentati, perché trasformi i DONI nel corpo sacramentale, affinché, comunicando, NOI siamo trasformati nel corpo ecclesiale».

transustanziazione/μεταβολή. Anche qui diremo che, dopo l'epiclesi antecedente, resta da portare a compimento ciò per cui già è stata impegnata la potenza divina. Parafrasando e rileggendo l'epiclesi romana *Quam oblationem* in chiave pneumatologica, come un tempo facevano i pre-scolastici²⁰, possiamo dire: «... manda il tuo Spirito su questa offerta perché la porti a pienezza, cosicché diventi per noi (*nobis*) quel corpo del quale, nel consegnarlo a noi la vigilia della sua passione, il Signore ebbe a dire: *quod pro vobis tradetur*». Ancora una 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, 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*²¹, in sintonia con quella percezione ricca e globale del mistero, di cui le Chiese d'Oriente vanno giustamente fiere.

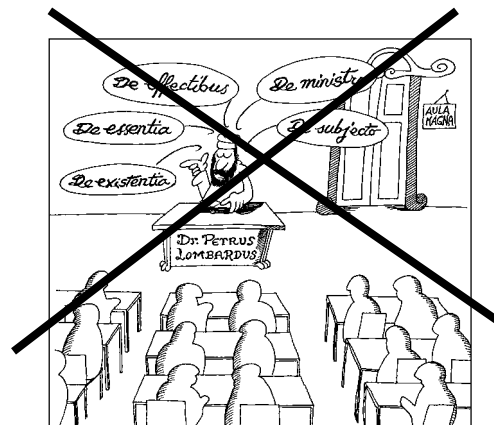
Ma da parte della Chiesa cattolica c'è oggi di più. Noi conosciamo tutti l'anafora di Addai e Mari, l'anafora per eccellenza della Chiesa dell'Oriente. Sappiamo che questa veneranda anafora, di sapore giudeo-cristiano, è giunta a noi senza il racconto di istituzione e da tempo memorabile continua ad essere utilizzata tale e quale nella Chiesa assira dell'Oriente. Di recente questa gloriosa anafora, notissima presso gli studiosi, è stata portata all'attenzione del grande pubblico da un documento del «Pontificio Consiglio per la Promozione dell'Unità dei Cristiani», pubblicato su *L'Osservatore Romano* del 26 ottobre 2001, con il titolo *Orientamenti per l'ammissione all'Eucaristia fra la Chiesa Caldea e la Chiesa Assira*

²⁰ Per i testi di Radberto e di Floro di Lione cf GIRAUDO C., *Il sudore del volto di Dio. La riscoperta dello Spirito Santo a partire dalla preghiera eucaristica*, in TANZARELLA S. (ed.), *La personalità dello Spirito Santo. In dialogo con Bernard Sesboüé*, Cinisello B. 1998, 166-173.

²¹ 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.

dell'Oriente. Con esso, per la prima volta da parte cattolica, si dà atto della piena ortodossia della prassi ininterrottamente seguita dalla Chiesa assira dell'Oriente. Si tratta di un intervento varato ai massimi livelli della Chiesa cattolica²².

Possiamo affermare che, con codesto documento, la sistematica occidentale del secondo millennio si arrende all'evidenza²³, quasi a dire: «Abbiamo esagerato con le nostre assolutizzazioni e incondizionate certezze, con i nostri sistematici sospetti, con le nostre facili esclusioni! Abbandoniamo dunque la guida pretenziosa delle nostre teste pensanti, rimettiamoci con fiducia alla scuola della *lex orandi*. Sarà essa a dirci che cosa l'eucaristia è, e come la Chiesa di sempre e da sempre la fa. D'altronde, se è vero che l'anafora di Addai e Mari ancora non dispone delle parole istituzionali²⁴, essa possiede una superba epiclesi, che neppure il Sinodo di Diamper²⁵ ebbe l'ardire di togliere ai cristiani di san Tommaso».



Per convincerci dello splendore di codesta gemma orientale, vogliamo rileggere il testo della sua duplice epiclesi a conclusione di questa nostra riflessione:

<EPICLESI SULLE OBLATE> Venga, Signore, lo Spirito tuo santo,
e riposi sopra questa oblazione dei tuoi servi,
e la benedica e la santifichi,

<EPICLESI SUI COMUNICANTI> affinché sia per noi, Signore,
per l'espiazione dei debiti e per la remissione dei peccati,
e per la grande speranza della risurrezione dai morti,
e per la vita nuova nel regno dei cieli
con tutti coloro che furono graditi dinanzi a te.

Sono convinto che questa docilità al magistero della *lex orandi*, di cui la Chiesa cattolica sta dando prova, non può non costituire una pietra miliare nel cammino da fare insieme — un cammino che sia davvero «sin-odale» — verso la ritrovata unità dell'unica Chiesa di Cristo.

Cesare Giraud sj
giraud@pio.urbe.it



²² Dopo essere stato elaborato dal «Pontificio Consiglio per la Promozione dell'Unità dei Cristiani», in accordo con la «Congregazione per la Dottrina della Fede» e con la «Congregazione per le Chiese Orientali», il documento ha ricevuto l'approvazione di Giovanni Paolo II. Il documento porta la data del 20 luglio 2001.

²³ Visto *dal di fuori* della Chiesa cattolica, il documento è la constatazione di una evidenza, ovvero una verità lapalissiana. Il fedele della Chiesa dell'Oriente avrebbe tutte le ragioni di abbozzare un sorriso di comprensione bonaria, quasi a dire: «Ci voleva tanto a capirlo?». Visto però *dal di dentro* della Chiesa cattolica, in considerazione delle vicende che hanno accompagnato e pesantemente condizionato la sistematica scolastica, il fatto che si sia giunti a questo riconoscimento è un autentico miracolo, vera opera dello Spirito Santo.

²⁴ Tuttavia l'attenzione prestata alla struttura della preghiera d'alleanza, colta a livello dei tre stadi (*todà* veterotestamentaria, *b'arakà* giudaica e *anafora* cristiana), ci rivela che l'anafora di Addai e Mari, pur non disponendo ancora del racconto istituzionale, già lo possiede «in germe» (cf GIRAUDDO, *In unum corpus* 352-360).

²⁵ Alludiamo alle latinizzazioni forzate cui fu sottoposta, con il Sinodo di Diamper (20-26 giugno 1599), l'antica Chiesa siro-malabarese.