

Robert F. Taft, S.J.

Messa senza Consacrazione?

Lo storico accordo sull'eucaristia

tra la Chiesa cattolica e la Chiesa assira d'Oriente

promulgato il 26 ottobre 2001¹

Il mio titolo volutamente provocatorio, “Messa senza Consacrazione?” lo devo a un alto prelato cattolico il quale, saputo del decreto epocale della Santa Sede che riconosceva la validità del sacrificio eucaristico celebrato secondo la redazione originale dell’Anafora di Addai e Mari, ossia senza le parole dell’istituzione, esclamò perplesso: “Ma come può esserci una Messa senza la consacrazione?”. La risposta, naturalmente, è che non può esserci. Ma questo non risolve il problema, limitandosi a spostare la domanda su “Che cos’è quindi la consacrazione, se non il racconto tradizionale dell’istituzione che tutti e tre i Vangeli sinottici² e 1 Cor 11, 23-26 attribuiscono a Gesù”?

L’accordo del 26 ottobre 2001

Uno dei compiti fondamentali del teologo cattolico è quello di fornire le basi teologiche necessarie a spiegare e giustificare le decisioni autentiche del supremo magistero, e questo è esattamente lo scopo che mi prefiggo qui. Perché lo storico accordo sull’eucaristia tra la Chiesa cattolica e la Chiesa assira d’Oriente è certamente una di queste decisioni autentiche, approvata dal Pontificio Consiglio per la Promozione dell’Unità dei Cristiani, la Congregazione per le Chiese Orientali, la Congregazione per la Dottrina della Fede e Papa Giovanni Paolo II stesso. Questa decisione dice ai cattolici, i quali rispettano le condizioni richieste e ricevono la santa comunione in una eucaristia assira celebrata con l’Anafora di Addai e Mari, che stanno ricevendo l’unico vero Corpo e Sangue di Cristo, come in una eucaristia cattolica.

¹ Traduzione italiana a cura del Centro Pro Unione, Roma. L’originale inglese è apparso come R.F. TAFT, “Mass Without the Consecration? The Historic Agreement on the Eucharist between the Catholic Church and the Assyrian Church of the East Promulgated 26 October 2001,” *Centro pro Unione Semi-annual Bulletin* N. 63 (spring 2003) 15-27, e *Worship* 77 (2003) 482-509. In forma abbreviata, fu tenuta come Conferenza annuale Paul Watson/Lurana White del Centro Pro Unione, Roma, prevista per il 12 dicembre 2002, ma spostata al 20 marzo 2003, per malattia dell’autore.

Abbreviazioni usate nelle note:

- BELS** 19 = B.D. SPINKS (a cura di), *The Sacrifice of Praise. Studies on the Themes of Thanksgiving and Redemption in the Central Prayers of the Eucharistic and Baptismal Liturgies. In Honour of Arthur Herbert Couratin*, Bibliotheca *Ephemerides liturgicae*, Subsidia, 19 (Roma: CLV—Edizioni liturgiche, 1981).
- CPG** = M. GEERARD, F. GLORIE (a cura di), *Clavis Patrum Graecorum*, 5 voll., & M. GEERARD, J. NORET, F. GLORIE, J. DESMET (a cura di), *Supplementum*, (Corpus Christianorum, Turnhout: Brepols, 1974-1998).
- CPL** = E. DEKKERS, E. GAAR (a cura di), *Clavis Patrum Latinorum*, (Corpus Christianorum, Series Latina, Steenbrugge: Abbatia Santi Petri, 1995).
- CSEL** = *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*.
- DOL** = COMMISSIONE INTERNAZIONALE PER L’INGLESE NELLA LITURGIA, *Documents on the Liturgy 1963-1979. Conciliar, Papal and Curial Texts* (Collegeville: Liturgical Press, 1982).
- Dz** = H. DENZINGER, P. HÜNERMANN, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum* (37^a ed., Friburga-B./Basilea/Roma: Herder, 1991).
- EDIL** 1 = R. KACZYNSKI, (a cura di), *Enchiridion documentorum instaurationis liturgicae*, Bd. I; 1963-1973 (Torino: Marietti/Roma: CLV—Edizioni liturgiche, 1976).
- JTS** = *The Journal of Theological Studies*.
- OCA** = *Orientalia Christiana Analecta*.
- OCP** = *Orientalia Christiana Periodica*.
- OKS** = *Ostkirchliche Studien*.
- PE** = A. HÄNGGI, I. PAHL, *Prex eucharistica*, vol. I: *Textus e variis liturgiis antiquioribus selecti*, terza ed. a cura di A. GERHARDS e H. BRAKMANN, (Spicilegium Friburgense, 12, Friburga, Svizzera: Éditions Universitaires, 1998).
- SC** = *Sources chrétiennes*.
- SL** = *Studia liturgica*.
- TL** = *Theological Studies*.

² Mt 26, 26-29; Mc 14, 22-25; Lc 22, 19-21. La tradizione giovannea lo individua in Gv 6,51.

Vediamo ora che cosa recita quest'audace accordo e che cosa ne ha reso possibile l'approvazione. Il testo, intitolato "Guida per l'Ammissione all'Eucaristia tra la Chiesa caldea e la Chiesa assira d'Oriente" è stato promulgato il 26 ottobre 2001, ma reca la data della sua approvazione, il 20 luglio 2001. Per parte mia, lo ritengo il più importante documento magisteriale cattolico dal Vaticano II in poi. Questo accordo reciproco ha uno scopo pastorale: ossia di garantire che i fedeli di due Chiese sorelle nate dalla stessa antica tradizione apostolica non siano privati del Pane di vita a causa dell'indisponibilità di un ministro della propria chiesa. Ora, nel contesto di due chiese sorelle, pastorale significa anche comune, ossia reciproco: che tipo di accordo può essere definito tale se è unilaterale?

Il Problema

Da parte cattolica tuttavia, vi era un problema che poteva essere risolto solo dal supremo magistero: alla luce della dottrina cattolica sull'importanza delle parole dell'istituzione nella consacrazione eucaristica, come può la Chiesa cattolica autorizzare i propri fedeli a ricevere la Santa Comunione in una liturgia carente di queste parole fondamentali? Il problema naturalmente non viene solo dal fatto che Addai e Mari non le contiene. Se Addai e Mari fosse stata scritta ieri, Roma si sarebbe limitata a dire: "Usiamo un testo tradizionale che contenga le parole di Gesù". Ma proprio questo è il punto: *Addai e Mari è tradizionale*. Gli studiosi sono concordi nell'affermare che è una delle anafore più antiche ancora esistenti, una preghiera che si ritiene sia stata sempre usata nell'antichissima cristianità siro-orientale della Mesopotamia da tempi immemorabili. Come tale, meritava il rispetto che Roma ha sempre mostrato verso la Tradizione con la "T" maiuscola.

Tenendo presente questo contesto, il Pontificio Consiglio per la Promozione dell'Unità dei Cristiani sottopose la questione agli esperti. Fu quindi stilato un documento preparatorio, datato 23 maggio 1998 e intitolato "Disposizione pastorale per l'ospitalità eucaristica tra la Chiesa assira e la Chiesa cattolica", in cui si proponeva, con ampie motivazioni, che la Chiesa cattolica riconoscesse la validità dell'Anafora di Addai e Mari. Questo documento eccezionalmente ben formulato fu poi fatto circolare tra studiosi cattolici ritenuti esperti nel campo, ventisei in tutto, mi fu detto, un numero insolitamente alto. Era una misura prudenziale, viste l'enorme portata e l'audacia di quanto veniva proposto: una decisione che avrebbe in effetti ribaltato i *cliché* ultra secolari dei manuali di teologia cattolici circa la consacrazione eucaristica. Ricevetti la mia copia del documento dalla Congregazione per le Chiese Orientali, di cui sono consultore per la liturgia, accompagnata da una lettera del 28 maggio 1998, firmata dall'allora Prefetto, Sua Eminenza il Cardinal Achille Silvestrini e dal Sotto-Segretario, Mons. Claudio Gugerotti.

Il documento esaminava il contesto pastorale ed ecumenico, come pure ciò che chiamava la *questione dogmatica* concernente la validità di Addai e Mari, una questione, rivela il documento, che la Congregazione vaticana per la Dottrina della Fede aveva ripetutamente insistito in tre lettere, spedite tra il 1994 e il 1997, perché venisse più ampiamente esaminata. E questa è pure la questione che sta al centro di questo articolo.

Il documento prende una posizione chiara e coraggiosa a favore del riconoscimento della validità di Addai e Mari, portando a riprova, tra l'altro, l'apostolicità della tradizione siro-orientale e l'antichità di Addai e Mari stessa, e ponendo la mancanza del racconto dell'istituzione riscontrabile in quest'ultima nel contesto della storia della preghiera eucaristica, come pure in rapporto alla tradizione eucaristica assira circa il racconto dell'istituzione, così com'è riflessa nelle altre due anafore siro-orientali che contengono l'istituzione.

L'argomentazione, pienamente attuale dal punto di vista teologico e liturgico, può essere così riassunta:

1. Il Magistero cattolico insegna che le pratiche tradizionali delle nostre Chiese sorelle orientali sono degne di ogni venerazione e rispetto.

2. Gli studiosi concordano sul fatto che Addai e Mari è una delle anafore più antiche ancora in uso.
3. Il consenso degli ultimissimi studi è che Addai e Mari, nella sua forma originaria, non ha mai avuto il racconto dell'istituzione. Contrariamente alle precedenti opinioni, questo non è un *hapax*: vi sono infatti diverse altre preghiere eucaristiche antiche che non hanno le parole dell'istituzione³.
4. Sebbene Addai e Mari non abbia l'istituzione *ad litteram*, la contiene in modo virtuale, nei riferimenti espliciti, anche se indiretti, all'istituzione eucaristica, all'Ultima Cena, al Corpo e Sangue e sacrificio di Cristo e all'oblazione della Chiesa, dimostrando così chiaramente l'intenzione di ripetere quello che Gesù ha fatto, in obbedienza al Suo comando: "Fate questo in memoria di me".

Questa chiara intenzione di esprimere i legami che collegano tra loro l'Ultima Cena, l'istituzione eucaristica, il sacrificio della Croce e l'oblazione della Chiesa, è confermata dalle altre anafore assire, da tutti i commentatori liturgici siro-orientali, come pure dalla peculiare tradizione assira del *malka*, o Santo Lievito, aggiunto ai pani eucaristici come segno della continuità storica con l'Ultima Cena.

Il documento finale così riassume le decisioni dottrinali:

In primo luogo, l'Anafora di Addai e Mari è una delle anafore più antiche, risalente all'epoca della Chiesa primitiva: è stata composta e usata con la chiara intenzione di celebrare l'eucaristia in piena continuità con l'Ultima Cena e secondo l'intenzione della Chiesa; la sua validità non è mai stata messa ufficialmente in discussione né nell'Oriente né nell'Occidente cristiano.

In secondo luogo, la Chiesa cattolica riconosce la Chiesa assira d'Oriente come una vera Chiesa particolare, fondata sulla fede ortodossa e sulla tradizione apostolica. La Chiesa assira d'Oriente ha anche preservato la piena fede eucaristica nella presenza di Nostro Signore sotto le specie del pane e del vino e nel carattere sacrificale dell'eucaristia. Nella Chiesa assira d'Oriente, quantunque non in piena comunione con la Chiesa cattolica, si trovano quindi: "*veri sacramenti e soprattutto, in virtù della successione apostolica, il sacerdozio e l'eucaristia*" (Vaticano II, Decreto sull'Ecumenismo *Unitatis redintegratio* §15).

Infine, le parole dell'istituzione eucaristica sono veramente presenti nell'Anafora di Addai e Mari, non in maniera narrativa coerente né *ad litteram*, ma piuttosto in maniera eucologica sparsa, ossia integrate in successive preghiere di ringraziamento, lode ed intercessione.

Questi tre paragrafi riflettono il progresso compiuto negli studi liturgici e nel pensiero ecumenico di parte cattolica, che hanno fornito le basi storiche e teologiche per un tale accordo.

Ricerca ecumenica

Cominciamo con la ricerca ecumenica⁴. Ogni ricerca degna di questo nome è storico-critica, oggettiva, onesta e rappresentativamente esauriente. Ma la *ricerca ecumenica* non si contenta delle virtù puramente naturali dell'onesta ed equanimità che ci si dovrebbe attendere da ogni vero studioso e fa un passo, un lungo passo, in più. Considero la ricerca ecumenica un nuovo modo specificamente cristiano di studiare la tradizione cristiana per riconciliare ed unire, non per confutare e dominare. La sua precisa intenzione è quella di mettere in risalto la comune tradizione soggiacente alle differenze che, per quanto reali, possono essere prodotte accidentale della storia, della cultura, della lingua, più che

³ Vedi *infra* note 10-20.

⁴ Qui e altrove in questo testo riassumo alcune idee già espresse in R.F. TAFT, "Ecumenical Scholarship and the Catholic-Orthodox Eucharistic Dispute", *OKS* 45 (1996) 201-226, qui 202-204; *id.*, "Understanding the Byzantine Anaphoral Oblation", in N. MITCHELL, J. BALDOVIN (a cura di), *Rule of Prayer, Rule of Faith. Essays in Honor of Aidan Kavanagh, O.S.B.* (A Pueblo Book, Collegeville: Liturgical Press, 1996); *id.*, "The Eucharistic Question in the Light of the Orthodox and Catholic Lex orandi Traditions", in B. NASSIF (a cura di), *New Perspectives on Historical Theology. Essays in Memory of John Meyendorff* (Grand Rapids/Cambridge: William B. Eerdmans, 1996) 210-237. Per uno studio sul "metodo ecumenico" tanto *ante factum* quanto *ante vocabulum*, vedi C. LIALINE, "De la méthode irénique", *Irénikon* 15 (1938) 1-28, 131-153, 236-255, 450-459.

differenze essenziali nella dottrina della fede apostolica. Naturalmente, per rimanere al suo giusto livello, questo sforzo deve essere portato avanti in modo realistico, senza mai sorvolare sulle vere differenze. Ma pur riconoscendole, la ricerca ecumenica cerca di descrivere le credenze, le tradizioni e gli usi delle altre confessioni in modi che i loro portavoce obiettivi possono riconoscere come giusti e degni di fede.

Quindi la ricerca ecumenica non cerca il confronto ma l'accordo e la comprensione reciproca. Si sforza di entrare nell'ottica dell'altro, di capirla per quanto possibile con simpatia e consonanza. È una disputa all'incontrario, una disputa d'amore, in cui le parti cercano di capire e giustificare non il proprio punto di vista, ma quello del loro interlocutore. Un tale sforzo e un tale metodo, lungi dall'essere un romanticismo infondato, si fondano su principi evangelici e cattolici largamente accettati:

1. Il fondamento teologico di questo metodo è la nostra fede che lo Spirito Santo è con la Chiesa di Dio e ne protegge l'integrità della testimonianza, soprattutto nei secoli della sua unità indivisa. Poiché alcune delle questioni che ci dividono risalgono a quei secoli, si deve ineluttabilmente concludere che tali differenze non colpiscono la sostanza della fede apostolica. Perché altrimenti, contrariamente alla promessa di Gesù (Mt 16, 18), "le porte dell'inferno" avrebbero già prevalso contro la Chiesa.
2. Secondo punto: la Chiesa cattolica riconosce che le Chiese orientali costituiscono la cristianità apostolica d'Oriente e sono chiese sorelle della stessa Chiesa cattolica. Di conseguenza, qualsiasi giudizio sulla tradizione cristiana che non tenga pienamente conto della secolare dottrina tradizionale di queste chiese sorelle non può essere considerato che parziale. Qualsiasi teologia deve essere valutata non solo rispetto alla tradizione comune della Chiesa indivisa, ma anche alla testimonianza permanente della cristianità apostolica d'Oriente guidata dallo Spirito. Ciò non significa che Oriente e Occidente non abbiano mai sbagliato; ma piuttosto che nessuno dei due può essere ignorato.
3. Un magistero autentico non può contraddire se stesso. Pertanto, senza negare il legittimo sviluppo della dottrina, nel caso di tradizioni apparentemente contraddittorie tra Oriente e Occidente, occorre considerare *in primis* la testimonianza della Chiesa indivisa. Questo è particolarmente vero riguardo alle polemiche successive derivanti da allontanamenti o da sviluppi unilaterali rispetto alla tradizione comune, avvenuti nel periodo della cristianità divisa.
4. Coloro che hanno unilateralmente modificato una tradizione della Chiesa indivisa, tradizione da tutti accettata, sono i principali responsabili delle divisioni che ne siano eventualmente derivate e quindi tocca a loro cercare una soluzione accettabile al problema. Questo è particolarmente vero allorché tali sviluppi, per quanto legittimi, possono essere visti da altri come un restringimento della tradizione, oppure sono stati forgiati nel crogiolo delle polemiche, che non sono mai un pedagogo affidabile.
5. Nell'ambito di una singola chiesa, ogni considerazione legittima della propria tradizione deve abbracciare tutto il ventaglio della testimonianza da essa resa nella continuità della sua storia, e non solo l'espressione più recente o più diffusa.
6. Infine, le formulazioni dottrinali sviluppatesi nell'atmosfera arroventata delle polemiche devono essere considerate rigorosamente, con il compasso stretto degli errori che intendevano confutare. Nel 1551, allorché la XIII Sessione del Concilio di Trento (1545-1563), ai suoi capitoli 3-4, canone 4 definì che "subito dopo la consacrazione (*statim post consecrationem*)" e "mediante la consacrazione (*per consecrationem*)" e "una volta compiuta la consacrazione (*peracta consecratione*)" il pane e il vino diventano il Corpo e il Sangue di Cristo (DZ §§ 1640, 1642, 1654) stava combattendo quanti negavano la trasformazione, non facendo un'affermazione

sul “momento” o la “formula” di essa⁵.

Se teniamo presenti questi principi, dovrebbe diventare subito ovvio che la Chiesa cattolica non poteva non cercare una soluzione positiva al problema della validità di Addai e Mari. Da un punto di vista storico ed ecumenico, su quali legittime basi teologiche ed ecclesiologiche Roma poteva sostenere che una Chiesa apostolica la cui anafora principale più che antica è in uso ininterrotto da tempo immemorabile senza mai essere stata condannata da nessuno, né un Padre della Chiesa, né un sinodo locale o provinciale, né un Concilio Ecumenico, né catholicos, né patriarchi o papi—su quali basi quindi si può osare dedurre, anche implicitamente, che una simile antica Chiesa Apostolica non abbia, e non abbia mai avuto, un sacrificio eucaristico valido? Questa non è mera retorica—è ecclesiologia: le implicazioni di un verdetto negativo sarebbero sconvolgenti.

Un racconto dell'istituzione perduto?

Oltre ai principi ecumenici più sopra enumerati, gli elementi che hanno reso possibile la soluzione positiva provengono dal consenso dei migliori studiosi cattolici sull'eucaristia e la sua teologia. I primi studi su Addai e Mari tendevano a sostenere *a priori* che, siccome non vi può essere eucaristia senza le parole dell'istituzione, il testo originale di Addai e Mari doveva per forza aver avuto queste parole. L'eminente studioso francese seicentesco delle liturgie orientali, Eusèbe Renaudot (1613-1679), ha scritto che un'anafora senza le parole dell'istituzione era “completamente ignota nell'antichità e contraria alla disciplina... di tutte le Chiese”⁶. In tale clima, la ricerca e i dibattiti tra studiosi si sono incentrati sul posto in cui queste parole dell'istituzione dovevano trovarsi, e sul modo in cui erano state eliminate.

Ma già un mezzo secolo fa tra gli studiosi cattolici si cominciarono a sentire mormorii contro queste tesi, che Alphonse Raes, S.J. (1896-1983) definì un “apriorisme” e “insuffisantes”⁷. Anche gli studiosi contemporanei rigettano totalmente un simile approccio e sono allergici a teorie basate su supposizioni circa quello che avrebbe dovuto esserci o non esserci. Lo studioso di oggi comincia con le cose così come stanno e cerca di spiegarle. Quindi l'opinione degli studiosi tende a rispettare un testo così come si presenta, presumendo che sia la forma originaria fino a prova contraria⁸. Nel caso di Addai e Mari, questa opinione favorevole al testo è rafforzata dall'unanimità della tradizione manoscritta: nessuna testimonianza di quest'anafora infatti contiene il racconto dell'istituzione. Se tale racconto avesse fatto parte del testo, per venirne poi eliminato più tardi, è inverosimile che nessun manoscritto riporti la primitiva redazione, e che non vi siano allusioni alla questione nella letteratura della tradizione. Un tale silenzio sarebbe stato del tutto improbabile alla luce dell'importanza che i commentatori liturgici siro-orientali classici danno al racconto dell'istituzione nella loro teologia eucaristica⁹.

Inoltre, sebbene le teorie sulle origini e l'evoluzione dell'anafora primitiva sono soggette a continui cambiamenti, un punto di crescente accordo tra studiosi di rilievo, cattolici e non cattolici, è che il racconto dell'istituzione costituisce un tardo embolismo—ossia un'interpolazione—nelle primitive preghiere eucaristiche. Perché, con buona pace dell'asserzione errata di Renaudot, non è solo Addai e Mari a non avere tali parole, ma pure altre antiche

⁵ G. ALBERIGO, *et alii* (a cura di), *Conciliorum oecumenicorum Decreta* (Bologna: EDB, 1991) 695-697.

⁶ “...inauditum prorsus antiquitus, & contra omnium Ecclesiarum... disciplinam”: *Liturgiarum orientalium collectio* 2 voll. (Parigi 1716) 2:579; rist. Francoforte/Londra: J. Baer, 1847) 2:573.

⁷ “Le Récit de l'institution eucharistique dans l'anaphore chaldéenne et malabare des Apôtres”, *OCP* 10 (1944) 216-226, qui 220, 225.

⁸ Per una bibliografia esauriente sugli studi relativi ad Addai e Mari fino al 1992, vedasi A. GELSON *The Eucharistic Prayer of Addai and Mari* (Oxford: Clarendon Press/New York: Oxford University Press, 1992) 126-130, come pure la sua disamina, 5-28; cui va aggiunta la raccolta più recente di B.D. SPINKS, *Worship. Prayers from the East* (Washington, DC: The Pastoral Press, 1993).

⁹ I testi più significativi sono citati e commentati da S.Y.H. JAMMO, “Gabriel Qatraya et son commentaire sur la liturgie chaldéenne”, *OCP* 32 (1966) 39-52; *cfr.* B. SPINKS, “Addai and Mari and the Institution Narrative: The Tantalising Evidence of Gabriel Qatraya”, *Ephemerides liturgicae* 98 (1984) 60-67 = *id.*, *Prayers from the East* 37-45.

preghiere eucaristiche¹⁰. Quelle normalmente elencate comprendono: la *Didaché* 9-10 del I/II secolo¹¹ e le derivanti sezioni delle *Costituzioni Apostoliche* (ca. 380) VII, 25, 1-4;¹² gli *Atti di Giovanni* 85-86, 109-110 e *Atti di Tommaso* 27, 49-50, 133, 158, apocrifi del II/III secolo;¹³ il *Martirio di Policarpo* (†167) 14;¹⁴ il *Papiro Strasbourg Gr 254* del IV/V secolo;¹⁵ la preghiera eucaristica contenuta in due ostraca copti del VII/VIII secolo, *British Library Nr. 32 7999* e *Nr. 33 050*;¹⁶ e l'Anafora degli Apostoli della tradizione etiopica come Gabriele Winkler ha recentemente dimostrato¹⁷. Inoltre, sembra probabile che non le contenesse neanche la preghiera eucaristica di Giustino Martire del 150 circa¹⁸. Inoltre Cyrille Vogel elenca sei preghiere eucaristiche contenute negli apocrifi che non recano traccia di un racconto dell'istituzione¹⁹, e almeno ventuno anafore siriane più tarde che o mancano del tutto delle parole dell'istituzione (8 anafore) o le hanno solo in parte (4) o le danno in una forma considerata imperfetta (9), ossia in un discorso indiretto²⁰.

Già nel 1928 lo studioso anglicano di liturgia Edward C. Ratcliff contestò la nozione che Addai e Mari avesse avuto il racconto dell'istituzione²¹ e più tardi (1950) sostenne che il *Sanctus* era la conclusione delle anafore primitive²², una possibilità già suggerita (1938) dal grande orientalista e liturgologo comparativo benedettino tedesco Hieronymus Engberding, il quale aveva avanzato l'idea che il presanctus del testo originario, che era alla base dell'Anafora greca di San Giovanni Crisostomo e la correlata Anafora siriana degli Apostoli, fosse un tempo una preghiera eucaristica

¹⁰ Tra i moltissimi studi moderni sulla questione, oltre a quelli citati *infra* a proposito di Addai e Mari, vedasi ad esempio, G.J. CUMING, "The Shape of the Anaphora", *Studia Patristica* 20 (1989) 333-345; G. DIX, *The Shape of the Liturgy* (Londra: Dacre Press, 1945) 197-98; J.R.K. FENWICK, *Fourth Century Anaphoral Construction Techniques* (Grove Liturgical Studies, 45, Bramcote: Grove Books, 1986); C. GIRAUDDO, *Eucaristia per la Chiesa. Prospettive teologiche sull'eucaristia a partire dalla "lex orandi"* (Aloisiana, 22, Roma: Università Gregoriana/Brescia: Morcelliana, 1989) 345ss.; E.J. KILMARTIN, "Sacrificium laudis: Content and Function of Early Eucharistic Prayers", *TS* 35 (1974) 268-287, qui 277-278, 280; L. LIGIER, "The Origins of the Eucharistic Prayer: From the Last Supper to the Eucharist", *SL* 9 (1973) 161-185, in particolare 179; e per un'opinione contraria, E. YARNOLD, "Anaphoras without Institution Narrative?" *Studia Patristica* 30 (1997) 395-410.

¹¹ SC 248:180 = PE 66.

¹² SC 336:52-55.

¹³ PE 74-79.

¹⁴ F. HALKIN, *Bibliotheca hagiographica Graeca*, 3ª (Subsidia hagiographica, 8ª, Bruxelles: Société des Bollandistes, 1957) §1556; H. MUSURILLO (a cura di), *The Acts of the Christian Martyrs* (Oxford Early Christian Texts, Oxford: Clarendon Press, 1972) 12-15.

¹⁵ PE 116-119.

¹⁶ H. QUECKE, "Das anaphorische Dankgebet auf den koptischen Ostraka, B.M. Nr. 32 799 un 33 050 neu herausgegeben" *OCP* 37, 9 (1971) 391-405; *cf.* K. GAMBER, "Das koptische Ostrakon London B.M. Nr. 32 799 + 33 050 und seine liturgiegeschichtliche Bedeutung" *OCS* 21(1972) 298-308.

¹⁷ G. WINKLER, *Das Sanctus. Über den Ursprung und die Anfänge des Sanctus und sein Fortwirken*, (OCA 267, Roma: Pontificio Istituto Orientale, 2002) 162-68, 171-72; *cf.* anche 85-86, 92-93, 96, 128, 143; *eadem*, "A New Witness to the Missing Institution Narrative," in M.E. JOHNSON, L.E. PHILLIPS (a cura di), *The Study of Early Liturgy: Essays in Honor of Paul F. Bradshaw* (Portland: The Oregon Catholic Press) in stampa.

¹⁸ *Apologia* I, 65, 67 = PE 70.

¹⁹ "Anaphores eucharistiques préconstantiniennes. Formes non traditionnelles", *Augustinianum* 20 (1989) 401-410.

²⁰ A. RAES, "Les paroles de la consécration dans les anaphores syriennes", *OCP* 3 (1937) 486-504; C. GIRAUDDO, *Eucaristia per la Chiesa* 350-359.

²¹ E.C. RATCLIFF, "The Original Form of the Anaphora of Addai and Mari: A Suggestion", *JTL* 30 (1928) 23-32 = *id.*, *Liturgical Studies*, a cura di A.H. COURATIN, D.H. TRIPP (Londra: SPCK, 1976) 80-90 (*cf.* anche altri studi importanti nella stessa antologia delle sue opere). Su Addai e Mari vedasi anche S.Y.H. JAMMO, "The Quddasha of the Apostles Addai and Mari and the Narrative of the Eucharistic Institution", in *Syriac Dialogue* (Vienna: Pro Oriente, 1994) 167-181; P. HOFRICHTER, "The Anaphora of Addai and Mari in the Church of the East—Eucharist without Institution Narrative", *ibid.*, 182-191; più recentemente S.Y.H. JAMMO, "The Anaphora of the Apostles Addai and Mari: A Study of Structure and Historical Background", *OCP* 68 (2002) 5-35.

²² E.C. RATCLIFF, "The Sanctus and the Pattern of the Early Anaphora", *The Journal of Ecclesiastical History* 1 (1950) 29-36, 125-134 = *id.*, *Liturgical Studies* 18-40. Ratcliff ripete la propria idea in una lettera del 23 ottobre 1961 a A. Couratin, pubblicata in "The Thanksgiving: an Essay by Arthur Couratin", a cura di D.H. TRIPP, in *BELS* 19:23-24. Per le opinioni di Ratcliff, vedasi anche B. SPINKS, "The Cleansed Leper's Thankoffering before the Lord: Edward Craddock Ratcliff and the Pattern of the Early Anaphora", in *BELS* 19:161-178; *id.*, *The Sanctus in the Eucharistic Prayer* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991) 4-7. Vedasi pure il riassunto più recente sulle opinioni e i dibattiti in R.F. TAFT, "The Interpolation of the Sanctus into the Anaphora: When and Where? A Review of the Dossier" Parte I, *OCP* 57 (1991) 281-308; Parte II, *OCP* 58 (1992) 82-121, qui I, 291-298; *id.*, *Liturgy in Byzantium and Beyond* (Variorum Collected Studies Series, CS493, Aldershot/Brookfield: Variorum, 1995) ch. IX; *id.*, *Il Sanctus nell'anafora. Un riesame della questione* (Roma: Edizioni Orientalia Christiana, 1999)—su quest'opera, vedasi la critica di G. WINKLER in *Oriens Christianus* 85 (2001) 283-84; e *eadem*, *Das Sanctus. Über den Ursprung und die Anfänge des Sanctus und sein Fortwirken* (OCA, 267 (Roma: Pontificio Istituto Orientale, 2002).

completa²³. Altri autori, come il gesuita francese Louis Ligier, professore di Liturgia al Pontificio Istituto Orientale e alla Pontificia Università Gregoriana di Roma, ripresero e svilupparono quest'idea. Nell'ipotesi di Ligier, il blocco istituzione/anamnesi dell'anafora sarebbe un tardo embolismo inquadrato dal ringraziamento generale e dalla sua acclamazione conclusiva: "In tutto e per tutto ti lodiamo, ti benediciamo, ti ringraziamo e ti imploriamo, Nostro Dio"²⁴. A sua volta il *Sanctus* sarebbe un arricchimento più tardo di questa struttura.²⁵ Gli ultimi studi compiuti da Gabriele Winkler di Tubinga hanno sviluppato ulteriormente questa ricerca, proponendo che il *Sanctus* era presente fin dall'inizio in anafore antiche quali quella UrBasilio²⁶, e quella degli Apostoli nelle tradizioni siriana (Addai e Mari) ed etiopica. Nessuna di queste ultime, tuttavia, aveva originariamente il racconto dell'istituzione²⁷. Inoltre, l'opinione attuale degli esperti sulla *Tradizione apostolica*, è che il blocco istituzione/anamnesi/oblazione può essere stato aggiunto a quest'anafora non prima del IV secolo²⁸. *Quindi non esiste nessuna preghiera eucaristica pre-nicena per cui si possa provare che contenesse le parole dell'istituzione*. Oggigiorno, perciò, molti studiosi concordano sul fatto che le preghiere eucaristiche più antiche e originarie erano brevi benedizioni a sé stanti, prive di *Sanctus*, racconto dell'istituzione o epiclesi, paragonabili alla *Didaché* 10 e al papiro *Strasbourg 254*²⁹.

Ciò dimostra come la ricerca sulla preghiera eucaristica sia stata ricca e articolata per quasi una generazione, e anche se alcuni restano scettici riguardo all'una o all'altra ipotesi o conclusione³⁰, vi è consenso almeno su un punto: non

²³ H. ENGBERDING, "Die syrische Anaphora der zwölf Apostel und ihre Paralleltexthe einander gegenüberstellt und mit neuen Untersuchungen zur Urgeschichte der Chrysostomosliturgie begleitet", *Oriens Christianus* 34 = ser. 3, vol. 12 (1938) 213-247, qui 239, 241.

²⁴ Per il testo, vedasi F.E. BRIGHTMAN, *Liturgies Eastern and Western* (Oxford: Clarendon Press, 1896) 880.10-16, 178.18-19, 329. 9-10, 438.12-14; G.J. CUMING, *The Liturgy of St. Mark, edited from the manuscripts with a commentary* (OCA 234, Roma: Pontificio Istituto Orientale, 1990) 43.9; A. GERHARDS, *Die griechische Gregorianaphora. Ein Beitrag zur Geschichte des Eucharistischen Hochgebets* (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen, 65, Münster: Aschendorff, 1984) 34.193-194; *PE* 226, 236, 267, 271, 287, 290, 296, 305, 307, 312, 317, 322, 329, 335, 339, 352, 364, 377, 384, 393; cfr. J.-M. HANSSSENS, *Institutiones liturgicae de ritibus orientalibus II-III* (Roma: Università Gregoriana, 1930, 1932) 3:451-452 §1321.

²⁵ L. LIGIER, "The Origins of the Eucharistic Prayer: From the Last Supper to the Eucharist", *SL* 9 (1973) 161-185, in specie 167, 171ss, 177-180, 183.

²⁶ G. WINKLER, *Die Basilius-Anaphora. Kritische Edition der beiden armenischen Rezensionen mit ausführlichem liturgiewissenschaftlichem Kommentar unter Einbezug aller relevanten syrischen und äthiopischen Anaphoren* (Anaphorae Orientales, 2 = Anaphorae Armeniacae, 2, Roma: Pontificio Istituto Orientale) in preparazione.

²⁷ G. WINKLER, *Das Sanctus*, in specie 130-133, 167-168, 171-172; *eadem*, "Beobachtungen zu den im 'ante-Sanctus' angeführten Engeln und ihre Bedeutung", *Theologische Quartalschrift* 183 (2003) 213-238; e i seguenti articoli in stampa: *eadem*, "Über die Bedeutung des Sanctus-Benedictus und seine Wurzeln in der Qedu%oa", *Quaestiones Disputatae*; e più recentemente, *eadem*, "A New Witness to the Missing Institution Narrative" (nota 17 *supra*).

²⁸ P.F. BRADSHAW, "A Paschal Root to the Anaphora of the *Apostolic Tradition*? A Response to Enrico Mazza", *Studia Patristica* 35 (2001) 257-265; P.F. BRADSHAW, M.E. JOHNSON, L.E. PHILLIPS, *The Apostolic Tradition. A Commentary* (Hermeneia, Minneapolis: Fortress Press, 2002) 45-48; J.F. BALDOVIN, "Hippolytus and the *Apostolic Tradition*: Recent Research and Commentary," *TS* 64 (2003) 520-542.

²⁹ Cf. S.Y.H. JAMMO, "The Anaphora of the Apostles Addai and Mari", 11-18; e M. ARRANZ, "L'esegesi dei testi liturgici: un'apertura metodologica per orizzonti nuovi", *Rassegna di teologia* 32 (1991) 86-92, qui in specie 89-90; W.H. BATES, "Thanksgiving and Intercession in the Liturgy of St. Mark", *BELS* 19:112-119; G.J. CUMING, "The Anaphora of St. Mark. A Study in Development", *Le Muséon* 95 (1982) 115-129, in specie 122-123, 128; E.J. KILMARTIN, "Sacrificium laudis", 268-287; G. KRETSCHMAR, *Studien zur frühchristlichen Trinitätstheologie* (Beiträge zur historischen Theologie, 21, Tubinga: J.C.B. Mohr, 1956) 148; E.C. RATCLIFF, "The Original Form of the Anaphora of Addai and Mari"; H. WEGMAN, "Une anaphore incomplète? Les fragments sur Papyrus Strasbourg Gr. 254", in R. van den BROEK, M.J. VERMASEREN (a cura di), *Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions* (Leiden: E.J. Brill, 1982) 432-450; *id.*, "Généalogie hypothétique de la prière eucharistique", *Questions liturgiques* 61 (1980) 263-278. Per un riassunto della ricerca sulle origini dell'anafora vedasi T.J. TALLEY, "The Eucharistic Prayer of the Ancient Church according to Recent Research: Results and Reflections", *SL* 11 (1976) 138-158; G.J. CUMING, "The Early Eucharistic Liturgies in Recent Research", in *BELS* 19:65-69; cui vanno aggiunti i lavori recenti di C. GIRAUDO, *Eucaristia per la Chiesa*; *id.*, *La struttura letteraria della preghiera eucaristica. Saggio sulla genesi letteraria di una forma. Toda veterotestamentaria. B'raka giudaica. Anafora cristiana* (Analecta Biblica, 92, Roma: Pontificio Istituto Biblico, 1981); *id.*, "Le récit de l'institution dans la prière eucharistique a-t-il des antécédents? Quelques aperçus sur la prière liturgique et la dynamique de son embolisme", *Nouvelle revue théologique* 106 (1984) 513-536; *id.*, "Vers un traité de l'Eucharistie à la fois ancien et nouveau. La théologie de l'Eucharistie à travers l'école de la «lex orandi»", *Nouvelle revue théologique* 112 (1990) 870-887.

³⁰ Ad. es. B. SPINKS, *The Sanctus in the Eucharistic Prayer* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991) 104, 108; *id.*, "A Complete Anaphora? A Note on Strasbourg Gr. 254", *The Heythrop Journal* 25 (1984) 51-59; J. MAGNE "L'anaphore nestorienne dite d'Addée et Mari et l'anaphore maronite dite de Pierre III. Étude comparative," *OCF* 53 (1987) 144-145. Recentemente, Winkler ha

conosco studioso valido della materia, cattolico o meno, capace di sostenere che le parole dell'istituzione fossero parte integrante delle preghiere eucaristiche più antiche sui doni. Il gesuita Cesare Giraudò, una delle figure prominenti nel campo a detta di tutti, definisce una "Questione aperta" il fatto che l'eucaristia originaria includesse o meno le parole di Gesù³¹. Anthony Gelston da parte sua, riassumendo l'opinione generale, rileva:

la non scarsa evidenza che la formulazione della preghiera eucaristica cristiana è rimasta ben lungi dall'essere fissa fino ad almeno l'inizio del terzo secolo. Non vi è accenno ad una tradizione circa il fatto che il contenuto del ringraziamento di Gesù durante l'Ultima Cena fosse ricordato, trasmesso e ripetuto nella celebrazione dell'eucaristia. Quel che veniva fatto in memoria di Gesù era il rendimento di grazie, ma non secondo una formula fissa³².

Interpretare la Tradizione: *Theologia prima*—*Theologia secunda*

Come dobbiamo quindi interpretare i testi liturgici? Che cosa significano le anafore? Significano quel che dicono. Nella teologia liturgica contemporanea è assiomatico distinguere tra *theologia prima* e *theologia secunda*. La *theologia prima*, o teologia di primo grado, è la fede espressa nella vita liturgica della Chiesa prima della speculazione sulle sue implicazioni teoretiche, nonché della sua sistematizzazione nelle proposizioni dogmatiche della *theologia secunda*, ovvero della riflessione sistematica sul mistero vivo della Chiesa. Il linguaggio liturgico, quello della *theologia prima*, è tipologico, metaforico, più evocativo della Bibbia e della preghiera che della scuola e delle tesi, più patristico che scolastico, più impressionistico che sistematico, più allusivo che probativo. In una parola, è simbolico ed evocativo, non filosofico, né ontologico.

Ora, anche se è perfettamente ovvio, anzi necessario, che la dottrina acquisti finezze teologiche, soprattutto nell'imperversare della controversia dogmatica, dovrebbe essere altrettanto ovvio che tali finezze non possono essere rilevate all'indietro, in testi cioè composti ben prima che sorgessero i problemi che a loro volta hanno portato a tali precisazioni. Precipitarsi su anafore antiche e sfruttarle tendenziosamente nelle controversie teologiche odierne è una procedura anacronistica priva di qualsiasi legittimità.

Se ora ci volgiamo alla primitiva *theologia prima* latina, così com'è espressa nell'antico vecchio *Canon Missae* romano, troviamo un movimento che, lungi dal giustificare una *theologia secunda* scolastica e ilomorfica, si adatta meglio alla teologia pre-scolastica dei Padri latini. Meno piano e unificato nella sua struttura redazionale dell'anafora di tipo antiocheno, il Canone Romano non recita subito il racconto dell'istituzione per poi spiegarne il significato, ma piuttosto inserisce le parole di Gesù in una serie di distinte preghiere per la santificazione e l'accettazione dell'oblazione (che teologicamente parlando sono naturalmente la stessa cosa). Ora, alcune di queste preghiere recitate anche prima delle parole dell'istituzione parlano delle specie in termini che possono solo riferirsi al Corpo e al Sangue di Cristo come se i doni fossero già stati consacrati; e per contro, dopo le parole dell'istituzione, ne parlano in un modo da cui si potrebbe inferire che i doni non siano ancora stati consacrati.

Solo un letteralista ottuso totalmente ignorante della natura prolettica e riflessiva del discorso liturgico potrebbe sorprendersi di fronte a ciò. Tali apparenti contraddizioni—e altre simili possono riscontrarsi nei commenti dei Padri della Chiesa sulla preghiera eucaristica—derivano dal fatto che, prima del Medio Evo nessuno ha cercato di identificare un "momento della consacrazione" separato dalla preghiera dell'anafora presa nel suo insieme.

concordato con la valutazione di Spinks nel suo studio *The Sanctus*. Si veda la sua analisi delle testimonianze siriane ed etiopiche in *Das Sanctus*, il suo studio (di prossima pubblicazione) sull'Anafora di S. Basilio (cf. nota 26, *supra*), e il suo "A New Witness to the Missing Institution Narrative" (nota 17 *supra*).

³¹ C. GIRAUDO, *Eucaristia per la Chiesa* 329. Vedasi tutto il dibattito qui, 329-360.

³² A. GELSTON, *The Eucharistic Prayer of Addai and Mari* 5.

Nel suo *De officiis ecclesiae* I,15, Sant'Isidoro (ca. 560-†636), vescovo di Siviglia dal 600 al 636, afferma che la consacrazione avviene nel canone, che egli chiama la "sesta preghiera" dell'"*Ordo* della messa e delle preghiere con cui sono consacrati i sacrifici offerti a Dio..."³³. Dal contesto risulta chiaro che egli si riferisce all'intera sezione dell'anafora posteriore al prefazio, ossia dal Sanctus al Padre Nostro compreso (*cf.* il testo del *Canon Missae* in Appendice I):

Poi [viene] la sesta orazione [dell'eucaristia] da cui deriva la formazione del sacramento come oblazione offerta a Dio, santificata mediante lo Spirito Santo, formata nel corpo e sangue di Cristo. L'ultima di queste è la preghiera con cui Nostro Signore ha insegnato ai suoi discepoli a pregare, dicendo: "*Padre nostro che sei nei cieli*"³⁴.

Sant'Isidoro è di solito considerato "l'ultimo dei Padri latini", pertanto fino alla fine dell'epoca patristica, nella teologia latina era opinione corrente che: 1) la consacrazione eucaristica era opera dello Spirito Santo; 2) la preghiera che la effettuava era il canone o anafora, senza ulteriori specificazioni su quale delle sue componenti fosse la "forma" del sacramento o il "momento della consacrazione". San Fulgenzio di Ruspe (ca. 486-†533)³⁵ e molti altri autori latini pre-scolastici insegnano la stessa cosa³⁶.

Quest'idea non differisce sostanzialmente da quella dei primi commentatori latini medievali. Parlando del *Supplices* (Canone Romano § 6 nell'Appendice I), Pietro Lombardo (ca. 1095-†1160) afferma nelle sue *Sententiae* IV,13: "É chiamata 'Missa' perché il celeste messaggero possa venire a consacrare il corpo che dà la vita, secondo l'espressione del sacerdote: 'Dio Onnipotente, fa' che quest'offerta, per le mani del tuo angelo santo, sia portata sull'altare del cielo', ecc."³⁷.

Poco dopo il 1215, il commento ancor più esplicito di Giovanni Teutonico sulla stessa preghiera dice: "'Ordina, ossia: fa'. 'Siano portati', ossia: *siano transubstanzati*. Oppure: 'siano portati', cioè siano assunti, ossia: *siano trasformati*..."³⁸. L'inclusione di questo testo nella *Glossa ordinaria ad Decretum Gratiani* dimostra quanto quest'opinione dovesse essere diffusa e accettata. Notate che questi autorevoli commentatori medievali latini stanno parlando di una preghiera consacratrice recitata *dopo le parole dell'istituzione* nel Canone Romano (Appendice I più oltre, § 6).

In epoca moderna, nientemeno che un'autorità indiscussa sull'eucaristia romana come il grande Joseph A. Jungmann, S.J., riassume così la tradizione originale della Chiesa indivisa: "In generale l'antichità cristiana, fino a tutto il Medio Evo, non ha manifestato nessun particolare interesse riguardo alla determinazione del momento preciso della consacrazione. Spesso veniva solo fatto un riferimento all'intera preghiera eucaristica"³⁹.

Già nel seicento, il famoso Bossuet (1627-1704) levò la propria voce a sostegno di una simile opinione equilibrata. Afferma infatti:

L'intento delle liturgie e, in generale, delle preghiere consacratrici, non è quello di attrarre la nostra attenzione su momenti precisi, ma di farci attenti all'azione nella sua interezza e nel suo effetto globale... É per rendere più

³³ I, 15.1; PL 83:752A (= CPL §11207): "Ordo autem missae, et orationum, quibus oblata Deo sacrificia consecrantur...".

³⁴ I, 15.3, PL 83:753AB: "Porro sexta [oratio] ex hinc succedit conformatio sacramenti, ut oblatio, quae Deo offertur, sanctificata per Spiritum sanctum, Christi corpori ac sanguini conformetur. Harum ultima est oratio, qua Dominus noster discipulos suos orare instituit, dicens: *Pater noster, qui es in coelis*".

³⁵ *Ad Monimum* II, 6 & 9-10 (= CPL §814), PL 65:184-185, 187-190.

³⁶ J.R. GEISELMANN, *Die Abendmahlslehre an der Wende des christlichen Spätantike zum Frühmittelalter*. Isidor von Sevilla und das Sakrament der Eucharistie (Monaco: M. Hüber, 1933) 198-224; Y. CONGAR, *Je crois en l'Esprit Saint*, 3 voll. (Parigi: Cerf, 1979-1980) 3:320-330.

³⁷ PL 192:868: "*Missa enim dicitur, eo quod coelestis nuntius ad consecrandum vivificum corpus adveniat, juxta dictum sacerdotis dicentis: Omnipotens Deus, jube haec perferri per manus sancti angeli tui in sublime altare tuum, etc.*".

³⁸ "Jube, id est: *fac*. Perferri, id est: *transsubstantiari*. Vel: perferri, id est sursum efferri, id est *converti*..." *Decretum de consecratione* 2, 72, in *Glossa ordinaria* (Roma 1582) 2:1813, citato da S. SALAVILLE, *SC* 4bis:322.

³⁹ J.A. JUNGSMANN, *The Mass of the Roman Rite. Missarum sollemnia*. 2 voll. (New York: Benzinger Brothers, 1951, 1955) 2:203-204 nota 9. L'A. prosegue dicendo: "Nel periodo carolingio Florio Diacono [di Lione, † 860] nel suo *De actione missae*, c. 60 (PL 119:52 ss.) ha messo particolarmente in evidenza il significato delle parole della consacrazione: *ille in suis sacerdotibus quotidie*

vivido quel che viene compiuto che la Chiesa parla ad ogni momento come se stesse compiendo l'intera azione qui e ora, senza chiedersi se l'azione sia già stata compiuta o forse sia ancora da compiersi⁴⁰.

Nella sua *Histoire des sacrements* (Parigi 1745), Dom Charles Chardon, O.S.B., espresse anch'egli un giudizio equilibrato:

Malgrado questa diversità [circa la forma o momento della consacrazione] anticamente non si riscontrano dispute su questo tema. I greci e i latini erano convinti che le specie [del pane e del vino] venissero mutate nel corpo e sangue del nostro Salvatore in virtù delle parole del Canone della Messa, senza esaminare il momento preciso in cui tale cambiamento avveniva, né quale parola [dell'anafora] lo compisse a preferenza di altre [parole]. Un partito sosteneva che il cambiamento veniva effettuato dalla preghiera e dall'invocazione del sacerdote; gli altri affermavano che era il risultato delle parole di Nostro Signore quando istituì questo augustissimo sacramento. Ma non ritenevano affatto che questi diversi modi di esprimersi fossero in contrasto tra loro (e in realtà non lo sono, come sarebbe facile dimostrare). Ma lasciamo ai teologi la trattazione di questo punto...⁴¹.

Tardo scolasticismo contro tradizione primitiva

Il successivo restringimento dell'ottica occidentale, che finì per essere sistematizzata nella teoria scolastico-ilomorfica materia/forma della consacrazione eucaristica, contrasta fortemente con la *theologia prima* del Canone Romano e i suoi primi interpreti latini, le cui opinioni erano peraltro pienamente consone alla dottrina orientale tradizionale. La nuova teologia latina venne sanzionata dal punto di vista dottrinale dal *Libellus "Cum dudum" ad Armenos* §66 di Benedetto XII (1334-1342) pubblicato nel 1341 (Dz §1017) nonché dal *Decretum pro Armeniis* del 1439 (Dz §1321) e il *Decretum pro Iacobitis* del 1442 (Dz §1352) entrambi pubblicati a seguito del Concilio di Firenze⁴².

Ancor più restrittiva è la dottrina formulata da Pio VII (1800-1823) nel suo Breve *Adorabile Eucharistiae* del 9 maggio 1822 (Dz §2718) rivolto al patriarca e alla gerarchia cattolico-melchita per condannare

...tale nuova opinione proposta da uomini scismatici, la quale insegna che la forma mediante cui questo sacramento che dà la vita...viene compiuto, consiste non nelle sole parole di Gesù Cristo che tanto i sacerdoti latini che quelli greci usano nella consacrazione, ma che per una consacrazione perfetta e completa deve essere aggiunta la formula di preghiere che tra noi [latini] precede le parole sopra citate [di Gesù], mentre le segue nella vostra liturgia [bizantina]...⁴³.

Lascio ai dogmatici la "nota theologica" da assegnare a questa dottrina esclusivamente latina, la quale, nella sua accezione più ristretta, viene normalmente interpretata nel senso che i *Verba Domini*, e solo essi, sono le cosiddette "parole della consacrazione" della messa. Basti dire che quel che Sua Santità si degna di chiamare "nuova opinione", veniva esplicitamente insegnata fin dal IV secolo da santi e Padri della Chiesa indivisa, quali San Cirillo/Giovanni II di Gerusalemme (*post* 380)⁴⁴, San Giovanni Crisostomo (ca. 340/50-†407)⁴⁵ e San Giovanni Damasceno (ca.

loquitur".

⁴⁰J.-B. BOSSUET, *Explications de quelques difficultés sur les prières de la messe à un nouveau catholique*, F. LACHAT (a cura di), *Oeuvres* 17 (Paris: L. Vivès, 1864) 74-75.

⁴¹ Tradotto dalla re-edizione di J.-P. MIGNE, *Theologiae cursus completus*, 28 voll. (Parigi 1839-1843) 20:249.

⁴² G. ALBERIGO et alii, *Conciliorum Oecumenicorum Decreta* 546-547, 581. Sul concilio e le sue conseguenze, vedasi J. GILL, *The Council of Florence* (Cambridge: Cambridge University Press, 1959) 116, 265-267, 272-278, 280-281, 284-286, 292.

⁴³ "...novam illam opinionem a schismaticis hominibus propugnatam qua docetur formam, qua vivificum hoc...sacramentum perficitur, non in solis Iesu Christi verbis consistere, quibus sacerdotes tam Latini quam Graeci in consecratione utuntur, sed ad perfectam consummatamque consecrationem addi oportere eam precum formulam, quae memorata verba apud Nos praecurrit, in vestra autem liturgia subsequitur" (la sottolineatura è mia).

⁴⁴ *Catechesi Mistagogica* 5, 7; cfr. 1, 7; 3, 3, SC 126bis:94, 124, 154; circa la data e l'autore, 177-187. Vedasi anche TEODORO DI MOPSUESTIA, *Omelia* 16, 12: R. TONNEAU, R. DEVREESE, *Les homélies catéchétiques de Théodore de Mopsueste* (Studi e testi, 145, Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana, 1949) 553.

⁴⁵ Vedasi *infra* note 65-67.

650/75-†753/4)⁴⁶ in Oriente, insieme a Sant'Isidoro di Siviglia (ca. 560-†636) in Occidente⁴⁷. Dal momento che tutti questi santi sono venerati nel calendario liturgico della Chiesa cattolica, se volessimo essere coerenti, dovremmo applicare l'antico adagio "che la regola della preghiera determini la regola della fede (*ut legem credendi lex statuat supplicandi*)".

Quanto al *Decretum pro Armeniis*, non si raccomanda certo perché il fatto di proclamare anche che la *traditio instrumentorum* è la materia sacramentale degli ordini sacri (Dz §1326), dottrina non più sostenuta oggi (Dz §§3858-3860), ma che *pure ai suoi tempi* era palesemente falsa e contraddiceva i fatti lampanti della storia liturgica. Più importante ancora è il fatto che si allontanava, contraddicendola, da un dottrina cattolica antichissima, la quale non aveva mai impugnato la validità dei riti dell'ordinazione di Chiese orientali prive di una *traditio instrumentorum* pari a quella dei latini. Quindi o si rigetta l'intero decreto o, se la vostra teoria del magistero vi obbliga a cercare di salvarlo sostenendo che riguardava solo il rito medievale dell'ordinazione latina in cui la *traditio* aveva assunto un posto di rilievo, allora l'onestà intellettuale richiederebbe che si dicesse la stessa cosa per le parole dell'istituzione. Il decreto infatti dà loro quell'importanza esclusiva che avevano solo nell'Occidente latino. Più significativo per me è il fatto che il decreto sanziona una teologia scolastica medievale dei sacramenti condizionata dal punto di vista culturale e temporale, teologia che non può assolutamente pretendere di essere tradizionale nel solco dell'insegnamento della Chiesa indivisa. Qui stiamo parlando non dell'insegnamento magisteriale ma dei fatti innegabili della storia alla portata di chiunque sappia leggere il latino e il greco.

L'intera preghiera eucaristica come formula consacratrice

Occorre quindi intendere queste affermazioni dottrinali del passato non solo nel loro contesto storico ma anche alla luce dell'insegnamento cattolico contemporaneo, che recentemente ha cominciato ad avere una ben più ampia visione di ciò che costituisce la consacrazione eucaristica. Un numero crescente di teologi cattolici sta infatti sposando l'idea che la formula della consacrazione eucaristica comprenda la preghiera sulle offerte nella sua interezza⁴⁸. Non ho qui modo di dare l'elenco completo di questi teologi, ma chi fosse interessato può trovarne esposto l'insegnamento nell'esauriente recensione che il sacerdote vincenziano, P. John H. McKenna, ha redatto in materia⁴⁹.

Lo studio più recente di Dom Burkhard Neunheuser, O.S.B., monaco di Maria Laach e professore emerito del Pontificio Istituto Liturgico Sant'Anselmo di Roma, non solo fornisce la giustificazione più esplicita e vigorosa di un simile ritorno alla tradizione originale della Chiesa indivisa, ma lo fa nel pieno rispetto della dottrina tradizionale cattolica sulla centralità delle parole dell'istituzione nel contesto dell'anafora⁵⁰. Come ben sottolinea Neunheuser, questo rinnovamento si trova già riflesso nei testi ufficiali cattolici usciti a seguito del Vaticano II. L'*Institutio Generalis Missali Romani*, pubblicata il 18 novembre 1969, al §53 che riguarda il Messale Romano rivisto dice della preghiera eucaristica: "Ora comincia il culmine e il centro dell'intera celebrazione ossia la Preghiera Eucaristica stessa, ovvero la preghiera di

⁴⁶ *Expositio fidei* 86:163-66, B. KOTTER (a cura di), *Die Schriften des Johannes von Damaskos*, 5 voll. (Patristische Texte und Studien, 7, 12, 17, 22, 29, Berlin/New York: W. de Gruyter, 1969-1988) 2:197 = *De fide orthodoxa* IV, 13, PG 94:1152C-53B. Vedasi anche i testi citati *infra* alle note 55-56 e l'eccellente studio di N. ARMITAGE, "The Eucharistic Theology of the *Exact Exposition of the Orthodox Faith (De Fide Orthodoxa)* of St. John Damascene" *OKS* 44 (1995) 292-308; R. TAFT, "Ecumenical Scholarship and the Catholic-Orthodox Eucharistic Dispute", 210; *id.*, "Understanding the Byzantine Anaphoral Oblation", 47-55; *id.*, "The Eucharistic Question in the Light of the Orthodox and Catholic Lex orandi Traditions", 225-237.

⁴⁷ Vedasi *supra* note 33-34.

⁴⁸ Vedasi in specie Y. CONGAR, *Je crois en l'Esprit Saint* 3:309ss.

⁴⁹ J.H. MCKENNA, *Eucharist and Holy Spirit. The Eucharistic Eucharistic in 20th Century Theology* (Alcuin Club Collections, 57, Great Wakering: Mayhew-McCrimmon, 1975); anche *id.*, "Eucharistic Prayer: Eucharistic", in A. HEINZ, H. RENNINGS (a cura di), *Gratias agamus. Studien zum eucharistischen Hochgebet. Für Balthasar Fischer* (Pastoralliturgische Reihe in Verbindung mit den Zeitschrift "Gottesdienst", Friburgo/Basilea/Vienna: Herder, 1992).

⁵⁰ "Das Eucharistische Hochgebet als Konsekrationsgebet", in A. HEINZ, H. RENNINGS, *Gratias agamus* 315-326.

ringraziamento e santificazione...”⁵¹. “Santificazione” in questo contesto naturalmente significa “consacrazione eucaristica”. E sebbene nella sua Costituzione Apostolica *Pontificalis Romani recognitio* del 18 giugno 1968, Paolo VI continui ad usare la terminologia scolastica sorpassata di “materia e forma” del sacramento, lo fa in un contesto più ampio e non-scolastico: la “materia” del sacramento è l’imposizione delle mani;⁵² “la forma...consiste nelle parole della preghiera stessa di consacrazione”⁵³ e non in una qualche formula isolata al suo interno. Questa visione più ampia è anche riflessa nel modo in cui il nuovo *Catechismo della Chiesa Cattolica* parla dell’anafora: “con la preghiera eucaristica, preghiera di rendimento di grazie e di consacrazione, arriviamo al cuore e al culmine della celebrazione”⁵⁴.

Questo rinnovamento ha trovato un accordo ecumenico nella Parte I n. 6 della Dichiarazione di Monaco della Commissione mista ortodosso-cattolica per il dialogo teologico del luglio 1982: “...il mistero eucaristico si compie nella preghiera che unisce le parole con le quali la Parola fatta carne ha istituito il sacramento e l’epiclesi in cui la chiesa, mossa dalla fede, supplica il Padre, tramite il Figlio, di inviare lo Spirito...”⁵⁵. Ed è anche riflesso in quel che dice il *Catechismo della Chiesa Cattolica* sulla consacrazione eucaristica: “nel racconto dell’istituzione l’efficacia delle parole e dell’azione di Cristo e la potenza dello Spirito Santo, rendono sacramentalmente presenti sotto le specie del pane e del vino il suo Corpo e il suo Sangue...”⁵⁶.

L’opinione secondo cui la preghiera dell’istituzione è l’intero corpo centrale dell’anafora e non solo alcuni suoi singoli pezzi distinti come una “formula” isolata è, secondo me, più fedele alla prima tradizione comune della Chiesa indivisa. Diversi testi patristici si prestano a quest’interpretazione, poiché usano il termine “epiclesi” per tutta la preghiera sulle offerte. Tra le prime testimonianze del II secolo sull’eucaristia, redatte nel periodo seguente al Nuovo Testamento, l’*Apologia I*, 65-67 di Giustino martire, scritta nel 150 circa, attesta l’esistenza di una preghiera sulle offerte. Dopo tale preghiera, le offerte non erano più: “cibo o bevanda ordinari ma...carne e sangue di quello stesso Gesù che si è incarnato” (I, 66)⁵⁷. Più o meno nello stesso periodo (ca. 185) l’*Adversus haereses IV*, 18.5 di Ireneo chiama questa preghiera di consacrazione “l’invocazione (*ten epiklesin*) di Dio”⁵⁸. E sebbene le *Catechesi Mistagogiche 3, 3 e 5, 7 (post 380)* di Cirillo/Giovanni II di Gerusalemme usino il termine epiclesi nel senso attuale ristretto⁵⁹, in un altro passaggio, *Catechesi*

⁵¹ “Nunc centrum et culmen totius celebrationis initium habet, ipsa nempe Prex eucharistica, *prex scilicet gratiarum actionis et sanctificationis...*”: *EDIL* §1449 (la sottolineatura è mia), *cf.* §1450; *DOL* §1444, *cf.* §1445; B. NEUNHEUSER, “Das Eucharistische Hochgebet als Konsekrationsgebet”, 321.

⁵² *EDIL* §§1084-1085 = *DOL* §§2608-2609.

⁵³ *EDIL* §§1085-1087 = *DOL* §§2609-2611: “forma constat verbis eiusdem precatationis consecratoriae”.

⁵⁴ *Catechismus Catholicae Ecclesiae, Typica Latina editio* (Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1997) §1352 (la sottolineatura è mia).

⁵⁵ COMMISSIONE MISTA INTERNAZIONALE PER IL DIALOGO TEOLOGICO TRA LA CHIESA CATTOLICA E LA CHIESA ORTODOSSA, “Il mistero della chiesa e dell’eucaristia alla luce del mistero della santa Trinità”, in S.J. VOICU, G. CERETI (a cura di), *Enchiridion oecumenicum. Documenti del dialogo teologico interconfessionale*, vol. 1: *Dialoghi internazionali 1931-1984* (Bologna: EDB, 1986) §2189 p. 1032; testo inglese in *Origins* 12 (12 aprile 1982) 158; testo francese in *La documentation catholique* 79 (1982 = N. 1838, 17 ott.) 942; *Episkepsis* n. 277 (luglio-agosto 1982) 13.

⁵⁶ *Catechismus Catholicae Ecclesiae* §1353, *cf.* §1375.

⁵⁷ *PE* 68-72.

⁵⁸ *SC* 264:611, *cf.* anche *Adv. haer I*, 13.2; *SC* 264:190-91. In realtà il termine “epiclesi” viene comunemente usato per tutta la preghiera sopra le offerte anche in fonti risalenti al quarto secolo: IPPOLITO, *Refutatio omnium haeresium (Philosophoumena)* VI, 39:2; *PG* 16.3:3258 (= *CPG* §1899: sulla sua discussa autenticità *cf.* *CPG* §1870); FIRMILIANO DI CESAREA, citato in CIPRIANO *Ep.* 75, 10, *CSEL* 3.2:818—dibattito del testo corredati da scritti sul tema in A. BOULEY, *From Freedom to Formula. The Evolution of the Eucharistic Prayer from Oral Improvisation to Written Texts* (Catholic University of America Studies in Christian Antiquity, 21, Washington, DC: The Catholic University of America Press, 1981) 143-145; G.A. MITCHELL, “Firmilian and Eucharistic Consecration”, *JTS* 5 (1954) 215-220; *Didaskalia VI*, 22:2; *Didascalia apostolorum. The Syriac Version translated and accompanied by the Verona fragments, with an introduction and notes*, a cura di R.H. CONNOLLY (Oxford: Clarendon Press, 1929) 252-253. *Cfr.* J.W. TYRER, “The Meaning of *epiklesis*” *JTS* 25 (1923-1924) 139-150; in specie 142-145, 148; O. CASEL, “Neuere Beiträge zur Epiklesenfrage”, *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft* 4 (1924) 169-178, in specie 170-171. Alcuni autori includono in quest’elenco anche BASILIO, *De Spiritu Sancto* 27, *SC* 17bis:480 = *PG* 32:188 (= *CPG* §2839). Personalmente concordo con A. GELSTON (*The Eucharistic Prayer of Addai and Mari* 15-17)) secondo cui S. Basilio si riferisce probabilmente all’epiclesi nel senso stretto del termine.

⁵⁹ *SC* 126bis:124, 154.

Mistagogica 1, 7 la parola viene abitualmente interpretata come riferentesi all'intera anafora: "Prima della santa epiclesi dell'adorabile Trinità, il pane e il vino dell'eucaristia erano ordinari pane e vino, mentre dopo l'epiclesi il pane diventa il corpo di Cristo e il vino il Suo Corpo"⁶⁰. Secondo me questo dovrebbe bastare per una comune professione della nostra fede nella consacrazione eucaristica. Il resto può essere lasciato alla teologia.

Le parole dell'istituzione come parole consacratrici

Come abbiamo visto, sia prima che dopo l'intervallo scolastico e la disputa tra Oriente e Occidente sull'epiclesi⁶¹, autorevoli teologi cattolici hanno rigettato quelle teologie che tendevano ad isolare il racconto dell'istituzione dalla sua collocazione essenziale nel quadro dell'anafora. Ciò significa forse che le parole dell'istituzione non sono consacratrici? Nemmeno per sogno. Per i Padri della Chiesa sono consacratrici, perché sono parole eternamente efficaci sulla bocca di Gesù. La dottrina latina classica sulle parole dell'istituzione come "parole di consacrazione" si può far risalire a Sant'Ambrogio (339-397) il quale l'afferma chiaramente (ma non in maniera restrittiva—ossia *sensu aiente non sensu negante*) nel suo *De sacramentis* IV, 4,14-17;⁶² 5,21-23 e nel *De mysteriis* IX, 52-54⁶³. Tuttavia Ambrogio non parla delle parole come di una "formula". Soltanto nel XII secolo gli scolastici hanno infatti formulato la tesi che le parole dell'istituzione sono l'essenziale "forma del sacramento" che *da sole* effettuano la consacrazione del pane e del vino⁶⁴.

Quest'opinione più ristretta non è la tradizione autentica dei Padri della Chiesa. San Giovanni Crisostomo (ca. 340/50-†407) ad esempio attribuisce efficacia consacratrice sia alle parole dell'istituzione che all'epiclesi. Crisostomo afferma in almeno sette diverse omelie che ciò che accade nell'eucaristia succede per la potenza dello Spirito Santo⁶⁵, dottrina comune alla Chiesa sia latina che greca. Ma nella sua *Omelia sul tradimento di Giuda (De prodizione Judea hom. 1/2, 6)* attribuisce la consacrazione a Cristo nelle parole dell'istituzione:

Non è l'uomo che fa diventare le offerte Corpo e Sangue di Cristo, ma Cristo stesso, che è stato crocifisso per noi. Il sacerdote, figura di Cristo, pronunzia quelle parole, ma la loro virtù e la grazia sono di Dio. "Questo è il mio corpo" dice. Questa Parola trasforma le cose offerte davanti a noi e come la frase "crescete e moltiplicatevi", detta una volta, vale per tutti i tempi e dà alla nostra natura il potere di riprodursi; così l'espressione "Questo è il mio corpo", detta una volta, da allora fino adesso e fino alla venuta di Cristo, rende il sacrificio completo ad ogni mensa delle chiese⁶⁶.

Notate che Crisostomo dà valore consacratrice *non alla ripetizione liturgica da parte del sacerdote* delle parole di Gesù fatta adesso, ma *all'istituzione storica stessa*, ossia all'espressione originaria di Gesù, la cui forza si estende a tutte le celebrazioni eucaristiche successive⁶⁷.

⁶⁰ SC 126bis:94.

⁶¹ Sulle dispute tra Oriente e Occidente nella teologia eucaristica secondo due dei più importanti teologi cattolici recenti che hanno scritto in materia, oltre ai miei studi citati *supra* nota 4 e altri citati in questo studio, vedasi E.J. KILMARTIN, "The Active Role of Christ and the Holy Spirit in the Sanctification of the Eucharistic Elements", *TS* 45 (1984) 225-253, in specie 235ss; C. GIRAUDDO "L'epiclesi eucaristica. Proposta per una soluzione «ortodossa» della controversia fra Oriente e Occidente", *Rassegna di Teologia* 41 (2000) 5-24. Circa la teologia liturgica di Kilmartin, vedasi l'eccellente studio di J.M. HALL, *We Have the Mind of Christ. The Holy Spirit and Liturgical Memory in the Thought of Edward J. Kilmartin* (A Pueblo Book, Collegeville: Liturgical Press, 2001).

⁶² Vedasi *infra* nota 71.

⁶³ SC 25bis:110, 114, 186-188 = CSEL 73:51-53, 55-56, 112-113 (= CPL §§154-155).

⁶⁴ J.R. GEISELMANN, *Abendmahlslehre* 192-194, 144-147; J.J. HUGHES, "Eucharistic Sacrifice. Transcending the Reformation Deadlock", *Worship* 13 (1969) 540; J.A. JUNGMANN, *The Mass of the Roman Rite* citato *supra* nota 39.

⁶⁵ *De sacerdotio* III, 4:40-50; VI, 4:34-44, SC 272:142-146, 316 = PG 48:642-45, 681 (= CPG §4316); *Oratio de beato Philogonio* 3, PG 48:753 (= CPG §4319); *De resurr. mortuorum* 8, PG 50:432 (= CPG §4340); *In pentec. hom 1, 4*, PG 50:458-459 (= CPG §4343); *In Ioh. Hom. 45, 2*, PG 59:253 (= CPG §4425); *In 1 Cor hom. 24, 5*, PG 61:204 (= CPG §4428). In *De coemet. et de cruce* 3, Crisostomo sta chiaramente parlando dell'epiclesi: PG 49:397-98 (= CPG §4337).

⁶⁶ PG 49:380, 389-390 (= CPG §4336).

⁶⁷ Ch 29, SC 4bis:78-90; *cfr.* il commento di S. SALAVILLE, *ibid.*, 314-315, e J.H. McKENNA, *Eucharist and Holy Spirit*

Nell'VIII secolo San Giovanni Damasceno "l'ultimo dei padri greci" (ca. 675-753/4) insegna esattamente la stessa dottrina nel suo *De fide orthodoxa* 86 (IV,13):

Dio dice "questo è il mio corpo" e "questo è il mio sangue" e "fate questo in memoria di me". *E mediante questo comando onnipotente ciò accade davvero fino alla sua venuta*. Perché questo è ciò che ha detto, fino alla sua venuta, e la potenza dello Spirito diventa, mediante l'invocazione [ossia l'epiclesi] pioggia per il terreno appena arato⁶⁸.

Questa è la dottrina classica ortodossa orientale: la potenza della consacrazione viene dalla parole di Cristo, il mandato divino che garantisce la conversione eucaristica nei secoli dei secoli⁶⁹.

Ma ciò non è diverso dalla posizione di Ambrogio (339-397) che naturalmente attribuisce l'efficacia delle parole di Gesù non alla preghiera del sacerdote⁷⁰, ma all'efficacia indefettibile della Parola di Dio, com'è perfettamente chiaro nel suo *De sacramentis* IV, 4, 14-17:

14. ...per produrre il venerabile sacramento, il sacerdote non usa parole sue, ma le parole di Cristo. Quindi è la parola di Cristo che produce questo sacramento. 15. Quale parola di Cristo? Quella per cui ogni cosa è stata fatta. Il Signore ha ordinato e il cielo è stato fatto, il Signore ha ordinato e la terra è stata fatta, il Signore ha ordinato e i mari sono stati fatti, il Signore ha ordinato e tutte le creature sono state generate. Vedete quindi com'è efficace la parola di Cristo. Se quindi la parola del Signore Gesù è così potente che quanto non esisteva ha cominciato ad esistere, quanto più efficace dev'essere nel cambiare quel che già esiste in qualcosa d'altro!... 17. Uditte quindi come la parola di Cristo è usata per cambiare tutte le creature e cambiare, quando vuole, le leggi della natura⁷¹.

È esattamente quanto Crisostomo dice altrove: nella liturgia lo stesso Gesù compie la medesima eucaristia, le medesime meraviglie nella liturgia, proprio come nell'Ultima Cena⁷². Ad esempio nella sua *Omelia II su Timoteo II* afferma:

I doni che Dio concede non sono tali per effetto della virtù del sacerdote. Tutto viene dalla grazia. La sua parte [il sacerdote] è solo quella di aprire la bocca, mentre Dio opera tutto. Egli [il sacerdote] non fa che completare il simbolo (*symbolon*)... L'offerta è la stessa, chiunque la compia Paolo o Pietro. È la stessa che Cristo ha dato ai suoi discepoli, e che ora compiono i sacerdoti. Quest'ultima non è in alcun modo inferiore alla prima, perché colui che ha santificato l'una, santifica anche l'altra. Perché proprio come le parole che Dio ha pronunciato sono le stesse che pronuncia adesso il sacerdote, così anche l'offerta è la stessa, esattamente come il battesimo che ha amministrato⁷³.

In questo stesso senso quindi, *le parole dell'istituzione sono sempre consacratorie, anche quando non sono recitate come nell'Anafora di Addai e Mari*. Perché sono consacratorie non perché sono una formula che il sacerdote ripete nella preghiera, ma perché il fatto che Gesù le pronunci nell'Ultima Cena rimane efficacemente consacratore per ogni eucaristia fino alla fine dei tempi.

Conclusioni

59.

⁶⁸ Ed. B. KOTTER 2:194.71-76 (la sottolineatura è mia); cfr. N. ARMITAGE, "The Eucharistic Theology of the *Exact Exposition of the Orthodox Faith*".

⁶⁹Ma l'epiclesi dello Spirito Santo è il momento liturgico decisivo perché il Damasceno così prosegue: "...il pane della *prothesis*, il vino e l'acqua, sono convertiti soprannaturalmente nel corpo e sangue di Cristo, mediante l'invocazione [l'epiclesi] e l'intervento dello Spirito Santo". Ed. B. KOTTER 2:195.

⁷⁰ Come li accusa Nicholas CABASILAS nel suo commento sulla liturgia, cap. 29.10, SC 4bis:184-186.

⁷¹ "14. ...ut conficiatur venerabile sacramentum, iam non suis sermonibus utitur sacerdos, sed utitur sermonibus Christi. Ergo sermo Christi hoc conficit sacramentum. 15. Quis est sermo Christi? Nempe is quo facta sunt omnia. Iussit dominus factum est caelum, iussit dominus facta est terra, iussit dominus facta sunt maria, iussit dominus omnis creatura generatus est. Vides ergo quam operatorius sermo sit Christi. Si ergo tanta vis est in sermone domini Iesu ut inciperent esse quae non erant, quanto magis operatorius est ut sint quae erant et in aliud commutentur... 17. Accipe ergo quemadmodum sermo Christi creaturam omnem mutare consueverit et mutet quando vult instituta naturae". SC 25bis:110 = CSEL 73:52-53 (= CPL §154). Cfr. AMBROGIO, *De mysteriis* IX, 52: "Il sacramento che ricete è prodotto dalla parola di Cristo", SC 25bis:186 = CSEL 73:112 (= CPL §155).

⁷² *In Mt Hom. 50 (51) 3 e hom. 82 (83), 5, PG 58:507, 744 (= CPG §4424).*

In conclusione quindi, penso che si possa dire che *vi sono differenze locali irriducibili nell'espressione liturgica* di quanto ritengo l'*insegnamento* pienamente riconciliabile dell'Oriente e dell'Occidente sull'eucaristia: cioè che le offerte del pane e del vino sono santificate mediante una preghiera, l'anafora, che applica alle offerte attuali del pane e del vino quel che Gesù ha trasmesso. *Il modo in cui* le singole anafore fanno tale applicazione ha variato molto secondo la tradizione locale, la storia particolare e le preoccupazioni dottrinali del tempo e del luogo. Secondo me, queste differenze *non possono* con nessuna legittimità storica essere considerate in conflitto dogmatico con espressioni parallele ma divergenti delle stesse realtà di base in un ambiente storico-ecclesiale differente.

Ecco l'approccio da me usato qui circa la Chiesa, il magistero e il dogma, in base al seguente ragionamento:

1. Tutta la Chiesa indivisa d'Oriente e d'Occidente ha sostenuto che i doni eucaristici venivano consacrati nella preghiera eucaristica.
2. La *theologia prima* l'ha espresso in modo diverso nelle preghiere eucaristiche d'Oriente e d'Occidente.
3. La *theologia secunda* o riflessione teologica su queste preghiere è ugualmente diversa in Oriente e in Occidente. L'Occidente sottolinea i *Verba Domini*, mentre l'Oriente sottolinea l'epiclesi dello Spirito, pur non negando l'efficacia delle parole dell'istituzione.
4. I problemi sono sorti solo nel tardo medioevo, allorché l'Occidente latino *unilateralmente* ha spostato la prospettiva, dogmatizzando la propria teologia ilomorfica.

Questi quattro punti non sono una teoria ma fatti storici dimostrabili. Da essi deduco quanto segue:

1. Poiché l'innovazione occidentale restringe la dottrina primitiva della Chiesa indivisa, l'Oriente l'ha rigettata—e secondo me avrebbe dovuto farlo.
2. Poiché i *Decreta* latini post-fiorentini che canonizzano questa opinione sono molto discutibili, ho dato alcuni elementi per la loro interpretazione.
3. Infine ho dimostrato come la dottrina cattolica da più di un secolo si stia muovendo verso un recupero dell'opinione per cui quanto un'antica teologica si compiaciava di chiamare la "forma" di un sacramento è la preghiera centrale del rituale, e non una qualsiasi formula isolata della preghiera stessa. Questa preghiera può essere intesa ed interpretata solo nel suo contesto liturgico. Le parole dell'istituzione non sono una formula magica, ma parte di una preghiera della Chiesa che opera solo nel proprio contesto di culto. In Oriente come in Occidente questo contesto era e sarà diverso nell'ambito dei parametri della nostra fede comune che Gesù, mediante il ministero della sua Chiesa, ci nutre con il mistero del suo Corpo e del suo Sangue.
4. Niente di tutto ciò nega la dottrina della Chiesa cioè che le parole di Gesù sono consacratrici. Per i Padri, sono *sempre* consacratrici perché Gesù le ha dette una volta, non solo perché qualcun altro le ripete. E quindi sono consacratrici anche in Addai e Mari, anche se quest'antica preghiera non contempla che il sacerdote le ripeta *verbatim* in un discorso diretto, ma si riferisce ad esse in maniera indiretta.

Archimandrita Robert F. Taft, SJ

Pontificio Istituto Orientale

Piazza Santa Maria Maggiore 7

00185 ROMA

⁷³ PG 62:612 (= CPG §4437). Su questo punto vedasi Y. CONGAR, *Je crois en l'Esprit Saint* 3:303-304.

APPENDICE

I. Il *Canon Missae Romano* (metà del IV sec.)

1. Hanc igitur oblationem servitutis nostrae, sed et cunctae familiae tuae, quaesumus, Domine, ut placatus accipias...

2. Quam oblationem tu, Deus, in omnibus, quaesumus, benedictam, adscriptam, ratam acceptabilemque facere digneris, ut nobis Corpus et Sanguis fiat dilectissimi Filii tui Domini nostri Iesu Christi.

3. Qui pridie quam pateretur... (= racconto dell'istituzione).

4. Unde et memores...ejusdem Christi Filii tui Domini nostri tam beatae passionis, nec non et ab inferis resurrectionis, sed et in caelos gloriosae ascensionis, offerimus praeclarae majestati tuae, de tuis donis ac datis, hostiam puram, hostiam sanctam, hostiam immaculatam, Panem sanctum vitae aeternae et Calicem salutis perpetuae.

5. Supra qua propitio ac sereno vultu respicere digneris, et accepta habere, sicut accepta habere dignatus es munera pueri tui Abel...

6. Supplices te rogamus, omnipotens Deus, iube haec perferri per manus sancti angeli tui in sublime altare tuum in conspectu divinae majestatis tuae, ut quotquot ex hac altaris participatione sacrosanctum Filii tui corpus et sanguinem sumpserimus, omni benedictioni caelesti et gratia repleamur.

1. Accetta con benevolenza, o Signore, l'offerta che ti presentiamo noi tuoi ministri e tutta la tua famiglia...

2. Santifica, o Dio, questa offerta con la potenza della tua benedizione, e degnati di accettarla a nostro favore, in sacrificio spirituale e perfetto, perché diventi per noi il corpo e il sangue del tuo amatissimo Figlio, il Signore nostro Gesù Cristo.

3. La vigilia della sua passione... (= racconto dell'istituzione).

4. In questo sacrificio, o Padre, noi tuoi ministri e il tuo popolo santo celebriamo il memoriale della beata passione, della risurrezione dai morti e della gloriosa ascensione al cielo di Cristo tuo Figlio e nostro Signore; e offriamo alla tua maestà divina, tra i doni che ci hai dato, la vittima pura, santa e immacolata, pane santo della vita eterna e calice dell'eterna salvezza.

5. Volgi sulla nostra offerta il tuo sguardo sereno e benigno, come hai voluto accettare i doni di Abele...

6. Ti supplichiamo, Dio onnipotente, fa' che questa offerta, per le mani del tuo angelo santo, sia portata sull'altare del cielo davanti alla tua maestà divina, perché su tutti noi che partecipiamo di questo altare, comunicando al santo mistero del corpo e sangue del tuo Figlio, scenda la pienezza di ogni grazia e benedizione del cielo.

II. Dal postsanctus dell'Anafora di Addai e Mari (III sec.)⁷⁴

O Signore, nella tua multiforme misericordia, abbi buona memoria dei santi e retti padri, i profeti e gli apostoli e i martiri e i confessori, **nella commemorazione del Corpo e Sangue del tuo Cristo, che ti offriamo sul puro e santo altare, come ci hai insegnato nel suo Vangelo che dà la vita...**

Anche noi, O Signore, i tuoi servi, qui riuniti davanti a te e **che hanno ricevuto dalla tradizione l'esempio che viene da te, rallegrandosi, glorificando ed esaltando e commemorando questo mistero della passione, morte e risurrezione del Nostro Signore Gesù Cristo.**

Fa' che il tuo Santo Spirito, o Signore, venga a posarsi su questa offerta dei tuoi servi affinché sia per noi a perdono dei nostri peccati e delle nostre mancanze, per la risurrezione dai morti e per la nuova vita nel regno dei cieli.

E per la tua elargizione verso di noi ti ringraziamo e ti glorifichiamo nella tua Chiesa redenta dal Sangue prezioso del tuo Cristo a voce spiegata e viso scoperto, dando gloria, onore, grazie e adorazione al tuo santo nome, ora e sempre, nei secoli dei secoli. Amen.

⁷⁴ A. GELSTON, *The Eucharistic Prayer of Addai and Mari* 121-123.