

LE PAROLE ISTITUZIONALI  
DELLA PREGHIERA EUCARISTICA:  
IN NOME DI CHI SONO PRONUNCIATE  
E A CHI SONO RIVOLTE?

Le formule “in persona Christi” e “in persona Ecclesiae”  
alla luce della liturgia

Cesare Giraudo

Nel desiderio ardente di carpire all'Eucaristia i suoi segreti, per sapere cioè come è nata e qual è la sua forma celebrativa, gli esponenti della teologia scolastica sono andati al cuore della Messa, vale a dire al racconto istituzionale, che hanno chiamato con denominazione univoca ed esclusiva “consacrazione”. Quindi hanno isolato accuratamente quella consacrazione da tutto ciò che ai loro occhi consacrazione non era, fino a intenderla come *actio sacra* a sé stante. Infine hanno proiettato il nucleo originario in tal modo ottenuto non solo sulle celebrazioni della Chiesa apostolica, ma sull'istituzione stessa nel Cenacolo, identificandolo con quella. Per precisare i termini del problema, partiamo dall'affermazione di un teologo di grido che molti cattolici sarebbero pronti a sottoscrivere, a costo poi di ritirare il proprio assenso quando venissero a sapere che quel teologo di grido si chiamava Martin Lutero.

**1. La comprensione della Messa secondo Lutero  
e la risposta del Concilio di Trento**

Tra gli strali lanciati contro la dottrina cattolica dal padre della Riforma ve n'è uno che mira a ricondurre la Messa alle sue origini. Per meglio comprendere i risvolti di questa operazione a tutto campo, dispongo in sinossi la provocazione di Lutero e la reazione del Concilio di Trento. Dal raffronto tra accusa e difesa emergerà, oltre alla contrapposizione, anche quanto, nella sfera dell'inconscio, le controparti hanno in comune.

*De captivitate Babylonica Ecclesiae*<sup>1</sup>*Concilio di Trento (Sessione XXII)*

Quando Cristo nell'ultima Cena stava per istituire questo sacramento e farne un testamento (*cum instituerit hoc sacramentum et conderet testamentum*), non lo offrì a Dio Padre e neppure lo realizzò come opera buona a vantaggio di altri; ma, stando seduto a mensa, offrì a ognuno lo stesso testamento e ne manifestò il segno (*singulis idem testamentum proposuit et signum exhibuit*). Perciò, quanto più la Messa è vicina e somigliante a quella che di tutte fu la prima Messa, quella appunto che Cristo fece nella cena, tanto più è cristiana (*Missa, quanto vicinior et similior primæ omnium Missæ, quam Christus in cena fecit, tanto Christianior*). Ora la Messa di Cristo fu semplicissima (*Missa Christi fuit simplicissima*), senza nessuno sfoggio di vesti, di gesti, di canti e di altre cerimonie (*sine ulla [...] aliarumque cerimoniarum pompa*); se poi fosse stato necessario offrirla come sacrificio, egli non l'avrebbe istituita affatto (*si necesse fuisset eam offerri ut sacrificium, non plene eam instituisset*).

[Dicendo questo,] non vogliamo che qualcuno debba calunniare l'intera

[Sintesi delle accuse dei Riformatori: articolo 4] Il Canone della Messa ridonda di errori e di seduzioni: lo si deve abrogare e fuggire non meno del peggiore abominio (*abrogandum esse fugiendumque non secus ac pessimam abominationem*). – Ciò si trova nell'*Apologia Augustana*, in Zwingli, in Bulingerio e nel libro *Contra privatam Missam* di Melantone.

[Sintesi delle accuse dei Riformatori: articolo 10] Nella celebrazione delle Messe tutte le cerimonie (*ceremonias*), le vesti e i segni esteriori sono incitamenti all'empietà più che uffici di pietà (*irritabula impietatis esse magis quam officia pietatis*). E come la Messa di Cristo fu semplicissima, così quanto più la Messa è vicina e simile a quella che di tutte le Messe fu la prima, tanto più è cristiana (*sicut Missa Christi simplicissima fuit, ita quanto Missa illi primæ omnium Missæ vicinior et similior sit, tanto magis esse christianam*). – Lutero nel *De captivitate Babylonica*.

[DS 1745] Poiché le cose sante devono essere trattate santamente, e questo è il sacrificio più santo, la Chiesa cattolica, perché esso potesse essere

<sup>1</sup> Lutero, *De captivitate Babylonica Ecclesie preludeum*, in *Werke* (ed. Weimar) 6, 523, r. 25-38. Il testo è reperibile anche in F. Ferrario – G. Quartino (edd.), *La cattività babilonese della Chiesa*, edizione bilingue, Claudiana, Torino 2006, pp. 160-163.

<sup>2</sup> Le due sintesi qui riportate figurano in «Articoli sul sacrificio della Messa da sottoporre all'esame dei signori teologi, per stabilire se siano eretici e debbano essere condannati dal santo Concilio» (cfr. testo e riferimenti in C. Giraud, *"In unum corpus"*. *Trattato mistagogico sull'eucaristia*, San Paolo, Cinisello Balsamo [MI] 2007<sup>2</sup>, pp. 475-476).

Chiesa perché ha ornato e ampliato la Messa con molti altri riti e cerimonie (*multis aliis ritibus et ceremoniis Missam ornavit et ampliavit*); ma neppure vogliamo che qualcuno, ingannato dalla vistosità delle cerimonie (*cerimoniarum specie falsus*) e impedito dal molteplice fasto, perda la semplicità della Messa e si metta in realtà a venerare una certa transustanziazione. [Questo gli accade] se, smarrita la semplice sostanza della Messa (*amissa substantia simplici Missæ*), si fissa sui molteplici accidenti del fasto (*in accidentibus multiplicibus pompæ*). Infatti, tutto ciò che, oltre alle parole e l'esempio di Cristo, si è aggiunto alla Messa, è un accidente della Messa (*quicquid ultra verbum et exemplum Christi accessit, accidens Missæ est*); e noi di tutte queste cose non dobbiamo fare maggior conto di quello che ora facciamo degli ostensori, come li chiamano, e dei lini dell'altare (*Monstrantias "quas vocant" et pallia altaris*) con cui la stessa ostia viene ricoperta.

offerto e ricevuto degnamente e con riverenza, ha istituito da molti secoli il sacro Canone, talmente puro da ogni errore da non contenere nulla che non profumi in sommo grado di santità e di pietà, e non innalzi a Dio la mente degli offerenti. Esso, infatti, è costituito sia dalle parole stesse del Signore, sia dalle tradizioni degli apostoli e anche dalle pie istituzioni dei santi pontefici.

[DS 1746] Poiché la natura umana non è facilmente portata alla meditazione delle cose divine senza appigli esteriori (*sine adminiculis exterioribus*), per questa ragione la Chiesa, pia madre, ha istituito alcuni riti, in modo tale che alcune parti della Messa siano pronunciate a bassa voce, altre a voce più alta. Parimenti ha fatto ricorso a cerimonie (*ceremonias*), come le mistiche benedizioni, i lumi, gli incensi, le vesti e molti altri elementi trasmessi dall'insegnamento e dalla tradizione apostolica, per accreditare la maestà di un sacrificio così grande, e perché le menti dei fedeli, attraverso questi segni visibili della religione e della pietà, siano attratte alla contemplazione delle realtà altissime nascoste in questo sacrificio.

[DS 1756] Se qualcuno dirà che il Canone della Messa contiene errori, e che perciò deve essere abolito, sia anàtema!

[DS 1757] Se qualcuno dirà che le cerimonie (*ceremonias*), le vesti e gli altri segni esteriori, di cui si serve la Chiesa

cattolica nella celebrazione delle Messe, sono più provocazioni all'empietà che uffici di pietà, sia anàtema!

Nelle affermazioni del Riformatore si possono individuare quattro distinte tesi su ciò che la Messa è, e su ciò che essa non è. Lutero non dubita che la Messa sia "sacramento", ovviamente un sacramento diverso dal Battesimo, a motivo della reale presenza legata ai segni del pane e del vino<sup>3</sup>. Inoltre, enfatizzando la nozione di "testamento", sembrerebbe perfino simpatizzare per un istante con il Canone romano che rafforza l'espressione *novi testamenti* della Volgata con l'aggiunta *et aeterni*, per tornare immediatamente a detestarlo «come il peggiore abominio»<sup>4</sup> a motivo dell'insistenza sulla nozione di "sacrificio", che egli respinge senza appello. Infine, non esita a presentare l'Eucaristia del Cenacolo come la "prima Messa", prospettandola come modello normativo di tutte le Messe. Davanti a quest'ultima affermazione occorre fare una distinzione, perché una cosa è parlare della Messa di Gesù nel Cenacolo, altra cosa è voler ricondurre tutte le Messe alla pretesa semplicità di quella. Occupiamoci subito dell'asserto relativo alla "prima Messa", sul quale per un insieme di ragioni converge la teologia del II millennio.

Coerente con il proposito di riportare la Messa al suo presunto modello, Lutero lo realizza in due tempi. Prima, con la *Formula Missæ* del 1523, inquadra la consacrazione tra due stralci di Canone rappresentati, da una parte, dall'avvio del Prefazio comune e, dall'altra, dal canto del *Sanctus* e del *Benedictus*<sup>5</sup>. Successivamente, con la *Deutsche Messe* del 1526, Lutero sopprime anche quell'inizio di Prefazio per fare spazio a una consacrazione solitaria, che egli chiama *exemplum*, ovvero modello esemplare di ogni Messa. Seguono precise indicazioni rubricali, che Lutero formula in questi termini:

<sup>3</sup> Sulla nozione di "consustanziazione" con cui Lutero professa la sua concezione della realtà eucaristica, cfr. C. Giraud, "In unum corpus". *Trattato mistagogico sull'eucaristia*, cit., p. 452.

<sup>4</sup> Cfr. Sintesi delle accuse dei Riformati: art. 4.

<sup>5</sup> Cfr. Lutero, *Formula Missæ et Communionis pro Ecclesia Vuittembergensi*, in *Werke* 12, 212-213; I. Pahl (ed.) *Cæna Domini*, 1: *Die Abendmahlsliturgie der Reformationskirchen im 16./17. Jahrhundert*, Universitätsverlag, Freiburg Schweiz 1983, pp. 34-35; C. Giraud, "In unum corpus". *Trattato mistagogico sull'eucaristia*, cit., p. 469.

Mi sembra tuttavia conforme alla cena che, subito dopo la consacrazione del pane, si porga e si dia il sacramento, prima di benedire il calice. Infatti Luca e Paolo si esprimono entrambi così: «Allo stesso modo [prese] il calice, dopo che ebbero mangiato, ecc.». Nel frattempo si canti il *Sanctus* in tedesco, o il cantico «Dio sia lodato», oppure il cantico di Giovanni Hus «Gesù Cristo nostro salvatore». Poi si benedica il calice e lo si dia anche, mentre si canta ciò che resta dei cantici menzionati, oppure l'*Agnus Dei* in tedesco<sup>6</sup>.

Con quest'ultimo aggiustamento l'identificazione della celebrazione eucaristica con l'ultima Cena è ormai piena. Infatti i due momenti tradizionalmente distinti della celebrazione – la Preghiera eucaristica e la comunione – sono ora fusi in un'unica e medesima azione, e ciò in nome della fedeltà al modello lasciatoci dal Signore<sup>7</sup>.

Siccome la ristrutturazione della Messa voluta da Lutero corre sul filo degli attacchi portati alla sua natura sacrificale, il Concilio se ne occupa nella sessione XXII. In merito alla presentazione dell'Eucaristia del Cenacolo come “prima Messa”, possiamo trovare una risposta conciliare, sebbene indiretta, nella distinzione tra “istituire” e “celebrare”, che figura in una dichiarazione sulla continuità delle due alleanze. Rileggiamola alla luce dei tre momenti dell'economia salvifica, che sono il segno profetico, l'evento fondatore e il rito<sup>8</sup>:

Infatti, *dopo aver celebrato* l'antico agnello-pasquale (*celebrato veteri Pascha*), che la moltitudine dei figli d'Israele immolava in memoriale dell'uscita dall'Egitto, egli *istituì* il nuovo Agnello-pasquale (*novum instituit Pascha*), [cioè] se stesso da immolarsi sotto segni visibili, da parte della Chiesa per mezzo dei sacerdoti, in memoriale del suo passaggio da questo mondo al Padre, quando attraverso l'effusione del suo sangue ci redense e [ci] strappò dal potere delle tenebre e [ci] trasferì nel suo regno<sup>9</sup>.

<sup>6</sup> Lutero, *Deutsche Messe und Ordnung Gottesdiensts*, in *Werke* 19, 99, r. 5-11; I. Pahl, *Cæna Domini* 1, cit., p. 38; C. Giraud, “*In unum corpus*”. *Trattato mistagogico sull'eucaristia*, cit., p. 469.

<sup>7</sup> I cambiamenti ancora più radicali apportati da Farel nel 1533 e da Calvino nel 1542 finiranno per ridurre quella che Lutero chiamava ancora “consacrazione” – ma che d'ora in poi sarà denominata solo “cena” – alla semplice proclamazione di «come nostro Signore Gesù Cristo ha istituito la sua santa cena nella prima dei Corinzi, al capitolo undicesimo» (per i testi e i riferimenti, cfr. *ibid.*, pp. 467-472).

<sup>8</sup> Per questi tre momenti comuni all'economia salvifica dell'una e dell'altra alleanza, cfr. *ibid.*, pp. 85-102.

<sup>9</sup> DS 1741. Per la strutturazione del testo, cfr. C. Giraud, “*In unum corpus*”. *Trattato mistagogico sull'eucaristia*, cit., p. 482.

Dal tenore della dichiarazione risulta dunque che la situazione dell'ultima Cena è duplice. Considerata a livello di economia veterotestamentaria, l'ultima Cena appartiene alla serie delle celebrazioni della Pasqua ebraica. Per questo il testo usa il verbo *celebrare*, inteso nel senso di compiere un rito. Sotto tale profilo l'ultima Cena non si differenzia dalle precedenti cene pasquali di Gesù. Invece, in quella che fu l'ultima sua Pasqua ebraica, egli pose le premesse di una nuova economia salvifica. In tal senso il testo usa intenzionalmente il verbo *istituire*, il quale, in riferimento a un'azione irripetibile, dice l'avvio di un ordinamento nuovo. Pertanto, mentre a livello di economia veterotestamentaria l'ultima Cena è *rito*, a livello di economia neotestamentaria l'istituzione che Gesù compie nell'ultima Cena non è rito, bensì *segno profetico* che rende possibile l'inizio della nuova serie rituale. Avvalendoci del parallelismo, diciamo che, sotto il profilo istituzionale, l'ultima Cena di Gesù (= *Eucaristia del Cenacolo*) si situa in rapporto alle nostre Messe (= *Eucaristia delle generazioni*) esattamente come l'ultima Cena in Egitto (= *Pasqua d'Egitto*) si situava in rapporto alle celebrazioni annuali della Pasqua ebraica (= *Pasqua delle generazioni*)<sup>10</sup>. In altri termini: altra è la situazione dell'istituzione nell'ultima Cena, altra la situazione delle nostre Messe: irripetibile (*éphapax*) l'una, iterabili le altre, in forza appunto dell'ordine di iterazione<sup>11</sup>. Se avesse colto questa distinzione, Lutero non sarebbe incorso nell'identificazione pura e semplice di istituzione e prima Messa. Ma in questa operazione Lutero non è solo; egli non è che uno dei tanti discepoli della scolastica.

Prima di passare oltre, ci resta da considerare la reazione di Trento alle accuse di Lutero contro il Canone romano e contro ciò che egli pone sotto la voce "cerimonie". Diciamo subito che la difesa tridentina del Canone romano non è brillante. Pur dichiarando che non contiene errori e che profuma di santità e di pietà, il Concilio è lungi dal coglierne l'unità, poiché lo presenta come la risultante di stratificazioni avvenute nel tempo, in quanto al nucleo originario «costituito dalle parole stesse del Signore» – che Lutero chiama *exemplum* – si sarebbero aggiunti successivamente elementi

<sup>10</sup> Per le espressioni *Pasqua d'Egitto* e *Pasqua delle generazioni*, cfr. *ibid.*, p. 103. Sulla duplice situazione dell'ultima Cena, cfr. *ibid.*, pp. 96.188.196.

<sup>11</sup> Parallelo all'ordine di iterazione che fonda le nostre eucaristie («Fate questo [segno del pane e del calice] in memoriale di me [morto e risorto]») è l'ordine di iterazione che in Es 12,14 fonda la celebrazione annuale della Pasqua ebraica («Questo giorno sarà per voi quale memoriale»). Per un approfondimento, cfr. *ibid.*, pp. 91.98.182-183.191-196.

provenienti «dalle tradizioni degli apostoli e anche dalle pie istituzioni dei santi pontefici». Ma il nostro non è un appunto né contro il Concilio né contro Lutero, giacché nell'orizzonte del II millennio non si poteva dire altro. La sola differenza sta nel fatto che, mentre Lutero condanna e respinge, il Concilio accoglie e difende. Neppure ci devono sfuggire i termini “cerimonie” (*ceremonia*)<sup>12</sup> e “ammennicoli” (*adminicula*),<sup>13</sup> con i quali il Concilio designa quei sussidi che Lutero, in contrapposizione alla “sostanza” della Messa, chiama “accidenti”. Insomma, pure qui Lutero e il Concilio concordano, con la sola differenza che Lutero condanna e respinge, mentre il Concilio accoglie e difende.

## 2. La comprensione della consacrazione nella sistematica della scolastica

Senza togliere nessun merito a quell'imponente scuola di pensiero che è la scolastica, e che ha prodotto enunciati di fede ormai costitutivi della teologia di sempre, oggi è però doveroso riconoscere i limiti causati alla teologia sacramentaria da una metodologia che ha svincolato la “norma del credere” o “fede creduta” (*lex credendi*) dalla “norma del pregare” o “fede pregata” (*lex orandi*)<sup>14</sup>. Mentre in altri ambiti gli eventuali limiti si sono rivelati meno incisivi, questi sono stati determinanti nella comprensione dei sacramenti che nascono e respirano a partire da quelle preghiere con le quali la Chiesa li celebra. Una conseguenza di questa dissociazione tra le due *leges* è stata l'applicazione esasperata e univoca a tutti i sacramenti della distinzione tra materia e forma. Come la nozione di “materia” si applica bene ad alcuni sacramenti, ma diventa problematica per altri<sup>15</sup>, così pure

<sup>12</sup> Nei testi conciliari citati il termine “cerimonie” ricorre due volte. È sintomatico il fatto che, ancora nel XX secolo, Maurice de La Taille parli di «oralis nostra et cærimoniarum invocatio seu epiclesis», la quale si limita a dichiarare oralmente quanto “concretamente” (*pragmatice*) si è prodotto nella consacrazione (“*Mysterium fidei*”. *De augustissimo Corporis et Sanguinis Christi sacrificio atque sacramento*, Parisiis 1931<sup>3</sup>, p. 453).

<sup>13</sup> Il termine *adminiculum* significa “sostegno, sporgenza, appiglio”.

<sup>14</sup> Per il rapporto di associazione e dissociazione, rispettivamente, nel I e nel II millennio, tra *lex orandi* e *lex credendi*, cfr. C. Giraud, “*In unum corpus*”. *Trattato mistagogico sull'eucaristia*, cit., pp. 9-32.

<sup>15</sup> Si pensi al sacramento del Matrimonio: se gli sposi sono definiti “ministri”, dove sta la “materia”? *Disputant auctores*.

la nozione di “forma” ha i suoi limiti, soprattutto quando nell’intento di precisarla interviene la nota *questio de verbis ad validitatem requisitis*, che per definizione gioca al ribasso<sup>16</sup>. Per farci un’idea del trattamento cui è stato sottoposto il sacramento dell’Eucaristia, vogliamo prestare attenzione a tre grandi della scolastica: Pietro Lombardo († 1160), Tommaso d’Aquino († 1274) e Roberto Bellarmino († 1621).

Il primo da cui intendiamo partire è dunque Pietro Lombardo, che in merito alla *forma eucharistiæ* così si esprime:

La forma è quella che egli nella stessa [cena] stabilì dicendo: *Hoc est corpus meum*; e dopo: *Hic est sanguis meus*. Quando infatti si pronunziano queste parole, si produce la conversione del pane e del vino nella sostanza del corpo e del sangue di Cristo; le restanti parole sono dette a lode di Dio. Perciò Ambrogio, nel libro *De sacramentis*, l. 4, c. 4 [dice]: «È con la parola di Cristo che si fa questo sacramento, poiché la parola di Cristo trasforma la creatura; e così dal pane si fa il corpo di Cristo, e il vino messo nel calice con l’acqua diventa sangue attraverso la consacrazione della parola celeste. La consacrazione, con quali parole avviene? Presta attenzione a quelle che sono le parole: *Accipite et comedite ex eo omnes: hoc est corpus meum*; e nuovamente: *Accipite et bibite ex hoc omnes: hic est sanguis meus*. Attraverso tutte le altre [parole] che si dicono, si rivolge a Dio la lode, si premette la supplica per il popolo, per i re»<sup>17</sup>.

Il secondo è san Tommaso, per il quale la questione della forma interferisce con altre due problematiche rappresentate, rispettivamente, dalle implicazioni relative alla formula *in persona Christi* [in nome di Cristo] e dal *benedixit* che precede le parole istituzionali. Così si esprime Tommaso:

[...] la forma di questo sacramento comporta solo la consacrazione della materia, che consiste nella transustanziazione, cioè quando si dice *Hoc est corpus meum* e *Hic est calix sanguinis mei*. [...] Ma [mentre le forme degli altri sacramenti sono proferite *ex persona ministri*, cioè in nome del ministro] la forma di questo sacramento viene proferita in nome di Cristo stesso che parla (*ex persona ipsius Christi loquentis*), in modo da far intendere che il ministro nel-

<sup>16</sup> Per avere un’idea del gioco al ribasso praticato nella ricerca della forma del sacramento della Confessione, cfr. C. Giraud, *Confessare i peccati e confessare il Signore*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2013, pp. 57-58.

<sup>17</sup> Pietro Lombardo, *Sententie* 4,8,4, in PL 192, 856.

la celebrazione di questo sacramento non fa nient'altro che proferire le parole di Cristo<sup>18</sup>.

Circa il valore della benedizione che precede le parole istituzionali, Tommaso, dopo aver considerato le varie opinioni, fa sua quella che identifica tale benedizione con le parole istituzionali stesse<sup>19</sup>. Appellandosi alla constatazione che i racconti evangelici non sempre rispettano l'ordine cronologico dei fatti, Tommaso così lo ricostruisce:

«Prendendo il pane, lo benedisse (*benedixit*) dicendo *Hoc est corpus meum*; quindi lo spezzò e lo diede ai suoi discepoli». Ma questo senso si può trovare nelle parole del vangelo senza bisogno di cambiarle. Infatti il participio *dicens* implica una certa concomitanza tra le parole pronunciate e ciò che precede. Neppure è necessario intendere tale concomitanza soltanto rispetto all'ultima parola pronunciata, quasi che Cristo abbia detto quelle parole nel momento di dare [il pane] ai suoi discepoli; ma si può comprendere la concomitanza rispetto a tutto ciò che precede, in questo senso: «Mentre benediceva e spezzava e dava ai suoi discepoli, disse queste parole: *Accipite, etc.*»<sup>20</sup>.

Quindi Tommaso si concentra sulla *forma eucharistiae*:

Alcuni hanno detto che non si può produrre questo sacramento pronunciando le parole in questione [cioè le parole *Questo è il mio corpo* e *Questo è il calice del mio sangue*] e omettendo le altre, in particolare quelle che sono nel Canone della Messa. Ma ciò risulta falso, sia dalle parole precedentemente riportate di Ambrogio, sia anche perché il Canone della Messa non è lo stesso per tutti, né per tutti i tempi, essendo state aggiunte cose diverse da persone diverse. Si

<sup>18</sup> Tommaso, *Summa Theologiae* III,78,1. Le parole poste tra parentesi quadre in questa citazione stralciata sono di Tommaso. L'alternanza delle formule latine *in persona* e *ex persona*, come pure delle parallele formule greche *ἐν προσώπῳ/ἐν προσώπῳ* e *ἐκ προσώπου/ἐκ προσώπου*, conferma l'equivalenza.

<sup>19</sup> Se nel riconoscere valore consacratorio al *benedixit* i medievali non incontrano difficoltà, la difficoltà si presenta invece per *gratias agens*. La difficoltà viene però risolta dicendo che Cristo rese grazie riferendosi alla redenzione che stava per compiere: così fa Pascasio Radberto («*gratias agens* Deo Patri, quia iam implebatur quod cum desiderio diu desideraverat»), in PL 120, 1364; così fa Pietro Lombardo («*gratias agens*, de reparatione hominis sic futura), in PL 191, 1623.1640. Ovviamente tutti i medievali ignorano che *benedixit* (εὐλογῆσας/*euloghésas*) e la sua variante *gratias agens* (εὐχαριστήσας/*eucharistésas*) si riferiscono alla benedizione conviviale giudaica. Su questa benedizione e sull'equivalenza delle due espressioni, cfr. C. Giraud, «*In unum corpus*». *Trattato mistagogico sull'eucaristia*, cit., pp. 158-164 e 184-186.

<sup>20</sup> Tommaso, *Summa Theologiae* III,78,1, ad 1.

deve dunque ritenere che, se un sacerdote pronunziasse solo le parole in questione [cioè le parole *Questo è il mio corpo* e *Questo è il calice del mio sangue*] con l'intenzione di produrre questo sacramento, si realizzerebbe questo sacramento, poiché l'intenzione farebbe comprendere queste parole come proferite *ex persona Christi*, anche se non venissero pronunciate le parole precedenti. Tuttavia peccherebbe gravemente il sacerdote che producesse il sacramento in tal modo, in quanto non rispetterebbe il rito della Chiesa<sup>21</sup>.

Che dire di questa sentenza di Tommaso? Perlomeno che è quanto mai problematica per una teologia che professi la dipendenza della “fede creduta” (*lex credendi*) dalla “fede pregata” (*lex orandi*). Anzitutto perché lascia trasparire una totale identificazione tra l’istituzione dell’Eucaristia e le sue successive celebrazioni: come Cristo nel Cenacolo con quelle sole parole consacrò *in persona sui*, così qui il sacerdote con quelle sole parole consacrerrebbe *in persona Christi*. Tutt’al più si potrebbe addurre a suo discarico il fatto che egli parlava del sacerdote buono – aggiungiamo: tanto buono quanto ignorante – che, pur non rispettando la normativa rituale, agisse con retta intenzione. Il guaio fu che i manualisti posteriori hanno applicato l’ipotesi di Tommaso al caso terribile di un sacerdote empio che, in nome di una pretesa intenzione di fare ciò che fa la Chiesa, consacrasse in dispregio all’intenzione della Chiesa stessa<sup>22</sup>, e per giunta al di fuori di ogni contesto rituale; e hanno concluso, senza batter ciglio, che simile consacrazione sarebbe valida. A questa gratuita congettura di scuola si oppone il fatto che la Chiesa non ha mai celebrato l’Eucaristia con la sola consacrazione<sup>23</sup>. In

<sup>21</sup> Tommaso, *Summa Theologiae* III,78,1, ad 4. Ecco il testo di Ambrogio (*De sacramentis* 4,4) che Tommaso riporta nella quarta difficoltà, quasi a voler anticipare quanto dirà nella soluzione: «La consacrazione si fa con le espressioni e le parole del Signore Gesù. Infatti, attraverso tutte le altre cose che si dicono, si loda Dio, si supplica per il popolo, per il re, per tutti gli altri. Ma quando si compie il sacramento, il sacerdote non usa più le sue parole, ma usa le parole di Cristo. Perciò è la parola di Cristo che compie questo sacramento». La differenza tra l’obiezione e la soluzione è tutta nella clausola «con l’intenzione di produrre questo sacramento», assente nell’obiezione e presente nella soluzione. In assenza della clausola, Tommaso respinge l’obiezione di chi sostenesse l’assoluta sufficienza delle parole *Questo è il mio corpo* e *Questo è il calice del mio sangue*, perché quelle, pronunziate da sole, «si comprenderebbero come pronunziate dal sacerdote in nome proprio (*ex persona sacerdotis proferentis*), come se il pane e il vino si convertissero nel corpo e nel sangue del sacerdote». Invece, in presenza della clausola che apre sulla formula *in persona Christi*, Tommaso risolve l’obiezione, lasciando tuttavia all’ipotesi tutta la sua problematicità.

<sup>22</sup> L’esperazione della nozione di “intenzione” ha portato la casistica a trarre conclusioni, a dir poco, sconcertanti. Non sarebbe stato più semplice riconoscere che, rivoltandosi contro se stessa, la predetta intenzione si annulla?

<sup>23</sup> In merito a questa affermazione, cfr. nota 75.

ogni caso, della poca stima che l'Aquinate riserva al Canone romano non gli si può fare gran colpa, giacché tutto quello che esula dalle parole della consacrazione riduttivamente intese rientra per lui nel rito della Chiesa, rilevante sotto il profilo non già dell'efficacia sacramentale, ma unicamente dell'ubbidienza da prestare per non commettere peccato.

Il terzo autore, che resta da considerare, è san Roberto Bellarmino, fortemente impegnato nel controbattere le tesi di chiunque si opponga alla fede cristiana. Dopo aver confutato i calvinisti che riducono l'essenza del sacramento a una recitazione storica dell'istituzione, il Controversista si affretta a negare che l'epiclesi dei Greci possa appartenere alla *forma eucharistiae*:

I Greci non possono includere quelle parole *Fiat hic panis corpus Christi tui, etc.* nell'espressione evangelica *gratias agens*, poiché le loro non sono parole di azione di grazie, ma richiesta di qualcosa. La benedizione poi, o fu fatta con le parole *Hoc est corpus meum, & Hic est sanguis meus* [...], oppure è più sicuro riconoscere che nel vangelo non si dice con quali parole il Signore abbia benedetto. D'altronde nessuno degli antichi ha tramandato che il Signore abbia usato quelle parole *Fiat hic panis corpus Christi, etc.* Perciò né a partire dalla Scrittura né a partire dalla tradizione si può dimostrare che i Greci fanno quello che il Signore fece, o comandò di fare<sup>24</sup>.

Ciò detto, Bellarmino va dritto all'insegnamento dei Padri:

Per quanto concerne l'esempio di Cristo (*Christi exemplum*), la convinzione comune non solo dei teologi più recenti, ma anche degli antichi Padri, è che Cristo consacrò con quelle parole: *Hoc est corpus meum, Hic est sanguis meus*. Così, infatti, insegnano Tertulliano, Cipriano, Crisostomo, Ambrogio, e altri. [...] Ambrogio nel libro 4 del *De sacramentis*, al capitolo 4, dice: «Quando si viene a produrre il venerabile sacramento, il sacerdote non usa più le sue parole, bensì usa le parole di Cristo». E nel capitolo 5 spiega quali siano le parole del Signore con le quali si produce questo sacramento, e le recita: *Hoc est corpus meum, etc.*<sup>25</sup>.

<sup>24</sup> R. Bellarmino, *Disputationum de controversiis christianæ fidei adversus huius temporis hæreticos tomus tertius. Tertia controversia generalis de Sacramento Eucharistiæ sex libris explicata*, lib. 4, cap. 13.

<sup>25</sup> *Ibid.*, lib. 4, cap. 13. La riproduzione del testo di Ambrogio è preceduta da considerazioni che Bellarmino chiama «urgentissimæ rationes». Una di queste identifica di fatto istituzione e prima Messa: «Tutti convengono che il Signore istituì il sacramento dell'Eucaristia allorché egli per pri-

Dopo questa doverosa premessa, Bellarmino, prolungando l'esempio di Tommaso, si appresta a fare una cernita tra le parole del Canone pronunciate dal sacerdote, per assegnarle ora all'uno ora all'altro ruolo:

Secondo il consenso universale, il sacerdote consacra in nome di Cristo (*in persona Christi*) o, per dirla in altri termini, Cristo consacra attraverso la bocca del sacerdote (*Christus consecrat per os sacerdotis*), come dice spesso Crisostomo, e come si trova anche nel Concilio di Firenze nel decreto degli Armeni. Ma sono soltanto le parole *Hoc est corpus meum etc.* che sono dette da Cristo attraverso la bocca del sacerdote (*dicuntur a Christo per os sacerdotis*). Infatti le altre parole, *Fac panem istum pretiosum corpus Christi tui*, non sono dette in nome di Cristo (*non dicuntur in persona Christi*), ma totalmente in nome del ministro (*sed plane in persona ministri*), in quanto il ministro è manifestazione distinta da Cristo. Perciò la consecrazione non si fa con altre parole, se non con quelle che, all'inizio, furono pronunciate da Cristo<sup>26</sup>.

Più oltre, Bellarmino torna sulla questione con un'acribia ancora maggiore:

Nell'azione liturgica il sacerdote, fino alle parole *Qui pridie quam pateretur*, manifestamente agisce in nome suo e non in nome di Cristo (*agere personam suam, non Christi*), poiché fino a quel momento prega e loda. Ma a partire da quelle parole fino al termine della consecrazione egli agisce in nome suo e in nome di Cristo (*agere personam suam et Christi*), e perciò pronuncia le parole in maniera a un tempo recitativa e significativa (*recitative simul et significative*). Egli infatti intende recitare ciò che Cristo fece e disse, e al tempo stes-

mo consacrò l'Eucaristia; perciò fu necessario non solo che egli consacrasse, ma anche che consacrasse con il rito sacramentale, cioè con quello stesso rito che noi successivamente dovevamo usare».

<sup>26</sup> *Ibid.*, lib. 4, cap. 13, *quarta ratio*. Oggi la difficoltà rappresentata dal *Decretum pro Armenis* (cfr. DS 1321), qui menzionato, si risolve applicando, per analogia, al sacramento dell'Eucaristia quanto è stato chiarito per il sacramento dell'Ordine. Come la dichiarazione che fissava la materia dell'ordinazione presbiterale nella consegna degli strumenti e la forma nelle parole «Accipe potestatem, etc.» (cfr. DS 1326) è stata superata dalla Costituzione apostolica *Sacramentum Ordinis* con cui Pio XII fissa la materia nella prima imposizione delle mani del vescovo e la forma nella successiva preghiera, così il pronunciamento romano che riconosce la validità dell'Eucaristia celebrata nella Chiesa d'Oriente con l'Anafora di Addai e Mari – di cui parlerò più oltre – invita la teologia a superare la tesi scolastica circa la sufficienza del racconto istituzionale, che dal *Decretum pro Armenis* ha ricevuto una certa ufficializzazione. Sull'autorevolezza che va riconosciuta al pronunciamento romano, cfr. C. Giraud (ed.), *The Anaphoral Genesis of the Institution Narrative in Light of the Anaphora of Addai and Mari*. Acts of the International Liturgy Congress – Rome 25-26 October 2011 (Orientalia Christiana Analecta 295), Edizioni "Orientalia Christiana" - Valore Italiano | Lilamé, Roma 2013, pp. 223-224.

so imitare tutto ciò in nome di Cristo (*in persona Christi*), come se Cristo attraverso il suo ministero facesse e dicesse nuovamente (*iterum*) tutto ciò; la qual cosa in maniera invisibile realmente avviene. Di conseguenza, quando dice *accepit panem*, in quello stesso tempo prende il pane; e quando dice *elevatis oculis in caelum*, egli pure eleva gli occhi al cielo; e quando dice *benedixit*, egli pure benedice; e quando dice *Hoc est corpus meum*, egli sa bene che, come Cristo in rapporto a quel pane, che allora aveva preso, disse *Hoc est corpus meum*, e dicendo lo fece tale, così anche di questo pane, che ora viene preso, lo stesso Cristo attraverso la bocca del sacerdote dice *Hoc est corpus meum*, e dicendo lo fa tale<sup>27</sup>.

Con gli stessi criteri Bellarmino passa al vaglio la porzione del Canone che segue immediatamente la consacrazione:

L'oblazione che segue la consacrazione appartiene parimenti all'integrità del sacrificio, non alla sua essenza. Che non appartenga all'essenza è provato dal fatto che il Signore non si servì di quella oblazione, e neppure gli apostoli all'inizio [...]; e inoltre dal fatto che le parole di questa oblazione non sono dette in nome di Cristo (*non dicuntur in persona Christi*), ma in nome del ministro stesso e della Chiesa (*in persona ipsius ministri et Ecclesiae*), come risulta dalle parole *Unde et memores nos servi tui, etc.*<sup>28</sup>.

Ai testi esaminati se ne potrebbero aggiungere innumerevoli altri, che però non modificherebbero in nulla l'impressione di fondo, vale a dire che questo modo di spiegare l'efficacia delle parole della consacrazione, staccandole accuratamente dal contesto e facendo intervenire per esse un ruolo speciale che compare improvvisamente e improvvisamente scompare<sup>29</sup>, è

<sup>27</sup> Bellarmino, *Disputationum... de Sacramento Eucharistiae*, lib. 4, cap. 14, *tertium*.

<sup>28</sup> *Ibid.*, lib. 5, cap. 27, *quinta propositio*. L'avverbio "parimenti" (*similiter*) fa riferimento alla «oblatio panis et vini consecrationem praecedens», esaminata nella *quarta propositio*, vale a dire alle preghiere «Suscipe, sancte Pater, etc.» e «Offerimus tibi, Domine, etc.» dell'offertorio, detto allora "canone minore". Ovviamente, per Bellarmino e i contemporanei, tra "canone minore" e "canone maggiore" non vi era grande differenza.

<sup>29</sup> In rapporto al susseguirsi di parole narrative e di parole dirette, si potrebbe dire che da «Qui pridie» a «dixit» il sacerdote agisce *in persona Ecclesiae*; poi, con le parole istituzionali sul pane, agisce *in persona Christi*; quindi da «Simili modo» a «dixit» torna ad agire *in persona Ecclesiae*; infine, dall'inizio delle parole sul calice fino a «in mei memoriam facietis» riprende ad agire *in persona Christi*. Nel caso dell'Eucaristia va poi precisato che le parole dette *in persona Christi* appartengono sì alla forma, ma non tutte sono essenziali alla forma. Di qui ha inizio l'opera di sfoltoimento. Per il Canone romano, le prime parole a cadere sono «enim» e «mysterium fidei»; poi vengono «Accipite et manducate», «Accipite et bibite»; poi ancora «qui pro vobis effundetur, etc.»; infine «Hæc quotiescum-

sintomatico di un grave limite della sistematica scolastica. Questa, avendo svincolato concettualmente il racconto istituzionale, detto “consacrazione”, dal movimento dell’intera Preghiera eucaristica, ha finito per confinarlo in una sorta di isolamento aureo, quasi sussistesse o potesse sussistere da solo<sup>30</sup>.

### 3. Le interferenze della sistematica scolastica nella ricerca sulle origini della Messa

Esprimendosi su quanto è richiesto perché un liturgista possa impostare correttamente la sua ricerca, Anton Baumstark († 1948) emette il seguente postulato:

Del resto, è ben inteso che la liturgia comparata dovrà sempre guardarsi dalle idee preconcepite (*idées préconçues*) e, in primo luogo, dalle supposizioni che uno sarebbe tentato di fare come teologo, per spirito di sistema (*suppositions que l'on serait tenté de faire en théologien, par esprit de système*). [...] Il postulato che proibisce ogni idea preconceppita allo storico delle liturgie comparate ha un’importanza particolarissima nelle ricerche sulle origini ultime dell’evoluzione liturgica. È soprattutto da queste ricerche che si deve escludere ogni apriorismo (*C’est d’ici surtout qu’on doit exclure tout apriorisme*)<sup>31</sup>.

Anche se il postulato del celebre liturgista, preso com’è, richiede di essere ulteriormente precisato<sup>32</sup>, devo pur dire che esso ha del vero. Ne dà conferma la ricerca che intendo qui evocare, una ricerca che, proprio per essere partita con il piede sbagliato, illustra a pennello i limiti derivanti dall’approccio fin qui perseguito.

Tra i vari studiosi che hanno speso la loro vita per promuovere la conoscenza delle liturgie orientali spicca la figura di Jean-Michel Hanssens

que feceritis, in mei memoriam facietis». Il risultato cui porta questa operazione al ribasso, che nei dettagli varia da autore ad autore, è la comprensione statica della consacrazione. San Tommaso discute il valore delle espressioni qui elencate con molta circospezione in *Summa Theologiae* III,78,1-3.

<sup>30</sup> Per la riduzione speculativa della Messa alla sola consacrazione nella teologia del II millennio, cfr. C. Giraud, “*In unum corpus*”. Trattato mistagogico sull’eucaristia, cit., pp. 460-467.

<sup>31</sup> A. Baumstark, *Liturgie comparée. Principes et Méthodes pour l’étude historique des liturgies chrétiennes*, Monastère d’Amay-sur-Meuse, Chevetogne 1953<sup>3</sup>, pp. 8-9.

<sup>32</sup> Su questa precisazione tornerò in seguito.

(† 1976), docente di liturgia presso il Pontificio Istituto Orientale di Roma dal 1922 al 1960<sup>33</sup>. Chiunque abbia sfogliato i suoi libri si sarà reso subito conto che egli era provvisto di tutte le conoscenze storiche, linguistiche e testuali cui un liturgista può ambire. Oltre alle dettagliate analisi delle singole liturgie orientali, questo studioso si è pure attivato nella ricerca delle origini e della struttura dell'Anafora orientale, che egli tuttavia intende come Anafora<sup>34</sup> in generale. Così egli scrive:

Riguardo al primitivo ordinamento dell'Anafora orientale si possono escogitare due sole spiegazioni. O quell'antichissima Anafora non comprendeva altro se non una narrazione dell'istituzione [...], che inoltre comportasse anche l'imitazione e l'iterazione dei gesti del Signore. Oppure la primitiva Anafora fu una preghiera di azione di grazie, ossia di lode, o di invocazione (*epiclesi*), tale che contenesse tra i suoi elementi anche la commemorazione dell'istituzione<sup>35</sup>.

Occupiamoci anzitutto della prima proposta, quella che costituisce di fatto la tesi di Hanssens. Così egli argomenta:

Noi pensiamo che l'Eucaristia primitiva, o Messa, non contenesse altri riti se non quelli con i quali Cristo stesso fece l'Eucaristia, e cioè il prendere il pane, la benedizione, la frazione, la consacrazione e la condivisione. Sicuramente il celebrante in primo luogo prendeva il pane, lo benediceva, lo spezzava e, dopo aver detto le parole «Questo è il mio corpo», ne gustava un pezzo e lo distribuiva tra i fedeli. Dopo di che, allo stesso modo, prendeva il calice contenente vino mescolato con acqua, rendeva grazie su di esso, lo benediceva e quindi, dopo aver proferito le parole «Questo è il mio sangue», ne beveva un sorso e lo dava ai fedeli. Come l'Eucaristia di Cristo, così anche l'Eucaristia della primitiva Chiesa era annessa alla cena, precisamente a quella cena che i cristiani solevano fare tra di loro in segno di mutua carità, e che si chiamava *agape*. Inoltre, perché il significato dei riti eucaristici apparisse più chiaramente, e soprattutto perché le parole «Questo è il mio corpo, Questo è il mio

<sup>33</sup> Sulla figura di questo eminente studioso delle liturgie orientali, cfr. G. Winkler, *The Achievements of the Pontifical Oriental Institute in the Study of Oriental Liturgiology*, in R.F. Taft – J.L. Dugan (ed.), *Il 75° Anniversario del Pontificio Istituto Orientale*, Pontificio Istituto Orientale, Roma 1994, pp. 117-118.

<sup>34</sup> Il termine *anafora* (in greco: ἀναφορά/*anaphorá*), che significa “preghiera dell'offerta”, “preghiera che fa salire a Dio l'offerta”, è oggi usato in alternativa a *Preghiera eucaristica e Canone*.

<sup>35</sup> J.M. Hanssens, *Institutiones liturgicae de ritibus orientalibus*, t. 3, Pontificia Universitas Gregoriana, Romae 1932, pp. 425-426 (traduzioni nostre).

sangue» conseguissero il loro vero significato, mentre si svolgevano questi riti, si narra con quali gesti Cristo avesse celebrato l'Eucaristia nell'ultima Cena, cosicché le parole «Questo è il mio corpo, Questo è il mio sangue», pronunziate dal celebrante, fossero presentate come proferite da Cristo stesso<sup>36</sup>.

Dovendo a questo punto spiegare la genesi della cornice orazionale che avvolge il racconto di istituzione, così Hanssens prosegue:

Per di più poté darsi il caso che questa narrazione non solo abbracciasse l'istituzione stessa dell'Eucaristia, ma descrivesse per sommi capi tutta la redenzione [...]. Inoltre, dalle parole «Fate questo in memoria di me», che si pronunziavano dopo la consacrazione del calice, era facile il passaggio a una preghiera con la quale si esprimesse la volontà di commemorare la passione e la risurrezione di Cristo secondo il suo comando, cioè iterando quel rito di cui egli stesso si era servito; e poiché questo rito era un sacrificio e come tale era stato presentato nella narrazione stessa dell'istituzione, anche la sua iterazione era necessariamente intesa come un'oblazione sacrificale. In tal modo dalla celebrazione eucaristica stessa ebbe origine la preghiera che si suole chiamare *anamnesi*. L'*epiclesi* poi, che è come un complemento dell'*anamnesi*, non poté costituirsi se non dopo che la comunione già aveva cominciato a staccarsi con un qualche intervallo dalla consacrazione. Forse la costituzione dell'*anamnesi* e dell'*epiclesi* è da collegare alla prassi di spezzare il pane non al momento della consacrazione, ma dopo di quella. Infine, quanto all'origine delle *altre preghiere* e degli altri riti [...], si può dire in generale che fiorirono a poco a poco con l'ampliamento stesso del rito eucaristico. Si deve eccettuare soltanto la prima parte dell'Anafora, nella quale si fanno le lodi della grandezza di Dio, e l'inno del *Sanctus*. Infatti questi elementi furono sicuramente presi dal rituale delle sinagoghe giudaiche<sup>37</sup>.

Riassumendo, possiamo dire che, nell'ipotesi di Hanssens, la forma primitiva dell'Anafora sarebbe consistita tutta quanta nelle parole delle due distinte consacrazioni, incorniciate dal racconto dell'una e dell'altra, e immediatamente seguite dalla comunione ai rispettivi elementi. Sarebbe stata

<sup>36</sup> J.M. Hanssens, *Institutiones liturgicae de ritibus orientalibus*, t. 2, Pontificia Universitas Gregoriana, Romae 1930, pp. 418-419. Immaginando che l'Eucaristia delle origini contemplasse, a seguito della singola consacrazione, la comunione alla relativa specie, l'Autore condivide inconsciamente la tesi professata da Lutero nella *Deutsche Messe* (cfr. nota 6).

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 419.

l'attenzione prestata all'ordine di iterazione a dare origine, per espansione interna di questo antichissimo nucleo anaforico autonomamente iterato, agli elementi orazionali che si sarebbero disposti rispettivamente come porzione susseguente e come porzione antecedente<sup>38</sup>. Tuttavia il racconto istituzionale, concepito quale azione e narrazione, avrebbe continuato a mantenere la sua autonomia formale rispetto alle porzioni orazionali.

A questo punto è chiaro che non vi è più spazio, nel pensiero dell'Autore, per la seconda alternativa, da lui precedentemente enunciata, cioè quella relativa alla preesistenza di una preghiera giudaica entro la quale gli apostoli si sarebbero limitati ad aggiungere il racconto dell'istituzione. Così egli la respinge:

In ogni caso riteniamo che tale opinione non corrisponda alla verità storica. Infatti, come avrebbero potuto osare gli apostoli e i loro sacerdoti, allorché per la prima volta cominciarono a celebrare l'Eucaristia, invece del rito usato dal Signore nel celebrare l'Eucaristia, sostituire una qualche prolissa preghiera presa dai Giudei, nella quale la narrazione dell'istituzione non fosse altro che una parte aggiunta? Gli apostoli e i primi sacerdoti adempirono fedelmente il comando «Fate questo in memoria di me», dicendo e facendo tutte quelle cose, e solo quelle, che Gesù nella celebrazione stessa dell'Eucaristia aveva detto e fatto; solo vi aggiunsero una breve narrazione per definire meglio il significato del rito<sup>39</sup>.

A mio giudizio, sono ben altre le ragioni che depongono a sfavore di questa seconda proposta, considerata tanto nella formulazione quanto nella sua confutazione a opera dello stesso Autore. Ciò che rende difficoltosa e inaccettabile la ricostruzione di Hanssens, più ancora che la mancanza di audacia prestata agli apostoli, sono “le idee preconcrete” e “lo spirito di sistema”, cui alludeva Baumstark, che inducono Hanssens a identificare l'Anafora apostolica – preventivamente ridotta al racconto istituzionale e

<sup>38</sup> Con tutto il rispetto e la profonda stima che nutro per questo mio illustre predecessore nell'insegnamento della liturgia presso l'Istituto Orientale, mi domando se la sua ricerca, in questo momento, non sia tributaria anche delle rubriche generali del Messale di Pio V, che inquadrano la consecrazione tra due brandelli di Canone, precisamente tra un «Canon Missæ usque ad Consecrationem» e un «Canon post Consecrationem» (cfr. M. Sodi – A.M. Triacca [ed.], *Missale Romanum. Editio Princeps [1570]. Edizione anastatica, Introduzione e Appendice*, LEV, Città del Vaticano 1998, pp. 10-19).

<sup>39</sup> J.M. Hanssens, *Institutiones liturgicæ de ritibus orientalibus*, t. 3, cit., p. 427. È evidente, soprattutto nell'ultima frase, l'identificazione tra istituzione e prima Messa.

compresa come azione sacra a sé stante – con i racconti evangelici dell'istituzione<sup>40</sup>, come se “la prima Messa di Cristo”, cui accennava Lutero e sulla quale in maniera dichiarata o tacita tutti allora concordavano, avesse fatto da modello alle successive Messe.

#### 4. La comprensione della consacrazione nella sistematica dei Padri

Dopo questo percorso che, partendo dal Medioevo, ci ha portati fino ai nostri giorni, torniamo ai Padri per farci un'idea della metodologia a loro congeniale. Immaginiamo di essere nell'ottava di Pasqua e di entrare nella chiesa dove il mistagogo<sup>41</sup> sta spiegando ai neofiti<sup>42</sup> i sacramenti che hanno appena ricevuto. Possiamo andare a Gerusalemme, ad Antiochia, a Roma, a Milano, a Ippona, a Costantinopoli, o ancora in tanti altri capoluoghi delle antiche cristianità. A noi resta solo l'imbarazzo della scelta. Dovunque constateremo un'identica procedura. Quando parlano dell'Eucaristia, tutti i Padri della Chiesa portano avanti congiuntamente due tipi di approccio.

In un primo momento il vescovo si preoccupa di attirare l'attenzione dei neofiti sulla differenza sostanziale tra l'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 dei segni sacramentali. Per sottolineare tale differenza egli concentra l'attenzione del proprio uditorio sulle parole del Signore, spiegando in questo *primo approccio* – puntuale e provvisorio – che quelle parole, dette dal sacerdote, producono la reale presenza. Quindi, in un secondo momento, il vescovo si preoccupa di ricollocare il mistero della presenza reale,

<sup>40</sup> Pure I.A. Jungmann (“*Missarum Sollemnia*”. *Origini, liturgia, storia e teologia della messa romana*, 2, Marietti, Torino 1961<sup>2</sup>, p. 157, nota 6) è scettico sull'ipotesi di Hanssens. Ma ciò non toglie nulla al suo apprezzamento per l'Autore, che nei due volumi dell'opera è tra i più citati (cfr. *ibid.*, pp. 373-374).

<sup>41</sup> Con il termine “mistagogo”, composto dal sostantivo greco μυστήριον/*mysterion* [sacramento] e dal verbo parimenti greco ἄγω/*ágō* [conduco], si suole designare il vescovo che, attraverso le catechesi liturgiche svolte nell'ottava di Pasqua, introduceva i neofiti a una comprensione orante dei sacramenti ricevuti nella Veglia pasquale.

<sup>42</sup> Con il termine “neofita”, dal greco νεόφυτος/*neóphytos* [prodotto di recente] (cfr. 1 Tim 3,6), si suole designare chi da poco è stato aggregato alla Chiesa mediante il Battesimo.

provvisoriamente estrapolato a scopo didattico, nel quadro della dinamica anaforica, leggendo pertanto l'efficacia delle parole istituzionali<sup>43</sup> alla luce della domanda epicletica, sia che si tratti di epiclesi antecedente o di epiclesi susseguente<sup>44</sup>. In questo *secondo approccio*, globale e definitivo, i Padri scorgono tra le parole istituzionali e l'epiclesi un rapporto armonico, complementare, per nulla concorrenziale. Ora, siccome Lombardo, Tommaso e Bellarmino, nelle rispettive argomentazioni, si appellano all'autorità di Ambrogio, è doveroso considerare dappresso quel testo che ognuno di loro riporta<sup>45</sup>.

Entriamo in punta di piedi nella chiesa dove Ambrogio, nell'ottava di Pasqua, svolge la sua mistagogia<sup>46</sup>. Dopo aver dedicato due giorni al Battesimo e un giorno alla Crismazione, riserva gli ultimi giorni all'Eucaristia. Nel quarto giorno, Ambrogio riprende così il suo insegnamento: «Sei venuto all'altare, hai guardato attentamente i sacramenti posti sopra l'altare e ti sei certamente meravigliato per la creatura che essi sono. Eppure si tratta di una creatura usuale e nota» (4,8). L'espressione «i sacramenti» indica ovviamente l'Eucaristia, qui designata tramite un plurale di intensità, in quanto è il sacramento del pane e del vino.

A questo punto, mettendosi nei panni del neofita, il vescovo ne interpreta gli interrogativi: «Tu forse dici: "È il mio pane abituale". Ma questo pane è pane prima delle parole sacramentali; quando sopraggiunge la consacrazione, da pane diventa carne di Cristo [...]. La consacrazione dunque, con quali parole e con il discorso di chi avviene? Del Signore Gesù. Infatti tutte le altre cose che sono dette prima, sono dette dal sacerdote: si loda Dio, gli si rivolge il discorso orazionale, si supplica in favore del popolo, dei re e di tutti gli altri. Ma, quando si viene a produrre il venerabile sacramento, il sacerdote non usa più le sue parole, bensì usa le parole di Cristo. Dunque è la parola di Cristo che produce questo sacramento» (4,14). Poco oltre trae una prima conclusione: «Hai dunque imparato che, da pane che

<sup>43</sup> Come risulta dalle più antiche testimonianze (cfr. Ignazio di Antiochia, *Ad Smyrnaeos* 7,1, in PG 5, 713; Giustino, *Apologia Prima* 66,2, in PG 6, 427-430), la Chiesa non ha mai dubitato dell'efficacia assoluta delle parole istituzionali.

<sup>44</sup> Con questa terminologia i liturgisti designano l'epiclesi per la trasformazione delle oblate che figura, rispettivamente, prima o dopo il racconto istituzionale.

<sup>45</sup> Per i testi qui citati, cfr. Ambrogio, *De sacramentis*, 4, in *Sources Chrétiennes* 25bis, 106-119; PL 16, 438-446.

<sup>46</sup> Per "mistagogia", che oggi con *Sacrosanctum concilium* 48 potremmo chiamare catechesi «a partire dai riti e dalle preghiere» (*per ritus et preces*), cfr. nota 41.

era, diviene il corpo di Cristo. E che dire del vino, dell'acqua? Viene messo nel calice, ma diventa sangue attraverso la consacrazione celeste» (4,19).

Dopo questa spiegazione volutamente puntuale, interviene una nota di elevata teologia globale e dinamica: «Ma forse tu dici: “Io non vedo l'apparenza del sangue”. Ma ne ha la similitudine. Infatti, come hai assunto la similitudine della morte, così pure bevi la similitudine del prezioso sangue, perché non vi sia in te l'orrore del sangue sparso e tuttavia sia messo in atto il prezzo della redenzione. Hai dunque imparato che ciò che ricevi è il corpo di Cristo» (4,20). Facendo qui intervenire nei confronti dell'Eucaristia, come già precedentemente aveva fatto nei confronti del Battesimo, la nozione di “similitudine”, Ambrogio continua a dimostrare una profonda stima delle capacità intellettuali dei suoi neofiti, poiché nuovamente li costringe a un balzo nella grande teologia. Infatti, colui che attraverso il Battesimo ha assunto la similitudine della morte, dovrà prolungare, quel giorno e ogni giorno, l'assunzione di tale similitudine salvifica bevendo anche il prezioso sangue, il quale a livello di dinamica sacramentale è la similitudine per eccellenza della morte e risurrezione fisica di Cristo e della nostra morte e risurrezione teologica. La nozione di “similitudine”, che sintonizza il segno sacramentale – qui, il vino – con l'evento della morte-risurrezione del Signore, interviene per rendere possibile la partecipazione al «prezzo della nostra redenzione», ossia al sangue di Cristo, cosa che, al di fuori di tale mediazione, provocherebbe “orrore”.

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. Per farlo, stimola il suo devoto uditorio con la seguente domanda: «Vuoi sapere in qual modo con le parole celesti si consacra? Prendi in considerazione quelle che sono le parole!» (4,21). Dopo la precedente insistenza puntuale sull'efficacia delle parole di Cristo per operare la consacrazione, ci attenderemmo di vedere immediatamente enunciate le parole istituzionali. Invece Ambrogio risponde all'interrogativo che egli stesso con fine intento pedagogico ha suscitato nel neofita, riproducendo tutta la porzione del Canone che va dalla domanda per la trasformazione delle oblate fino alla domanda per la trasformazione dei comunicanti, domande che, in questo frammento ambrosiano e nel Canone romano, inquadrano il racconto di istituzione, con le parole di Cristo, e la successiva anamnesi. È confortante

rilevare come sia stato proprio il contesto di una catechesi mistagogica ad averci tramandato la più antica recensione, sebbene parziale, del Canone romano.

Lasciamo nuovamente la parola al mistagogo: «Dice il sacerdote: “Fa’ che questa offerta sia per noi ratificata, spirituale, accetta, poiché è la figura del corpo e del sangue del Signore nostro Gesù Cristo”» (4,21). Queste parole rappresentano quell’articolazione della Preghiera eucaristica che va sotto il nome di epiclesi per la trasformazione delle oblate. La parola “epiclesi” significa infatti “supplica”. Con essa si chiede a Dio di trasformare il pane e il vino nel corpo e nel sangue del Signore. Nel sentirsi rimemorare queste espressioni, il neofita di allora non poteva fare a meno di avvertire la dimensione squisitamente reale e dinamica soggiacente alla nozione di “figura”. Tale nozione tecnica, che Ambrogio legge nei testi liturgici, coincide esattamente con la portata semantica dell’altra nozione parimenti tecnica e liturgica di “similitudine” già precedentemente incontrata. Presentando l’oblazione come «figura del corpo e del sangue del Signore», il formulario liturgico, e quindi la *lex orandi*, afferma che il pane e il vino offerti e giuridicamente accettati sono figurativamente, ossia sacramentalmente, mistericamente e perciò realmente, il corpo e il sangue del Signore. E questo non già a livello di una loro considerazione statica e quasi avulsa da noi, bensì nel pieno dinamismo salvifico della ripresentazione rituale, ossia nel loro essere «per noi», a nostro vantaggio.

All’epiclesi per la trasformazione delle oblate segue immediatamente il racconto istituzionale. Ambrogio lo enuncia e lo commenta, richiamando ancora una volta l’attenzione dei neofiti sulla portata operativa delle parole di Cristo per la trasformazione degli elementi (cfr. 4,21-23). Poi viene l’ordine di iterazione, cioè il comando di “iterare”, ovvero di ripetere, il segno sacramentale dato nel Cenacolo: «Ogni volta che farete questo, voi farete il memoriale di me finché io venga nuovamente a voi» (4,26). Il che significa: «Ogni volta che presenterete ritualmente il pane e il calice, voi farete il memoriale di me, morto e risorto».

Innestandosi direttamente sull’ordine di iterazione interviene l’anamnesi offertoriale, ovvero quell’articolazione della Preghiera eucaristica che vede interagire le nozioni di “memoriale” e di “offerta”: «Perciò celebrando il memoriale della sua gloriosissima passione, della risurrezione dagli inferi e dell’ascensione nel cielo, ti offriamo questa vittima immacolata,

vittima spirituale, vittima incruenta, questo pane santo e il calice della vita eterna» (4,27). Con questa solenne dichiarazione vengono congiunti in un'unica presenza salvifica due momenti che, considerati a livello fisico, soggiacciono a coordinate spazio-temporali diverse: l'*oggi* della nostra offerta rituale «del pane santo e del calice della vita eterna» e l'*oggi* della morte-risurrezione del Signore. La dinamica sacramentale, ripresentativa, misterica li congiunge infatti a formare un unico e medesimo *oggi* salvifico, dal momento che la nostra offerta del pane e del calice è effettivamente la ripresentazione sacramentale<sup>47</sup> nostra a quell'eterno presente che è per noi l'evento di Cristo, morto e risorto. All'anamnesi fa seguito l'epiclesi per la trasformazione dei comunicanti, che in questo frammento ambrosiano e nel Canone romano assume la forma di una supplica per l'accettazione del sacrificio: «E ti chiediamo e supplichiamo di accettare questa offerta sul tuo altare sublime, per le mani dei tuoi angeli, come ti degnasti di accettare i doni del tuo giusto servo Abele e il sacrificio del nostro patriarca Abramo e ciò che ti offrì il sommo sacerdote Melchisedech» (4,27).

Stando al seguito della mistagogia ambrosiana dobbiamo tuttavia riconoscere che sulla falsariga di questa domanda assai generica, tipica appunto della tradizione romana in ciò generica e povera, Ambrogio legge tutta l'ampiezza e il dinamismo teologico che la supplica per la trasformazione dei comunicanti assume in tutte le altre tradizioni liturgiche, le quali in questo momento culminante dell'Anafora chiedono la riconciliazione escatologica, la remissione dei peccati, la vita eterna. Infatti dopo questa domanda Ambrogio trae per il neofita la conclusione vitale per la sua partecipazione all'Eucaristia: «Dunque, ogni volta che lo ricevi, che cosa ti disse l'Apostolo? "Ogni volta che lo riceviamo, annunziamo la morte del Signore" [cfr. 1Cor 11,26]. Se annunziamo la morte, annunziamo la remissione dei peccati. Se ogni volta che il sangue viene sparso, viene sparso in remissione dei peccati, allora devo riceverlo sempre, perché sempre mi rimetta i peccati. Io che sempre pecco, sempre devo avere la medicina» (4,28)<sup>48</sup>.

<sup>47</sup> Sulla nozione di "ripresentazione sacramentale", cfr. C. Giraudo, "In unum corpus". *Trattato mistagogico sull'eucaristia*, cit., pp. 477-486 e 522-535.

<sup>48</sup> Sul prolungamento della nozione di "medicina", usata qui da Ambrogio, cfr. C. Giraudo, «L'eucaristia: premio per i sani o medicina per i malati? Nuovi orizzonti di teologia a partire dalle anafore d'Oriente e d'Occidente», in *La Civiltà Cattolica* 166 (2015) 480-493.

Più oltre, commentando il *Padre nostro*, Ambrogio applica all'Eucaristia la domanda del pane quotidiano: «Se il pane è quotidiano, perché lo riceveresti dopo un anno [...]? Ricevi ogni giorno ciò che ti deve giovare ogni giorno! Vivi in modo tale da meritare di riceverlo ogni giorno. Chi non merita di riceverlo ogni giorno, neppure merita di riceverlo dopo un anno [...]. Dunque, tu senti dire che ogni volta che viene offerto il sacrificio viene annunciata tramite segno la morte del Signore, la risurrezione del Signore, l'ascensione del Signore e la remissione dei peccati; e poi non ricevi ogni giorno questo pane di vita? Chi ha una ferita, cerca la medicina. La ferita è che siamo sotto il peccato; la medicina è il celeste e venerabile sacramento» (5,25).

Se a uno dei tanti manualisti post-tridentini fosse stata rivolta la domanda di Ambrogio circa le parole con le quali si consacra, possiamo essere certi che, senza esitare, egli avrebbe risposto: «Questo è il mio corpo; questo è il mio sangue». Mai gli sarebbe venuto in mente di presentare di proposito il mistero eucaristico a partire da un formulario anaforico. Ma tale era la metodologia dei Padri. Ambrogio infatti, pur sottolineando vigorosamente l'efficacia operativa delle parole di Cristo, non le isola dal contesto orazionale nel quale esse sono poste; anzi ne legge l'efficacia alla luce della domanda epicletica. In questo *secondo approccio*, che è quello definitivo, Ambrogio scorge tra le parole istituzionali e l'epiclesi per la trasformazione delle oblate un rapporto dinamico, armonico, complementare, per nulla concorrenziale.

Ora, da questo sguardo alla mistagogia di Ambrogio sull'Eucaristia, balza all'occhio che la lettura fatta da Lombardo, da Tommaso e da Bellarmino è stata una lettura parziale e selettiva. Limitandosi di proposito al *primo approccio*, quello che confermava le loro vedute, essi hanno saltato a piè pari il *secondo approccio*, che Ambrogio e tutti i Padri non mancano mai di far seguire al primo<sup>49</sup>. Basti pensare al trattamento cui Lombardo sottopone il testo-chiave di Ambrogio. Pur convinto di citarlo, lo ricompone liberamente, passandolo al vaglio impietoso della propria concettualizzazione, scegliendo e trasponendo liberamente quelle espressioni che si accomodano

<sup>49</sup> Per una rassegna dei due approcci nelle mistagogie patristiche, cfr. C. Giraudo, «In persona Christi», «In persona Ecclesiae». Formule eucaristiche alla luce della «lex orandi», in *Rassegna di Teologia* 51 (2010) 181-195, qui 181-189; articolo pubblicato anche in *Perspectiva Teologica* 42 (2010) 187-203, qui 188-196.

al sistema ed espungendo di conseguenza le altre<sup>50</sup>. Pietro Lombardo, al pari dei suoi futuri epigoni, era lungi dall'immaginare che si potesse presentare *ex professo* il mistero eucaristico a partire da quella preghiera con la quale da sempre la Chiesa fa l'Eucaristia.

## 5. Le parole della consacrazione eucaristica: in nome di chi sono pronunciate e a chi sono rivolte?

Menzionando il postulato di Baumstark, ho detto che necessitava di essere ulteriormente precisato per due ragioni: primo, perché preso com'è rischia di spaccare in due la ricerca, quasi a dire al teologo di fare il teologo e al liturgista di fare il liturgista; secondo, perché il liturgista, se davvero si considera tale, non può ridursi a storico della liturgia. Pertanto l'ho riformulato nel modo seguente:

Se vogliamo far ritorno alla teologia dinamica, quale ancora traspare dalla lettura delle mistagogie dei Padri, dovremo saper prescindere metodologicamente – e quindi per un tempo limitato, ossia finché dura una precisa fase dell'indagine – dai risultati cui è giunta la speculazione teologica del II millennio, la quale si è incentrata esclusivamente su ciò che è lo specifico dell'Eucaristia. In concreto: dovremo saper prescindere metodologicamente – ossia per un tempo breve – dal fatto della presenza reale e dalla dottrina ad essa connessa della transustanziazione. Occorrerà considerare anzitutto la dinamica eucaristica in quanto essa ha di comune e di analogo con altri momenti dell'economia salvifica. Infatti il rapporto tra una celebrazione rituale e un evento irripetibile di salvezza – nel caso specifico, tra la celebrazione eucaristica e la morte-risurrezione del Signore – non deve essere considerato come un caso unico ed esclusivo. Vedremo infatti che ha precisi paralleli nell'economia tanto veterotestamentaria quanto neotestamentaria non-eucaristica. Il recupero delle di-

<sup>50</sup> Si noti la differenza tra la formulazione di Ambrogio e la sua riformulazione a opera di Lombardo. Ecco i due testi in latino: «Consecratio igitur quibus verbis est et cuius sermonibus? [...] Vis scire quam verbis cælestibus consecratur? Accipe quæ sunt verba. *Dicit sacerdos: Fac nobis, inquit, banc oblationem, etc.*» (Ambrogio, *De sacramentis* 4,14.21); «Consecratio quibus fit verbis? Attende quæ sunt verba: *Accipite et comedite ex eo omnes; hoc est corpus meum*, et iterum: *Accipite et bibite ex hoc omnes, hic est sanguis meus*» (Lombardo, *Sententia* 4,8,4). Mentre Ambrogio riprende il suo precedente discorso e lo apre sul *secondo approccio*, Bellarmino prende le parole di Ambrogio e le chiude sul *primo approccio*.

mensioni teologiche, dalle quali solo per ragioni metodologiche avremo voluto momentaneamente prescindere, avverrà allorché avremo arricchito la nostra prospettiva teologica di orizzonti inattesi<sup>51</sup>.

Gli orizzonti inattesi, chiamati a dispiegarci novità pur sempre antiche, si aprono solo se, accantonando l'ipotesi di una genesi statica della Preghiera eucaristica, ne prospettiamo la genesi dinamica<sup>52</sup>. Riferendomi alla ricerca di Hanssens, della quale mi sono avvalso per illustrare un percorso molto frequentato, intendo per genesi statica l'ipotesi della preesistenza del racconto istituzionale autonomamente inteso, intorno al quale sarebbero andati via via giustapponendosi i paragrafi orazionali che ora sembrano fargli corona. Invece, per genesi dinamica, intendo l'ipotesi di un progressivo inserimento del racconto istituzionale in una preesistente preghiera di ascendenza veterotestamentaria e giudaica<sup>53</sup>. Polarizzandosi esclusivamente su quel cuore della Preghiera eucaristica che è la consacrazione, la prima ipotesi ha finito per staticizzarla, per devozionalizzarla e per caricarla di quei gesti di venerazione che meglio si addicono ai pii esercizi della pietà eucaristica<sup>54</sup>. Ora, applicando a quell'organismo vitale che è la Preghiera eucaristica la legge comune a ogni organismo vivente, vale a dire che un cuore sussiste unicamente in correlazione interattiva con tutte le altre componenti del corpo, la seconda ipotesi è in grado di sottrarre quel cuore pulsante che è la consacrazione al suo millenario isolamento concettuale, per consentirgli di tornare a pulsare nella nostra comprensione del *mysterium fidei* così come non ha mai cessato di pulsare nella realtà celebrativa attraverso l'interrelazione dinamica con le restanti articolazioni della Preghiera eucaristica<sup>55</sup>.

<sup>51</sup> C. Giraud, *Eucaristia per la Chiesa. Prospettive teologiche sull'eucaristia a partire dalla "lex orandi"* (Aloisiana 22), Gregorian University Press - Morcelliana, Roma - Brescia 1989, pp. 32-33.

<sup>52</sup> Per una più dettagliata presentazione delle due ipotesi sulla genesi – statica o dinamica – della Preghiera eucaristica, cfr. Id., *"In unum corpus". Trattato mistagogico sull'eucaristia*, cit., pp. 245-263.

<sup>53</sup> Cfr. Id., *I primi battiti del racconto istituzionale nella preghiera eucaristica alla luce dell'anafora giudeo-cristiana di Addai e Mari*, in M. Sodi (ed.), *"Sufficit gratia mea". Miscellanea Cardinal Angelo Amato*, LEV, Città del Vaticano 2019, pp. 229-244.

<sup>54</sup> Su quel complesso di segni e di gesti che storicamente sono nati da una staticizzazione abnorme della consacrazione e che, se portati fuori della Messa e collocati tra i pii esercizi, sono chiamati a svolgere un ruolo di primissimo piano per la crescita della fede nei confronti del mistero della presenza reale, cfr. Id., *"In unum corpus". Trattato mistagogico sull'eucaristia*, cit., pp. 456-460 e 582-583.

<sup>55</sup> Se vogliamo un'immagine eloquente, la possiamo trovare nel quadro del Sacro Cuore di Pompeo Batoni, primo dipinto in Italia dopo le apparizioni a santa Margherita Maria Alacoque, realizzato nel 1767 per la chiesa del Gesù di Roma. Ogni volta che passo davanti a quella celebre icona,

Torniamo ora al quesito enunciato nel titolo, aiutandoci con un'osservazione – stimolante pure questa – dello stesso Lutero, che nel suo secondo progetto di celebrazione così scrive:

Ma nella vera Messa, tra Cristiani autentici, l'altare non dovrebbe rimanere com'è, e il sacerdote dovrebbe sempre esser rivolto verso il popolo, così come indubbiamente ha fatto Cristo durante la cena. Ma ciò richiede il suo tempo<sup>56</sup>.

Oggi, con la disposizione dell'altare *versus populum* adottata nella ristrutturazione di molte chiese<sup>57</sup>, e pertanto con il fatto che il sacerdote ha davanti a sé i fedeli, questa osservazione di Lutero offre spunto per alcune riflessioni, che formulo a modo di domande. Le parole istituzionali, che il sacerdote è tenuto a dire, a chi sono rivolte? La convinzione che il sacerdote le pronuncia *in persona Christi* ci autorizza a ritenere che tali parole, come furono rivolte da Gesù agli apostoli e a quanti erano con loro nel Cenacolo<sup>58</sup>, così sono ora rivolte dal sacerdote ai fedeli? Che cosa pensare di quei sacerdoti che mimano, oltre a quanto previsto dalle rubriche, i gesti corrispondenti alle parole? Per esempio, che pensare di quanti, alle parole «lo spezzò», spezzano l'ostia<sup>59</sup>? E di quanti, prima di pronunciare

non mi trattengo mai dal dire al Signore: «Ma rimettilo dentro il tuo cuore; altrimenti come farà a pulsare?». Ora è proprio questa operazione che la teologia dell'Eucaristia è chiamata a fare: rimettere la consacrazione nel corpo della Preghiera eucaristica, perché quel cuore, che essa è, torni a pulsare in sintonia con l'anamnesi e in sincronia con la duplice epiclesi.

<sup>56</sup> Lutero, *Deutsche Messe*, in *Werke* 19, 80, r. 28-30; I. Pahl, *Cæna Domini* 1, cit., p. 38. Nel formulare i suoi progetti liturgici, Lutero è sempre preoccupato di non urtare la sensibilità e le abitudini dei fedeli.

<sup>57</sup> La problematica relativa all'orientamento dell'altare, assente nella Costituzione conciliare, è stata sollevata nella normativa rubricale del primo Messale post-conciliare (1970). Nell'odierno *Ordinamento Generale del Messale Romano* (2020) la normativa così recita: «L'altare sia costruito staccato dalla parete, per potervi facilmente girare intorno e celebrare rivolti verso il popolo: la qual cosa è conveniente realizzare ovunque sia possibile. L'altare sia poi collocato in modo da costituire realmente il centro verso il quale spontaneamente converga l'attenzione dei fedeli» (n. 299).

<sup>58</sup> Sulla presenza esclusiva o inclusiva degli apostoli nel Cenacolo, cfr. C. Giraud, «*In unum corpus*». *Trattato mistagogico sull'eucaristia*, cit., pp. 143-145.

<sup>59</sup> Sulla tendenza altalenante a spezzare l'ostia in corrispondenza della parola *fregit*, cfr. I.A. Jungmann, *Missarum Sollemnia* 2, cit., pp. 156-157. Alla luce dell'inserimento progressivo del racconto istituzionale nel corpo dell'Anafora, quale risulta dalle anafore cosiddette anomale, possiamo ipotizzare che in origine il racconto fosse soltanto verbale, e che i gesti evocati dalle varie azioni si siano aggiunti successivamente per naturale imitazione. Per le anafore cosiddette anomale si intendono quelle anafore che presentano una formulazione difettiva del racconto, dovuta o alla totale assenza sia del racconto stesso sia delle parole istituzionali, oppure alla formulazione di queste ultime nello stile del discorso indiretto. Su queste, cfr. C. Giraud, *Eucaristia per la Chiesa*, cit., pp. 349-359; Id., *The Anaphoral Genesis*, cit., pp. 437-450.

le parole sul pane, invece di levare lo sguardo in alto, come suggerisce la rubrica, fissano l'assemblea? E di quanti, alle parole «lo diede», con un roteare trasversale della mano presentano prima l'ostia poi il calice, come per distribuire l'una e l'altro in una comunione di cui non è ancora giunto il momento? Si potrebbe continuare, perché la fantasia – intendo quella buona, ma non sempre illuminata – è grande<sup>60</sup>.

Per rispondere a queste domande, occorre riflettere sulla formula *in persona Christi* che, accreditata dalla scolastica per spiegare il ruolo del ministro nella celebrazione dell'Eucaristia, ha trovato più volte conferma negli interventi del magistero. Basti pensare ai documenti del Vaticano II<sup>61</sup>. Volendo illustrare il rapporto tra sacerdozio battesimale e sacerdozio ministeriale, per esempio, *Lumen gentium* così si esprime:

Il sacerdote ministeriale, con la sacra potestà di cui è investito, [...] compie il sacrificio eucaristico *in nome di Cristo (in persona Christi)*, e lo offre a Dio *a nome di tutto il popolo (nomine totius populi)*. I fedeli poi, in virtù del regale loro sacerdozio, concorrono nell'oblazione dell'Eucaristia<sup>62</sup>.

Qui è illuminante quanto è detto dei fedeli, i quali, lungi dal vedersi ridotti a un uditorio che “assiste” o che “partecipa” a un'azione altrui, si riconoscono parte attiva nella conduzione del rito, nel senso cioè che «con-corrono (*concurrunt* [corrono-insieme])» con il sacerdote. Resta il fatto che il ruolo del ministro vi permane ancora sdoppiato, giacché gli viene riconosciuta una sorta di doppia personalità: un po' agisce *in persona Christi*, un po' agisce *in persona Ecclesiae*. Pur nella consapevolezza che le formulazioni umane saranno sempre impari ad esprimere il dato di fede, non possiamo esimerci dal sollevare altre domande. Sono davvero incompatibili questi due ruoli ministeriali? Non sarebbe possibile comporre ar-

<sup>60</sup> Per la descrizione di alcuni comportamenti problematici, sia da parte dei sacerdoti che dei fedeli, cfr. C. Giraudo, “*In unum corpus*”. *Trattato mistagogico sull'eucaristia*, cit., pp. 466-467. Per una riflessione sull'*ars celebrandi* riguardante la Preghiera eucaristica e principalmente la gestione della voce e dei gesti alla consacrazione, cfr. *ibid.*, pp. 578-582 (in particolare i suggerimenti 12 e 24).

<sup>61</sup> Cfr. *Sacrosanctum concilium* 33; *Lumen gentium* 10.21.28; *Presbyterorum ordinis* 2. Pur accreditando la formula *in persona Christi* con cinque citazioni, nessun testo conciliare la riferisce in maniera mirata alle parole istituzionali dette dal sacerdote. Essa interviene per spiegare il ruolo che il vescovo e il presbitero svolgono nell'esercizio dei *tria munera*, con particolare attenzione all'Eucaristia, ma sempre in contesto generico.

<sup>62</sup> *Lumen gentium* 10.

monicamente le due formule, così da consentire al sacerdote di recuperare la sua personalità unitaria? Ai fini di un chiarimento, non sarebbe il caso di interrogare la *lex orandi*, precisamente quella preghiera con la quale la Chiesa da sempre fa l'Eucaristia?

A onor del vero, pur senza essere stata interpellata dai sistematici di mestiere, la *lex orandi* già si è pronunciata. L'ha interrogata vent'anni or sono un dicastero romano che, stimolato da un'istanza di pastorale ecumenica, doveva dare una risposta a una situazione che affligge i due rami della Chiesa d'Oriente. Si trattava infatti di concedere ai cristiani, sia Caldei (cattolici) che Assiri (non cattolici), di ricevere l'Eucaristia in una chiesa e da un ministro della Chiesa sorella, quando, a causa delle circostanze legate alla diaspora, non possono riceverla da un ministro della propria comunità. Il punto nodale del documento intitolato *Orientamenti per l'ammissione all'Eucaristia fra la Chiesa caldea e la Chiesa assira d'Oriente* riguardava il problema della validità dell'Eucaristia celebrata con l'Anafora di Addai e Mari nella Chiesa assira d'Oriente che, da tempo immemorabile, la usa ancor oggi senza che vengano pronunciate le parole del Signore sul pane e sul vino. Così recita il documento:

Poiché la Chiesa cattolica considera le parole dell'istituzione eucaristica parte costitutiva e quindi indispensabile dell'Anafora o Preghiera eucaristica, essa ha condotto uno studio lungo e accurato sull'Anafora di Addai e Mari da un punto di vista storico, liturgico e teologico, al termine del quale, il 17 gennaio 2001, la Congregazione per la Dottrina della Fede è giunta alla conclusione che quest'Anafora può essere considerata valida [...]: le parole dell'istituzione eucaristica sono di fatto presenti nell'Anafora di Addai e Mari, non in modo narrativo coerente e *ad litteram*, ma in modo eucologico e disseminato, vale a dire che esse sono integrate in preghiere successive di rendimento di grazie, lode e intercessione<sup>63</sup>.

Il fatto che il documento romano abbia riconosciuto la validità e la perfetta "ortodossia" di quell'Anafora che, a motivo della sua veneranda antichità, ancora non possiede le parole istituzionali, invita il teologo si-

<sup>63</sup> *L'Osservatore Romano* (26 ottobre 2001) 7. Per una contestualizzazione del documento romano, cfr. C. Giraud, «Il riconoscimento dell'"ortodossia" della più antica preghiera eucaristica», in *La Civiltà Cattolica* 157 (2006) 219-233.

stematico a riconsiderare, alla luce del magistero della *lex orandi*, le proprie posizioni e a riaggiustare le proprie formule. Ora, se l'osservazione della configurazione originaria di Addai e Mari ci convince a non assolutizzare in maniera esclusiva il racconto istituzionale, cioè a contestualizzarne storicamente l'innesto letterario-teologico – a modo di “embolismo”<sup>64</sup> – nel corpo dell'Anafora, pure noi dovremo risolverci a non assolutizzare, quasi fosse l'unica chiave di lettura, la formula *in persona Christi*, cui la sistematica scolastica si è di fatto appellata per spiegare il mistero della transustanziazione.

La mia indagine storico-formale sulla genesi e la struttura della Preghiera eucaristica ha dimostrato che il caso rappresentato dalle parole istituzionali non è affatto unico, come la teologia scolastica poteva pensare. Infatti le parole istituzionali, riferite in stile diretto e innestate nel corpo della Preghiera eucaristica, vantano numerosi antecedenti in analoghi innesti di parole divine nelle preghiere bibliche e giudaiche<sup>65</sup>. È importante riconoscere che il racconto istituzionale eucaristico, quantunque possieda la sua fisionomia propria e inconfondibile, sotto il profilo letterario-teologico si comporta alla stregua di ogni altro analogo inserimento di parole che, pur essendo dette da un uomo, sono parole divine. Si sa che il procedimento della conoscenza per analogia, a condizione che l'operatore sappia tener conto dei relativi limiti, è sempre promettente.

Ora, accanto alla formula *in persona Christi*, adottata dalla teologia scolastica quale chiave di lettura del realismo eucaristico, un'altra chiave di lettura è suggerita dalla dinamica orazionale osservata a partire dagli antecedenti veterotestamentari e giudaici. Questa, sottraendo il mistero della presenza reale a quella sublime solitudine in cui una riflessione teologica oltremodo oggettivante e statica aveva confinato il suo *esse in se*, lo restituisce alla naturale tensione dinamica del suo *esse pro nobis*.

Le parole istituzionali dette dal sacerdote al momento della consacrazione non sono evidentemente parole sue, ma sono le parole di Cristo. Per questo – ponendoci nella prospettiva di una riflessione di *primo approc-*

<sup>64</sup> Sulla nozione di “embolismo” – dal greco τὸ ἔμβολον/*tò émbolon* – che designa l'innesto praticato dall'agricoltore sul tronco della pianta, un innesto, nel nostro caso, ovviamente letterario-teologico, cfr. C. Giraud, “*In unum corpus*”. *Trattato mistagogico sull'eucaristia*, cit., pp. 217-219 e 653.

<sup>65</sup> Cfr. Id., *La struttura letteraria della preghiera eucaristica. Saggio sulla genesi letteraria di una forma: todà veterotestamentaria, brakà giudaica, anafora cristiana*, PIB, Roma 1981 [vari riferimenti sotto la voce «embolismo istituzionale»]. Per il progressivo inserimento del racconto istituzionale nell'Anafora, cfr. Id., “*In unum corpus*”. *Trattato mistagogico sull'eucaristia*, cit., pp. 245-266.

*cio* – giustamente possiamo dire che egli le pronunzia *in persona Christi*<sup>66</sup>. Tuttavia, in quel momento, il sacerdote celebrante non è né il Gesù del Cenacolo che parla alla comunità apostolica né il Risorto che siede alla destra del Padre: egli è e rimane il ministro autorevole della Chiesa, il quale, continuando a parlare a Dio Padre, pronunzia le parole che Cristo in quella situazione irripetibile pronunziò rivolto alla Chiesa delle generazioni. Perciò, ora che quel futuro lontano si è fatto presente nel nostro oggi – ponendoci nella prospettiva di una riflessione di *secondo approccio* – diremo che lui, l'autorevole ministro della Chiesa, proferisce quelle stesse parole *in persona Ecclesiae orantis sermone Christi*, cioè «in nome della Chiesa che supplica con le parole di Cristo»<sup>67</sup>. Le parole della consacrazione sono dunque le parole di Cristo, non immediatamente in bocca a Cristo, bensì in bocca alla Chiesa, autorevolmente rappresentata dal solo ministro ordinato. E, viceversa, il ministro ordinato è, in virtù dell'ordine di iterazione da lui recepito in misura eminente, la sola voce autorevole della Chiesa abilitata a pronunziarle.

Sappiamo che le parole della consacrazione non sono dette *narrative tantum*, come le potrebbe dire un lettore, fosse pure sacerdote, che nella liturgia della Parola legge la pericope dell'istituzione. Esse sono dette *narrative, simul et significative*<sup>68</sup>, nel senso cioè che il celebrante le racconta culturalmente a Dio, con tutta l'efficacia di realismo sacramentale che esse significano. Oppure, per usare una formula complementare, esse sono dette *narrative ac precativa, simul et significative*. Non per nulla l'esperienza

<sup>66</sup> È in questa prospettiva, cioè per rispondere ad esigenze di chiarificazione, che con il Motu proprio *Omnia in mentem* Benedetto XVI ha inteso non solo riaffermare «la distinzione essenziale tra il sacerdozio comune dei fedeli e il sacerdozio ministeriale», ma soprattutto evidenziare «la differenza tra episcopato, presbiterato e diaconato», modificando in parte il dettato del canone 1008 del *Codex iuris canonici* e aggiungendo al canone 1009 un nuovo paragrafo che così recita: «Coloro che sono costituiti nell'ordine dell'episcopato o del presbiterato ricevono la missione e la facoltà di agire *in persona di Cristo Capo (in persona Christi Capitis)*; i diaconi invece [ricevono] la forza di servire il popolo di Dio nella diaconia della liturgia, della parola e della carità». Nel commentare il Motu proprio, l'arcivescovo Francesco Coccopalmerio, presidente del Pontificio Consiglio per i Testi Legislativi, annota: «Non è stato necessario, invece, introdurre alcuna modifica nei correlativi canonici 323 §1, 325 e 743 del *Codex canonum Ecclesiarum orientalium*, perché in tali norme non è adoperata l'espressione *agere in persona Christi Capitis*» (*L'Osservatore Romano* [16 dicembre 2009] 7). Questa precisazione non è priva di significato.

<sup>67</sup> Su questa composizione delle formule *in persona Christi* e *in persona Ecclesiae*, cfr. C. Giraud, *La struttura*, cit., pp. 361-366; Id., *Eucaristia per la Chiesa*, cit., pp. 335-345; Id., *"In unum corpus"*. *Trattato mistagogico sull'eucaristia*, cit., pp. 251-253.259.

<sup>68</sup> Abbiamo già incontrato la formula nella precedente citazione di un testo di Bellarmino.

orante delle generazioni le ha collocate nel preciso contesto del discorso anaforico, laddove sussiste l'intimo nesso tra il racconto e l'anamnesi, e il conseguente intimo nesso tra il blocco "racconto-anamnesi" e il gruppo "epiclesi-intercessioni". Pertanto, come le parole allora dette dal Signore e ora pronunciate dal sacerdote non presentano un'efficacia distinta, dal momento che quelle del sacerdote si identificano con quelle del Signore, analogamente diremo che le parole della consacrazione e l'epiclesi consacratrice non possiedono un'efficacia distinta, quasi la si potesse o la si volesse sommare, ma l'efficacia delle une si identifica con l'efficacia dell'altra, e viceversa. Dal canto suo, l'Anafora di Addai e Mari, cui si è interessato il documento romano, ci riporta a quello stadio arcaico della genesi anaforica in cui la *forma eucharistica* era ancora garantita tutta quanta, oltre che dalla presenza di un racconto in germe<sup>69</sup>, dall'epiclesi, vale a dire da quell'ingiunzione supplichevole la quale ottiene infallibilmente – «ex opere operato»<sup>70</sup> – quanto umilmente chiede.

Non dimentichiamo che continuare a spiegare l'efficacia delle parole della consacrazione facendo ricorso unicamente alla formula *in persona Christi* spezza l'unità della Preghiera eucaristica. Nessun formulario anaforico ci autorizza a dire che in quel momento è Gesù che sta parlando. Se così fosse, ci domanderemmo: «Sta parlando a chi?». Non certo all'assemblea radunata, perché è proprio essa che sta parlando attraverso la bocca ministeriale del suo sacerdote<sup>71</sup>. Riconosciamo dunque che tutte le Preghiere eucaristiche – tutte, senza eccezione – attestano che chi sta effettivamente parlando è la *Ecclēsia orans*, rappresentata in misura eminente dal presbitero, e che essa sta parlando a Dio Padre con le parole stesse del Signore<sup>72</sup>.

<sup>69</sup> Per la nozione di "racconto in germe", cfr. C. Giraudo, *The Anaphoral Genesis*, cit., pp. 224-225.433-435.450-451.

<sup>70</sup> DS 1608.

<sup>71</sup> Giovanni Crisostomo († 407) afferma: «Anche ciò che concerne la Preghiera eucaristica è comune [al sacerdote e al popolo]. Infatti egli non pronuncia affatto la Preghiera eucaristica da solo (οὐδὲ [...] εὐχαριστεῖ μόνος/udè [...] *eucharistēi mōnos*), ma pure l'intero popolo [la pronuncia con lui]. Gli fa eco Teodoro di Mopsuestia († 428), che definisce il sacerdote «la lingua comune della Chiesa» (cfr. riferimenti in C. Giraudo, *In unum corpus. Trattato mistagogico sull'eucaristia*, cit., p. 575).

<sup>72</sup> Un'ulteriore conferma del fatto che il racconto istituzionale anaforico – con le parole del Signore in esso contenute – è da intendere come rivolto a Dio Padre risulta dalla ricorrenza dei pronomi di seconda persona nei verbi d'azione riferiti a Dio. Mentre i racconti istituzionali scritturistici non dicono nulla dello sguardo al cielo – peraltro previsto dalla prassi rabbinica e menzionato in alcuni racconti di moltiplicazione dei pani (cfr. *ibid.*, p. 158) –, invece i racconti istituzionali anaforici

Ispirandoci allo sviluppo lineare dell'Anafora della Tradizione Apostolica – la prima che attesta storicamente il pieno inserimento del racconto istituzionale nel corpo del formulario –, possiamo riassumere e glossare liberamente a scopo didattico la progressione logica della Preghiera eucaristica in questi termini:

Noi ti rendiamo grazie, o Dio, per il dono del tuo diletto servo Gesù Cristo..., *che* negli ultimi tempi mandasti a noi..., e *che* nacque dalla Vergine..., e *che*, la vigilia della sua passione, prese il pane, rese grazie e disse: «Prendete, mangiate: questo è il mio corpo, che per voi sta per essere spezzato». Allo stesso modo prese anche il calice e disse: «Questo è il mio sangue, che per voi sta per essere versato»; e aggiunse: «Fate questo segno del pane e del calice in memoriale di me morto e risorto!». Celebrando dunque il memoriale della sua morte e risurrezione, noi ti offriamo il pane e il calice; e ti chiediamo di mandare il tuo Santo Spirito sull'offerta della santa Chiesa, perché raduni nel solo corpo ecclesiale noi tutti che stiamo per comunicare al corpo sacramentale..., affinché ti possiamo lodare e glorificare, ora e nei secoli. Amen!

Riassumiamo. Anzitutto è importante capire che quanto si compie nelle nostre celebrazioni non è identificabile con quanto è avvenuto nell'ultima Cena. Là, nel corso di una celebrazione della Pasqua ebraica, Gesù ha istituito il sacramento per eccellenza della Pasqua cristiana; qui, in obbedienza al comando «Fate questo [segno del pane e del calice] in memoriale di me [morto e risorto]», noi celebriamo il rito al ritmo delle nostre Messe. Là Gesù parlava alla comunità del Cenacolo e spiegava quello che stava facendo; qui il sacerdote parla a Dio Padre e gli racconta quello che Gesù ha fatto.

Ugualmente importante è cogliere la nozione di “racconto”, evidenziata pure nella formula teologica *narrative, simul et significative*. Ora, nella dinamica nella Preghiera eucaristica, analogamente a ciò che avviene nella

ci riferiscono spesso espressioni analoghe a quella che nel Canone romano suona così: (per il pane) «et elevatis oculis in caelum *ad te* Deum Patrem suum omnipotentem, *tibi* gratias agens benedixit»; e (per il calice) «item *tibi* gratias agens benedixit». In altri termini, questi racconti istituzionali anaforici non solo si preoccupano di integrare lo sguardo al cielo, ma lo riferiscono, congiuntamente al “gratias agens”, al “tu” di Dio, quasi a ricondurre il racconto nel flusso del discorso orazionale rivolto a Dio Padre. Per la frequenza dei pronomi di seconda persona per i predetti verbi d'azione, cfr. la sinossi dei racconti istituzionali di ottanta anafore in P. Cagin, *L'Eucharistia. Canon primitif de la Messe*, Paris 1912, pp. 225-244.

dinamica orazionale comune, il sacerdote, unitamente all'assemblea che presiede, rende grazie a Dio Padre facendo anamnesi dei *mirabilia* che scandiscono la storia della salvezza. Nella conduzione della porzione anamnetico-celebrativa tutte le anafore che conosciamo si collocano tra due estremi: da una parte vi è l'Anafora delle Costituzioni Apostoliche, che presenta una commemorazione di storia veterotestamentaria e neotestamentaria estremamente ampia e dettagliata<sup>73</sup>; dall'altra vi è l'Anafora della Tradizione Apostolica, estremamente sobria e concisa<sup>74</sup>. In ogni caso esiste per tutte le anafore un comun denominatore, rappresentato dal fatto che l'azione di grazie, lunga o breve che sia, culmina sempre con il racconto del *mysterium fidei*. Il motivo della narrazione di quanto Dio ha fatto per noi è legato a quella che potremmo chiamare la psiche divina, in tutto simile alla nostra. Quando parliamo con una persona amata, le raccontiamo tante cose, ben sapendo che, queste cose, la persona che abbiamo davanti le sa. Ma noi abbiamo bisogno di raccontargliele, quasi a rimmettergliele in mente; ed essa ha bisogno di sentirsele rimemorare. Così avviene nella Preghiera eucaristica: noi abbiamo bisogno di raccontare a Dio Padre la storia dei suoi *mirabilia*, che culmina nel *mirabile magnum*, quasi per rimmettergla in mente; ed egli ha bisogno di sentirsela raccontare. Solo entrando in questa dimensione emotiva, affettiva e relazionale della psiche tanto umana e tanto divina, riusciremo a gustare le ricchezze della Preghiera eucaristica, evidenti soprattutto nei formulari orientali, e presenti pure nella quarta Preghiera eucaristica romana, poco amata, perché si dice che sia troppo lunga. Di qui nasce la corsa a quel formulario che figura nelle pagine più martoriato dei nostri messali e che viene scelto unicamente perché, nella sua brevità, garantisce la consacrazione con il minimo dispiego di energie e di tempo. Temo che se un giorno – per assurda ipotesi – la Chiesa autorizzasse la celebrazione dell'Eucaristia con la sola consacrazione<sup>75</sup>, forse qualcuno

<sup>73</sup> Per l'Anafora delle Costituzioni Apostoliche (testo e analisi), cfr. C. Giraud, "In unum corpus". Trattato mistagogico sull'eucaristia, cit., pp. 269-282.

<sup>74</sup> Per l'Anafora della Tradizione Apostolica (testo e analisi), cfr. *ibid.*, pp. 282-297.

<sup>75</sup> Per quanto inverosimile possa apparire, l'ipotesi non è del tutto avventata se si pensa a ciò che è successo nel XVI secolo alla liturgia caldeo-malabarese a opera dei missionari latini. Questi, convinti che l'Anafora di Addai e Mari non avesse la consacrazione, hanno preso il racconto istituzionale del Canone romano, l'hanno fatto tradurre in siriano da Mar Giuseppe Sulaqa e l'hanno incollato – dico "incollato" – sul Messale caldeo al di fuori dell'Anafora, immediatamente prima della comunione, dove è rimasto 345 anni (per i Caldei) e 404/406 anni (per i Malabaresi). Ovviamente nessuno può dubitare dell'efficacia di quella consacrazione solitaria, soprattutto se si tiene presente

rinuncerebbe anche alla seconda Preghiera eucaristica per questa forma più economica di celebrazione. Ma sarebbe un triste ritorno alla riduzione operata da Lutero, dalla quale ora le stesse Chiese riformate prendono sempre più le distanze attraverso la riscoperta di quel corpo vivo e pulsante che è la Preghiera eucaristica<sup>76</sup>.

che l'Anafora di Addai e Mari, lasciata al suo posto, pur non avendo ancora il racconto istituzionale nella forma piena a causa della sua elevata antichità, l'ha sempre avuto a uno stadio germinale, unitamente alla sua stupenda epiclesi. Per il foglio di Sulaqa, cfr. C. Giraudo, *The Anaphoral Genesis*, cit., pp. 228-230 e 486; per i motivi dell'operato dei missionari latini, cfr. *ibid.*, pp. 209.213.230. In ogni caso, la celebrazione caldeo-malabarese qui riferita, sebbene presenti una certa somiglianza con la congettura di san Tommaso circa la consacrazione fatta dal sacerdote, che ho definito «tanto buono quanto ignorante», non può essere ricondotta a quella, perché là si parla di una consacrazione fatta con le sole parole istituzionali, qui di una consacrazione garantita, al di là di ogni dubbio, dalla precedente proclamazione dell'Anafora di Addai e Mari.

<sup>76</sup> Per l'iniziativa avviata nel 1874 dal pastore calvinista Eugène Bersier, tesa al ricupero del Canone romano nella sua pressoché interezza, cfr. B. Bürki, *Cène du Seigneur, eucharistie de l'Église. Le cheminement des Églises réformées romandes et françaises depuis le XVIII<sup>e</sup> siècle, d'après leurs textes liturgiques*, Éditions universitaires, Fribourg Suisse 1985, vol. A: *Textes*, pp. 70-100 (in particolare pp. 78-82); vol. B: *Commentaire*, pp. 36-46 e 108-129.