

Accademia Ambrosiana
Studia Ambrosiana



AMBROGIO E LA LITURGIA

a cura di
Raffaele Passarella

ESTRATTO

C. GIRAUDDO, *Il magistero della "lex orandi" nella teologia eucaristica di Ambrogio. La reciprocità perfetta tra racconto istituzionale ed epiclesi alla luce della formula "superest ut perfectio fiat"*, in R. PASSARELLA (ed.), *Ambrogio e la liturgia*, Biblioteca Ambrosiana, Bulzoni ed., Milano 2012, 69-87

BIBLIOTECA AMBROSIANA
BULZONI EDITORE

CESARE GIRAUDO SJ

IL MAGISTERO DELLA «LEX ORANDI»
NELLA TEOLOGIA EUCARISTICA DI AMBROGIO

La reciprocità perfetta tra racconto istituzionale ed epiclesi
alla luce della formula «superest ut perfectio fiat»

Oggi, quando parliamo di teologia sistematica, siamo abituati a riferire tale nozione alle grandi sintesi operate dai maestri della scolastica e riprese più tardi dai manualisti post-tridentini, quasi si dovesse riconoscere come loro esclusiva la preoccupazione di chiarirsi le idee, in rapporto, ad esempio, alla teologia dei sacramenti¹. Dobbiamo invece ammettere che anche la teologia dei Padri della Chiesa era sistematica, una sistematica ovviamente diversa, in quanto programmata a partire dall'esperienza celebrativa.

1. LA COMPrensIONE DELL'EUCARISTIA NELLA LUCE DELLA «LEX ORANDI»

Per farci un'idea della metodologia praticata dai Padri, immaginiamo di essere nell'ottava di Pasqua e di entrare nella chiesa dove il vescovo sta spiegando ai neofiti² i sacramenti che hanno appena ricevuto. Possiamo andare a Roma, a Milano, a Gerusalemme, ad Antiochia, a Ippona, a Costantinopoli, a Riez in Provenza, o ancora in tanti altri capoluoghi delle antiche cristianità. A noi resta solo l'imbarazzo della scelta, nella piena convinzione che constateremo dovunque un identico modo di procedere. Vedremo infatti che, quando parlano dell'eucaristia, i Padri della Chiesa portano avanti congiuntamente due tipi di approccio.

In un primo momento il vescovo *mistagogo*³ si preoccupa di attirare l'attenzione dei neofiti sulla differenza sostanziale che esiste tra il sacra-

¹ Anche se la riflessione qui affrontata vale per tutti i sacramenti, il presente studio si occupa specificamente dell'eucaristia, perché il sacramento dell'altare consente di evidenziare meglio i pregi e i limiti delle metodologie adottate, rispettivamente, dal I e dal II millennio.

² Con il termine *neofita*, dal greco νεόφυτος [prodotto di recente] (cfr. 1Tim 3, 6), si suole designare chi si è da poco aggregato alla Chiesa mediante il battesimo.

³ Il termine *mistagogia*, con i relativi derivati, è composto dal sostantivo greco μυστήριον [sacramento] e dal verbo parimenti greco ἄγω [conduco]. Esso designa la catechesi che durante tutta l'epoca patristica il vescovo – detto appunto *mistagogo* – faceva ai neofiti nell'ottava di Pasqua, al fine di introdurli a una comprensione orante dei sacramenti ricevuti nella veglia pasquale.

Cesare Giraudo SJ

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

Quindi, in un secondo momento, il vescovo si affretta a ricollocare il mistero della presenza reale – provvisoriamente estrapolato, a scopo didattico, dal contesto anaforico – nel quadro della dinamica sacramentale, leggendo pertanto l'efficacia delle parole istituzionali alla luce della domanda epicletica, sia che si tratti di *epiclesi antecedente* o di *epiclesi susseguente*⁴. In questo secondo approccio, che è quello definitivo, i Padri scorgono tra le parole istituzionali e l'*epiclesi* un rapporto dinamico, armonico, complementare, per nulla concorrenziale. Ci limitiamo a due sole esemplificazioni⁵.

Accingendosi a parlare dell'eucaristia nella mistagogia del quarto giorno, Ambrogio di Milano († 397) in un primo momento dirige l'attenzione dei suoi uditori sulla realtà eucaristica, e con fine intuito pedagogico ne interpreta gli interrogativi:

[1° approccio] 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 [...]. 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. Dimostriamo dunque questo. Come può ciò che è pane essere il corpo di Cristo? La consacrazione dunque, con quali espressioni avviene e con le parole di chi? Del Signore Gesù. Infatti tutte le altre cose che sono dette prima, sono dette dal sacerdote: si loda Dio, gli si rivolge la preghiera, si supplica in favore del popolo, dei re, di tutti gli altri. [Ma] quando si viene a produrre il venerabile sacramento, il

⁴ Con questa terminologia i liturgisti designano l'*epiclesi sulle oblate* che figura, rispettivamente, prima o dopo il *racconto istituzionale*.

⁵ Per una rassegna più ampia di testi patristici, cfr. C. GIRAUDDO, *L'anafora di Addai e Mari: ripensare la comprensione del sacramento. Per una composizione armonica delle formule «in persona Christi» e «in persona Ecclesiae»*, in G. BOSELLI (ed.), *Liturgia ed ecumenismo*, Edizioni Liturgiche, Roma 2009, pp. 31-42; ID., «*In persona Christi*», «*In persona Ecclesiae*». Formule eucaristiche alla luce della «*lex orandi*», «Rassegna di Teologia», 51 (2010), pp. 181-189.

Il magistero della «lex orandi» nella teologia eucaristica di Ambrogio

sacerdote non usa più le sue parole, bensì usa le parole di Cristo. Dunque è la parola di Cristo che produce questo sacramento [...]. Hai dunque imparato che, da pane [che era], diviene il corpo di Cristo. E che dire del vino, dell'acqua? Viene messo nel calice, ma diventa sangue attraverso la consacrazione celeste. Ma forse tu dici: «Io non vedo l'apparenza del sangue». Ma ne ha la similitudine [sacramentale]! Infatti, come hai assunto la similitudine della morte, così pure bevi la similitudine del prezioso sangue, perché non vi sia 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 Cristo⁶.

Quindi, in un secondo momento, il mistagogo si affretta a ricollocare il mistero della presenza reale, provvisoriamente estrapolato dal contesto suo proprio, nel quadro della dinamica celebrativa:

[2° approccio] Vuoi sapere in qual modo con le parole celesti si consacra? Prendi in considerazione quelle che sono le parole! Dice il sacerdote: «[EPICLESI SULLE OBLATE] Fa' che questa offerta sia per noi ratificata, spirituale, accetta, poiché è la figura [sacramentale] del corpo e del sangue del Signore nostro Gesù Cristo. [RACCONTO ISTITUZIONALE] Egli, la vigilia della sua passione, prese il pane nelle sue sante mani, levò gli occhi al cielo, verso di te, Padre santo, Dio onnipotente ed eterno, rese grazie con la preghiera di benedizione, lo spezzò, e dopo averlo spezzato lo diede ai suoi apostoli e discepoli, dicendo: *Prendete e mangiatene tutti, poiché questo è il mio corpo che sta per essere spezzato per le moltitudini* [...]. Allo stesso modo prese anche il calice, dopo aver cenato, la vigilia della sua passione, levò gli occhi al cielo, verso di te, Padre santo, Dio onnipotente ed eterno, rese grazie con la preghiera di benedizione, lo diede ai suoi apostoli e discepoli, dicendo: *Prendete e bevetene tutti, poiché questo è il mio sangue* [...]. *Ogni volta che farete questo, voi farete il memoriale di me finché io venga nuovamente a voi.* [ANAMNESI] [...] Perciò, celebrando il memoriale della sua gloriosissima passione, della risurrezione dagli inferi e dell'ascensione al cielo, ti offriamo questa vittima immacolata, vittima spirituale, vittima incruenta, questo pane santo e il calice della vita eterna. [EPICLESI SUI COMUNICANTI] 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». 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,

⁶ AMBROGIO, *De sacramentis* 4, 8. 14. 19-20, in *SC 25bis*, pp. 106-113.

Cesare Giraudo SJ

viene sparso in remissione dei peccati, [allora] devo riceverlo sempre, perché sempre mi rimetta i peccati. Io che sempre pecco, sempre devo avere la medicina⁷.

Nella mistagogia del quarto giorno Cirillo di Gerusalemme († 387), venendo a parlare dell'eucaristia, intreccia e compone i due approcci: per prima cosa si preoccupa di annunciare gli effetti della comunione, collegando intenzionalmente per ben due volte i «divini misteri», cioè il corpo e il sangue sacramentali, evocati dalla lettura paolina dell'istituzione (cfr. 1Cor 11, 23-26), con la nozione di «con-corporeità», mutuata da Ef 3, 6, cui aggiunge la parallela nozione di «con-sanguineità»; quindi si sofferma sulla realtà sacramentale:

[2° approccio] Questa istruzione del beato Paolo è sufficiente da sola a darvi piena certezza sui divini misteri, dei quali siete stati giudicati degni e [in forza dei quali] siete divenuti con-corporei (σύσσωμοι) e con-sanguinei (σύναιμοι) di Cristo [...]. [1° approccio] Se dunque egli stesso afferma e dice a proposito del pane: *Questo è il mio corpo*, chi mai oserebbe esitare? E se egli stesso afferma e dice: *Questo è il mio sangue*, chi mai ne dubiterà e dirà che non è il suo sangue? Un tempo, per suo volere, a Cana di Galilea cambiò l'acqua in vino; ora non sarà forse credibile allorché cambia il vino in sangue? [...] È dunque con assoluta certezza che noi partecipiamo in certo modo al corpo e al sangue di Cristo. Infatti, sotto la figura del pane ti è dato il corpo, e sotto la figura del vino ti è dato il sangue, [2° approccio] affinché, partecipando al corpo e al sangue di Cristo, tu divenga con-corporeo e con-sanguineo di Cristo [...]. [1° approccio] Non accostarti dunque a quel pane e a quel vino come a cose qualsiasi. Essi sono infatti, secondo la dichiarazione del Signore, corpo e sangue. È vero quello che ti suggerisce la percezione sensibile; ma la fede ti rassicura. Non giudicare il fatto in base al gusto; ma in base alla fede ritieni con piena certezza che sei stato reso degno del corpo e del sangue di Cristo [...]. Hai ricevuto l'insegnamento e ne hai piena certezza: ciò che sembra pane, non è pane, sebbene sia tale in base al gusto, ma è il corpo di Cristo; e ciò che sembra vino, non è vino, sebbene il gusto pretenda così, ma è il sangue di Cristo [...]⁸.

Nella mistagogia del giorno successivo, il vescovo Cirillo continua a riflettere sulla realtà eucaristica senza mai perdere di vista il contesto

⁷ AMBROGIO, *De sacramentis* 4, 21-28, in *SC* 25bis, pp. 114-119. La considerazione che segue la citazione anaforica è un commento all'*epiclesi sui comunicanti*.

⁸ CIRILLO DI GERUSALEMME, *Catecheses mystagogicae quinque* 4, 1-3. 6. 9, in *SC* 126, pp. 134-139, 144-145. L'espressione «noi partecipiamo in certo modo (ὡς) al corpo e al sangue di Cristo» sta a sottolineare il realismo sacramentale della comunione.

celebrativo. Espone il significato dei riti pre-anaforici, cioè la lavanda delle mani, il saluto di pace e il dialogo invitatorio. Poi passa a illustrare il *prefazio* e il *Sanctus*. Commenta brevemente l'*epiclesi sulle oblate* e si sofferma a lungo sulle *intercessioni*⁹. Più oltre, dopo una lettura parafrasata del *Padre nostro*, Cirillo spiega il significato della comunione eucaristica e il modo di riceverla, continuando a intrecciare armonicamente i due approcci:

[2° *approccio*] Dopo di ciò il sacerdote dice: «Le cose sante ai santi!». Santi sono i [doni] presentati, che hanno ricevuto la venuta dello Spirito Santo; santi siete anche voi, che siete stati giudicati degni dello Spirito Santo. Dunque le cose sante e i santi si corrispondono [...]. [1° *approccio*] Non affidarti al giudizio della tua gola corporale, ma alla fede che non dà spazio al dubbio. Infatti, quando gustate, non sono il pane e il vino che gustate, bensì l'antitipo [sacramentale] del corpo e del sangue di Cristo. Quando dunque ti avvicini, non andare con le giunture delle mani rigide, né con le dita separate; ma facendo della sinistra un trono alla destra, dal momento che questa sta per ricevere il Re, e facendo cava la palma, ricevi il corpo di Cristo, rispondendo: *Amen* [...]. Quindi, dopo che tu avrai comunicato al corpo di Cristo, va' anche al calice del sangue; non stendendo le mani, ma chinandoti e dicendo *Amen* in atteggiamento di adorazione e di venerazione, santificati prendendo anche del sangue di Cristo [...]. [2° *approccio*] Conservate intatte queste tradizioni e custodite voi stessi irreprensibili. Non separatevi dalla comunione, e non privatevi di questi misteri sacri e spirituali a causa della macchia del peccato¹⁰.

Senza negare la validità e l'interesse dell'approccio puntuale, che si preoccupa di spiegare l'*esse in se* della reale presenza, per una corretta lettura di Ambrogio e di Cirillo, e con loro di tutti i Padri, non possiamo tuttavia ignorare la complementarietà che esso trae dalla sua naturale integrazione con l'approccio globale, a partire cioè da quella preghiera che, avendo accolto e fatto sue le parole istituzionali in base a una dinamica orazionale ereditata dall'eucologia veterotestamentaria e giudaica¹¹, sola è in grado di spiegare l'*esse pro nobis* della realtà eucaristica.

⁹ Cfr. CIRILLO, *Catecheses mystagogicae* 5, 1-10, in SC 126, pp. 146-161. Sebbene la mistagogia di Cirillo non accenni al *racconto istituzionale*, non per questo siamo autorizzati a concludere che l'anafora della Chiesa di Gerusalemme non ne contemplasse ancora l'inserimento. Se dovessimo escludere dall'anafora di Cirillo tutte quelle articolazioni che espressamente non menziona, la sua sarebbe un'anafora oltremodo rudimentale e povera, composta cioè di soli quattro elementi: *prefazio*, *Sanctus*, *epiclesi sui doni* e *intercessioni*. Trarre conclusioni ferme dall'argomento e *silentio* è quanto mai imprudente e rischioso.

¹⁰ CIRILLO, *Catecheses mystagogicae* 5, 19.21-23, in SC 126, pp. 168-175.

¹¹ La nostra indagine storico-formale sulla genesi e la struttura della preghiera eucaristica

Cesare Giraudo SJ

Ora, è proprio questa apertura metodologica che è mancata alla teologia occidentale del II millennio.

2. LA COMPRESIONE DELL'EUCARISTIA SENZA LA LUCE DELLA «LEX ORANDI»

Le prime avvisaglie di un modo nuovo di accostare il mistero eucaristico si manifestano fin dal secolo IX, allorché i neoconvertiti popoli germanici irrompono sulla scena del pensiero teologico¹². Con il realismo fisico professato dalla dialettica prudente di Radberto († 859), con il realismo simbolico evocato dall'acribia di Ratramno (sec. IX) e, infine, con il simbolismo vuoto conclamato dalla spavalderia di Berengario († 1088), è giocoforza riconoscere che la riflessione teologica è ormai entrata in una nuova fase. Essa infatti si è risolta ad applicare anche ai sacramenti, e soprattutto all'eucaristia, la metodologia delle «idee chiare e distinte»¹³, anzi di idee sempre più chiare e sempre più distinte.

Il comportamento di Pietro Lombardo († 1160), il «maestro delle Sentenze» e il padre della scolastica, è emblematico di questa metodologia tesa a chiarire fino al limite delle risorse logiche il fatto sacramentale. Egli ha ancora grande familiarità con gli scritti di Ambrogio, che spesso cita quasi alla lettera. Ma si tratta di una familiarità apparente, che tradisce una incomprensione profonda delle risorse proprie alla metodologia mistagogica. Tutta la sua attenzione è polarizzata sulle parole della consacrazione, considerate per giunta nella forma più breve possibile. Prese singolarmente, le parole citate sono ancora di Ambrogio, ma

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 (cfr. C. GIRAUDDO, *La struttura letteraria della preghiera eucaristica. Saggio sulla genesi letteraria di una forma (todà veterotestamentaria, b'rakà 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*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2007², pp. 245-266.

¹² A. GERKEN qualifica la forma germanica di pensiero come «realismo cosificante», in contrapposizione al «realismo simbolico» dei Padri (*Teologia dell'eucaristia*, Edizioni Paoline, Alba 1977, p. 106).

¹³ Questa espressione fu coniata da René Descartes, detto Cartesio († 1650), per compendiare lo specifico della conoscenza razionale. Tuttavia, pur riconoscendo al padre della filosofia moderna la paternità dell'espressione, dobbiamo ammettere che la metodologia consistente nel distinguere per chiarire era conosciuta e praticata ben prima di lui. Possiamo dire che, in fatto di teologia trinitaria, i Padri del IV secolo sono cartesiani *ante litteram*, così come lo sono i pre-scolastici e gli scolastici in rapporto alla teologia dei sacramenti.

al tempo stesso non lo sono più, poiché il Lombardo le ricompone liberamente. Così egli scrive:

[1° approccio] Perciò Ambrogio [dice]: «[...] La consecrazione, con quali parole avviene? Presta attenzione a quelle che sono le parole: *Prendete e mangiatene tutti: questo è il mio corpo*; e così pure: *Prendete e bevete tutti: questo è il mio sangue*. Attraverso tutte le altre cose che si dicono, si rivolge a Dio la lode, si premette la supplica per il popolo, per i re»¹⁴.

Questo isolamento aureo nel quale il nuovo modo di fare teologia andava confinando le parole dell'istituzione, era destinato ad esercitare un influsso determinante in Occidente. Infatti con il II millennio la percezione dell'unità della preghiera eucaristica scompare. Il canone è compreso come una serie di preghiere indipendenti che inquadrano la consecrazione¹⁵. Quali siano il valore e la funzione di tali preghiere, i teologi e i celebranti non lo sanno, né si preoccupano di saperlo. Queste preghiere si dicono per il semplice fatto che figurano nel messale. Ma sul loro significato è calata una fitta nebbia di sistematica noncuranza. Ormai tutta l'attenzione è assorbita dalla preoccupazione di affermare l'efficacia assoluta ed esclusiva delle parole dell'istituzione, con la negazione, implicita e talvolta esplicita, di qualsiasi efficacia consacratrice all'*epiclesi*. Per essere esatti, dobbiamo tuttavia riconoscere che una certa qual percezione del valore dell'*epiclesi* è ancora presente nel Lombardo. La si può intravedere nell'argomentazione che egli adduce contro la validità della messa celebrata da un sacerdote scomunicato o eretico:

[2° approccio] Si chiama *messa (missa)* per il fatto che si chiede che il *messo (missus)* celeste venga a consacrare il corpo vivificante, secondo quan-

¹⁴ PIETRO LOMBARDO, *Sententiae in IV libris distinctae* [4, 8, 4], 2, in *Spicilegium Bonaventurianum* 5, Editiones Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, Grottaferrata 1981³, p. 282 (= PL 192, 856).

¹⁵ Questa concezione disarticolata del canone che si va imponendo – e che nella mente dei più permane tuttora – è confermata dal «Ritus servandus in celebratione Missarum» del Messale di Pio V, considerato a partire dalla prima edizione del 1570 fino all'ultima del 1962. Ivi la porzione relativa alla preghiera eucaristica è così descritta: «De Offertorio et aliis usque ad Canonem», cioè fino al *Sanctus* incluso; «De Canone Missae usque ad Consecrationem»; «De Canone post Consecrationem usque ad Orationem Dominicam», cioè fino al *Pater noster* escluso (cfr. M. SODI – A. TRIACCA [edd.], *Missale Romanum. Editio Princeps, 1570*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1998, [pp. 13-16]; M. SODI – A. TONIOLO [edd.], *Missale Romanum. Editio Typica, 1962*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2007, LVIII-LXI [pp. 58-61]). A parte il fatto che il *prefazio* e il *Sanctus* non sono più compresi come costitutivi della preghiera eucaristica, risulta evidente che alla nozione unitaria di canone si è ormai sostituita la percezione di due brandelli di canone che inquadrano una consecrazione intesa quale «actio sacra» a se stante.

Cesare Giraudo SJ

to dice il sacerdote: *Dio onnipotente, comanda che queste [offerte], per le mani del tuo angelo santo, siano portate lassù sul tuo altare, ecc.* Ne consegue che, se l'angelo non sarà venuto, questa giuridicamente in nessun modo può essere chiamata *messa*. Ora, nel caso che un [sacerdote] eretico abbia osato celebrare abusivamente questo mistero, manda forse Dio un angelo dal cielo per consacrare la sua oblazione? [...] Da ciò consegue che un eretico, tagliato fuori dalla [Chiesa] cattolica, non può produrre questo sacramento, poiché i santi angeli, che assistono alla celebrazione di questo mistero, non sono presenti nel momento in cui l'eretico o il simoniac o osa profanare questo mistero¹⁶.

Il meno che si possa dire è che qui, dal punto di vista della teologia cattolica, il Lombardo rasenta la spregiudicatezza, poiché non ha timore di subordinare l'efficacia stessa delle parole istituzionali all'*epiclesi* consacratrice, da lui riconosciuta nel *Supplices te rogamus* del canone romano¹⁷. Mentre ravvisiamo in questo riferimento alla *lex orandi* un tassello ermeneutico che ci consente di cogliere una certa continuità tra la metodologia dei Padri e la metodologia dei medievali, avvertiamo che si tratta pur sempre di una continuità al lumicino.

Possiamo dunque dire che nel Lombardo, come del resto nei prescolastici, convivono due tesi eucaristiche. Vi è anzitutto la tesi principale, che convoglia sempre più l'attenzione sull'efficacia assoluta – compresa in maniera sempre più esclusiva – delle formule istituzionali, peraltro ridotte alle parole necessarie e sufficienti perché la consacrazione avvenga. Tuttavia accanto a questa sussiste, a modo di tesi secondaria, una costante attenzione alla domanda epicletica, spesso ancora intesa in chiave pneumatologica¹⁸. Il guaio fu che questa tesi secondaria morì con i padri della scolastica, né passò mai nella manualistica che dalla grande scolastica trae origine. Infatti, con la sistematica che si prodigava a sostenere la validità di una consacrazione compiuta da un sacerdote il quale si limitasse a pronunciare le sole parole istituzionali¹⁹, l'eclissi della dimensione epicletica poteva dirsi totale.

¹⁶ PIETRO LOMBARDO, *Sententiae* 4, 13, 1, in *Spicilegium Bonaventurianum* 5, pp. 312-313 (= *PL* 192, 868).

¹⁷ Si noti che nella concezione del Lombardo, nonché d'un buon numero di teologi medievali e moderni, si avrebbe un'*epiclesi susseguente* anche a Roma.

¹⁸ Per i testi di Radberto e di Floro di Lione, cfr. C. GIRAUDDO, *Il sudore del volto di Dio. La riscoperta dello Spirito Santo a partire dalla preghiera eucaristica*, in S. TANZARELLA (ed.), *La personalità dello Spirito Santo. In dialogo con Bernard Sesboüé*, Cinisello Balsamo 1998, pp. 166-169.

¹⁹ Così si esprime TOMMASO: «[...] 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 davvero questo sacramento, poiché l'intenzione

3. LE CONSEGUENZE DI UNA SISTEMATICA ESASPERATA: LA CONTROVERSIA SULL'EPICLESI

Intanto, sullo scorcio del XIII secolo, per una convergenza di circostanze storiche, comincia a delinearsi la controversia sull'*epiclesi*²⁰. Da una parte, l'avvento in Oriente dei missionari cattolici fa scoprire ai Latini la presenza, ai loro occhi ingombrante, dell'*epiclesi susseguente*. Dall'altra, la traduzione delle opere di san Tommaso († 1274) fa conoscere ai Bizantini la tesi degli scolastici, una tesi tendente a imporsi in maniera sempre più esclusiva.

Nicola Cabàsilas († 1391 ca.) è il primo bizantino che interviene per difendere la Chiesa Ortodossa dall'accusa di eterodossia, mossale appunto dai Latini. Nella sua opera sulla divina liturgia, egli presenta il quadro teologico della preghiera eucaristica subordinando l'efficacia delle parole istituzionali alla domanda epicletica:

[2° approccio] [Il sacerdote], in prima persona, porta dinanzi a Dio l'azione di grazie. Lo glorifica, lo loda con gli angeli e confessa le grazie dovute a tutti i benefici che da lui ci sono pervenuti fin dall'origine. Infine fa memoria dell'ineffabile e indicibile economia del Salvatore verso di noi. Quindi consacra i preziosi doni, e tutto il sacrificio è compiuto. Ma in che modo? [Egli] racconta quella cena che incute timore, e come [il Signore] prima della passione l'affidò ai suoi discepoli santi; e come prese il calice e come prese il pane e, dopo aver reso grazie, [li] consacrò; e come disse le parole per mezzo delle quali manifestò il sacramento; e dopo aver proclamato quelle stesse parole si prostrò, e prega e supplica perché quelle divine parole dell'unigenito Figlio e Salvatore [nostro] si armonizzino anche con i doni presentati, cosicché, avendo ricevuto il santissimo e onnipotente suo Spirito, siano trasformati, il pane nel prezioso e santo suo corpo, e il vino nell'immacolato e santo suo sangue. Dopo queste preghiere e queste parole, tutta l'azione sacra è conclusa e compiuta, i doni sono consacrati, il sacrificio è completo, la grande e sacra vittima, immolata per il mondo, giace là sulla sacra mensa alla vista [di tutti]²¹.

farebbe intendere queste parole come proferite *ex persona Christi*, anche se non venissero pronunciate le parole precedenti. Tuttavia peccherebbe gravemente il sacerdote se producesse il sacramento in tal modo, in quanto non rispetterebbe il rito della Chiesa» (*Summa Theologiae* 3, 78, 1 ad 4).

²⁰ Per una presentazione rapida della questione, cfr. M. GORDILLO, *L'epiclesi eucaristica. Controversie con l'Oriente bizantino-slavo*, in A. PIOLANTI (ed.), *Eucaristia. Il mistero dell'altare nel pensiero e nella vita della Chiesa*, Desclée & C., Roma 1957, pp. 425-439.

²¹ NICOLA CABASILAS, *Expositio divinae liturgiae* 27, in *SC* 4bis, pp. 174-175 (= *PG* 150, 425-426bc).

Cesare Giraud SJ

Lo stile di questa riflessione ancora pacata, ma che già rivela una ben precisa visione dell'eucaristia, si fa aggressivo non appena il nostro teologo entra in polemica con i Latini. Lasciamo nuovamente a lui la parola:

[1° *approccio*] Alcuni Latini se la prendono contro i nostri. Infatti essi dicono che, dopo la parola del Signore *Prendete, mangiate ecc.*, non c'è più bisogno di alcuna preghiera per consacrare i doni, dal momento che sono resi perfetti dalla parola del Signore²².

Cabàsilas prosegue elencando tutte le argomentazioni dei Latini e confutandole a una a una. Siccome poi i Latini argomentavano contro i Bizantini in casa di questi ultimi, cioè adducendo alcune espressioni di Giovanni Crisostomo²³, Cabàsilas, dopo aver mostrato l'infondatezza delle accuse mosse al «divino Giovanni», s'industria a sua volta ad argomentare contro i Latini in casa loro, cioè a partire dal canone romano. Nell'esegesi cabasiliana del canone romano si legge:

[2° *approccio*] Ciò che chiude loro del tutto la bocca è il fatto che anche la Chiesa dei Latini, alla quale essi credono di riferirsi, non si dispensa, dopo la parola del Signore, dal pregare sui doni. [Ciò] sfugge loro perché essi non pregano subito dopo la parola [del Signore] e inoltre non chiedono esplicitamente la consacrazione e la trasformazione [dei doni] nel corpo del Signore; ma usano altre espressioni che portano al medesimo fine e hanno lo stesso significato. Qual è allora la preghiera? *Comanda che questi doni siano portati dalla mano dell'angelo sul tuo altare celeste* [*Iube haec perferri etc.*]. Dicano dunque che cosa significa l'espressione *che i doni siano portati*? O essi invocano per questi [doni] una trasposizione locale dalla terra e dai luoghi inferiori al cielo, oppure [invocano] una dignità in certo modo più grande, cioè la trasformazione da una condizione umile a una condizione elevatissima²⁴.

²² CABASILAS, *Expositio* 29, 1, in *SC* 4bis, pp. 178-181 (= *PG* 150, 427-428c).

²³ Così viene riassunta da CABASILAS l'obiezione dei Latini: «Che sia questa parola [del Signore] che consacra le oblate – dicono essi –, lo attesta il beato Crisostomo quando dichiara che, come la parola creatrice "Siate fecondi e moltiplicatevi" [Gen 1, 22. 28; cfr. Gen 8, 17; 9, 7] è stata detta da Dio una volta per tutte, ma continua sempre ad essere operante, così anche questa parola pronunciata dal Salvatore una volta per tutte continua sempre ad essere operante. Perciò coloro che si fidano della propria preghiera più che della parola del Signore, anzitutto accusano di debolezza questa parola, inoltre dimostrano di fidarsi più di se stessi, e infine fanno dipendere il sacramento da una cosa incerta, cioè dalla preghiera umana, e di rimando presentano come piena di incertezza una realtà così grande e alla quale si deve accordare la fede più ferma» (*Expositio* 29, 1, in *SC* 4bis, pp. 180-181 [= *PG* 150, 427d-430a]).

²⁴ CABASILAS, *Expositio* 30, 1-4, in *SC* 4bis, pp. 190-193 (= *PG* 150, 433-434cd). Dicendo «[ciò] sfugge loro perché essi non pregano subito dopo la parola [del Signore]», Cabàsilas immagina che la corposità delle formule comprese tra le parole istituzionali e la supplica in

Al dilemma messo sul conto dei Latini, Cabàsilas risponde con irruenza e, interpellandoli direttamente, conclude:

[2° approccio] I vostri sacerdoti, considerando Cristo come vittima sacrificale, chiedono che i doni siano posti in lui; [cioè] con parole ed espressioni diverse chiedono esattamente la stessa cosa. Per questo i nostri sacerdoti, dopo aver chiesto che i doni siano trasformati nel corpo e nel sangue divino, avendo fatto menzione dell'altare celeste, non chiedono più che i doni siano trasportati là [su quell'altare]; ma, siccome già sono stati trasportati e accolti lassù, essi chiedono che di rimando ci sia mandata giù la grazia e il dono dello Spirito Santo. «Preghiamo – dice [il diacono] – per i doni consacrati!». Perché siano consacrati? Assolutamente no, poiché sono consacrati. Ma perché diventino santificanti per noi: affinché Dio, che li ha santificati, santifichi noi stessi per mezzo loro. Perciò è chiaro che disprezzare la preghiera sui doni che interviene dopo la parola del Signore, non è affare della Chiesa dei Latini in generale, ma solo di alcuni pochi [Latini] piuttosto recenti, i quali l'hanno screditata su altri punti ancora: sono individui che ad altro non prendono gusto «se non a dire e ascoltare qualcosa di nuovo» (At 17, 21)²⁵.

È verosimile pensare che, tra questi ultimi, Cabàsilas includesse proprio Tommaso d'Aquino. Con le sue argomentazioni stringenti, il nostro polemista non dà tregua agli avversari. Anche se non riesce a scorgere nella domanda *Iube haec perferri* l'esplicita menzione dello Spirito Santo, egli è riuscito a dimostrare ai Latini che pure il loro canone possiede un'*epiclesi*, e per giunta un'*epiclesi susseguente*, la quale concerne la santificazione e dei doni e dell'assemblea²⁶.

Dopo Cabàsilas scende in campo contro i Latini anche Simeone di Tessalonica († 1429), allo scopo di fare, «contro quanti ci accusano in

questione impedisca ai sacerdoti latini di comprendere la portata epicletica dell'espressione *Iube haec perferri*. Con questa sua spiegazione, egli ha in mente l'*epiclesi* bizantina, che segue a breve distanza le parole istituzionali. Ma era ben altro che impediva ai Latini di pensare all'*epiclesi*!

²⁵ CABASILAS, *Expositio* 30, 16-17, in SC 4bis, pp. 196-199 (= PG 150, 437-438ab). La formula «Preghiamo [...] per i doni consacrati!» si riferisce alla litania diaconale che, intervenendo dopo la conclusione dell'anafora, in qualche misura riprende e prolunga le *intercessioni*. Ecco il testo: «Per i preziosi doni offerti e consacrati, preghiamo il Signore. Affinché il nostro Dio filantropo, che ha ricevuto queste offerte sul suo altare santo, celeste e spirituale in odore di soavità spirituale, ci mandi giù in contraccambio la divina grazia e il dono del santissimo Spirito, preghiamo il Signore» (J. GOAR, *Euchologion sive Rituale Græcorum*, Venetiis 1730², p. 64).

²⁶ È lecito pensare che Cabàsilas, se avesse conosciuto il testo con cui Pietro Lombardo subordina l'efficacia delle parole della consacrazione al *Supplices*, inteso come *epiclesi susseguente*, sarebbe andato – per così dire – a nozze.

Cesare Giraudo SJ

modo blasfemo, una perorazione [per spiegare] in qual modo crediamo che i doni divini sono resi perfetti attraverso la supplica»²⁷. Al pari di Cabàsilas, anche Simeone argomenta in casa altrui, affermando l'esistenza di un'*epiclesi* consacratrice pure nel canone romano. Tuttavia, mentre Cabàsilas l'aveva individuata nel *Supplices*, egli invece la scorge nel *Quam oblationem*. Nel suo commento intitolato *Spiegazione del divino tempio*, così Simeone scrive:

[2° approccio] Coloro poi che si contrappongono [alla nostra liturgia], anche dalla loro stessa liturgia dovranno essere confutati. Infatti essi pure pregano perché i doni presentati diventino il corpo e il sangue di Cristo, e benedicono i doni, e *alitano* [andando] oltre la divina tradizione (ἐμφυσῶσι παρὰ τὴν θεϊὰν παράδοσιν), non contentandosi delle sole parole del Signore²⁸.

L'espressione da noi tradotta con «alitano oltre la divina tradizione»²⁹ può essere compresa alla luce di due diverse prassi ugualmente attestate nella Chiesa latina; cioè: o in riferimento all'usanza medievale che prescriveva ai celebranti di baciare le immagini della maestà del Padre e del Crocifisso, rispettivamente al *prefazio* e al *Te igitur*³⁰; oppure in rapporto all'uso, da parte di taluni celebranti, di ansimare mentre pronunciavano le parole della consacrazione³¹.

Pertanto, se consideriamo l'espressione di Simeone in base alla comprensione immediata che ne potevano avere i lettori occidentali, diciamo che essi la intendevano, o nel senso di «baciano» le immagini del messale, oppure nel senso di «alitano» durante le parole della consacrazione. Se invece la consideriamo dal punto di vista di Simeone, possiamo immaginare che egli, trovandosi in un caso come nell'altro davanti a una

²⁷ SIMEONE DI TESSALONICA, *Expositio de divino templo* 88, in PG 155, 733-734c.

²⁸ SIMEONE DI TESSALONICA, *Expositio* 88, in PG 155, 739-740b.

²⁹ La preposizione *παρὰ* (+ accusativo) può essere intesa, o nel senso di «contrariamente alla divina tradizione [che non prescrive di "alitare"]» (traduzione adottata da S. HAWKES-TEEPLES, *St. Symeon of Thessalonika. The Liturgical Commentaries*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto 2011, p. 147 [n. 90]), oppure – ed è questa la nostra traduzione – nel senso di «oltre la divina tradizione». Mentre infatti, nell'*epiclesi*, i Bizantini si limitano a pregare, i Latini, non solo pregano e benedicono (come prescrive la tradizione), ma perfino «alitano», facendo così ciò che non è previsto. Tutto sommato, il senso globale rimane invariato, in quanto «andare oltre», facendo quel che non è stabilito dalla tradizione, equivale ad «andare contro» la tradizione.

³⁰ Per la prassi medievale, cfr. C. GIRAUDO, *Pregiere eucaristiche per la Chiesa di oggi. Riflessioni in margine al commento del canone svizzero-romano*, Morcelliana (Brescia) & Gregorian University Press (Roma) 1993, p. 210.

³¹ Per questo uso, cfr. C. GIRAUDO, *In unum corpus*, pp. 466-467.

prassi a lui poco nota³², abbia inteso molto di più. Siccome il verbo ἐμφυσᾶν, che significa propriamente «soffiare, alitare», designa tecnicamente il conferimento dello Spirito Santo – in dipendenza da Gv 20, 22³³ –, è assai verosimile che Simeone abbia visto nell'una o nell'altra «insufflazione» una precisa allusione alla discesa dello Spirito Santo.

Questa nostra ipotesi è accreditata dal fatto che, pur scrivendo in contesto polemico, Simeone riferisce la prassi latina tramite una notazione particolarmente solenne. Infatti, mentre sottolinea la pregnanza del rito, l'espressione «alitano oltre la divina tradizione» lascia trasparire tutta l'ammirazione di colui che scrive. Inoltre va tenuto presente che, come per Cabàsilas, il contesto in cui Simeone organizza la difesa della propria liturgia è dominato dalla considerazione dell'*epiclesi* pneumatologica quale elemento normativo dell'azione liturgica.

Che dire della teologia eucaristica professata da questi due valenti paladini della tradizione bizantina? È fuor di dubbio che essi privilegiavano il 2° approccio, dal momento che le argomentazioni di entrambi si basano sull'anafora. Tuttavia il loro pensiero non sfugge allo stesso limite di cui soffre la teologia latina. Infatti, come i Latini, condizionati dall'adozione esclusiva del 1° approccio, si limitavano a considerare l'efficacia assoluta delle parole consacratrici, gravandola indebitamente della nozione di esclusività, così i Bizantini, pur privilegiando il 2° approccio grazie all'attenzione preminente riservata all'anafora, gravarono l'efficacia dell'*epiclesi* consacratrice di un'analogia quanto indebita esclusività.

I secoli non smorzarono, ma consolidarono l'intransigenza delle due parti. Pertanto, se la manualistica latina appare monolitica nel professare una dottrina determinata e rigida, non meno rigida e determinata resta tuttora la posizione ortodossa, considerata soprattutto nell'ambito di talune Chiese. Come spiegare tale determinazione e rigidità? Si tratta di una convinzione veramente tramandata, oppure di una contrapposizione alla posizione cattolica? Difficile dirlo. Propenderei per la seconda alternativa. Infatti i teologi bizantini, oltre ad affermare l'efficacia consacratrice dell'*epiclesi*, spesso si prodigano a sottolinearne intenzional-

³² La stessa prassi latina di baciare le immagini del messale, qualora sia giunta agli orecchi di Simeone, ha potuto essere da lui compresa nel senso di alitare. D'altronde tra il baciare e l'alitare la differenza non è così grande, come invece risulta dall'intenzionalità dell'azione. In ordine all'apprendimento infantile dobbiamo riconoscere che il bimbo, cui si insegna a fare il bacio, in un primo tempo si limita a soffiare, poi impara ad accompagnare quell'insufflazione o essufflazione con il tipico schiocco delle labbra.

³³ Il verbo usato in Gv 20, 22 («[...] e dicendo questo, *alito* [ἐνεφύσηεν] e disse loro: Ricevete lo Spirito Santo») è lo stesso che si trova in Gen 2, 7 (LXX). Riferendosi a Gv 20, 22, GREGORIO NAZIANZENO elenca tra i nomi con cui la Scrittura designa lo Spirito Santo anche τὸ ἐνφύσημα [l'alito, il soffio] (*Orationes* 31, 30, in *SC* 250, pp. 336-337 [= *PG* 36, 168c]).

Cesare Giraudo SJ

mente l'assolutezza, quasi a voler contrapporre alla tesi esclusivistica dei cattolici una più o meno esclusivistica tesi ortodossa³⁴.

4. PER UNA COMPOSIZIONE DELLA CONTROVERSIA SULL'EPICLESI: L'ASSIOMA AMBROSIANO «SUPEREST UT PERFECTIO FIAT»

È doloroso constatare come le Chiese restino ancor oggi divise proprio sull'eucaristia, che Agostino definisce «*signum unitatis*»³⁵. Il punto sul quale non si riesce a trovare l'accordo è la *forma eucharistiae*, che gli uni pongono esclusivamente nelle parole della consacrazione, e che gli altri vorrebbero vedere esclusivamente nell'*epiclesi* consacratrice. È infatti alla metodologia soggiacente a queste diverse vedute che risalgono tanto la controversia che da secoli agita i rapporti tra Oriente e Occidente quanto le indebite ingerenze storiche della Chiesa latina nella tradizione liturgica di alcune Chiese orientali cattoliche³⁶.

Che fare? La strada da imboccare esiste, ed è sicura. Ce la indicano distintamente due esponenti dell'era patristica dalla mente assai logica: Prospero di Aquitania († 455) prima e, più tardi, Pietro Diacono (inizio VI secolo). A quei tempi urgeva affrontare una questione fortemente avvertita. Si trattava di mediare tra la posizione degli agostiniani, che attribuivano a Dio tutto il merito della grazia, e quella dei semi-pelagiani, che ne rivendicavano una parte anche all'uomo. Pertanto Prospero e Pietro si espressero più o meno in questi termini: «Siccome noi credia-

³⁴ È di proposito che parliamo di contrapposizione tra «tesi», poiché in realtà si tratta di diatribe di scuola. Infatti, sulla questione dell'*epiclesi*, né la Chiesa di Roma né le Chiese d'Oriente a livello magisteriale mai si sono pronunciate. Per alcune precisazioni sulla posizione cattolica, cfr. C. GIRAUDDO, *In unum corpus*, p. 549⁷². Per una panoramica della teologia eucaristica in area bizantina ortodossa, cfr. M. ZHELTOV, *The Moment of Eucharistic Consecration in Byzantine Thought*, in M. E. JOHNSON (ed.), *Issues in Eucharistic Praying in East and West. Essays in Liturgical and Theological Analysis*, Liturgical Press, Collegeville 2010, pp. 263-306.

³⁵ Parlando dell'eucaristia, AGOSTINO esclama: «O sacramentum pietatis! O signum unitatis! O vinculum caritatis!» (*In Ioannis Evangelium tractatus* 26, 6, 13, in *PL* 35, 1613).

³⁶ Si pensi all'inserimento forzato del *racconto istituzionale* nella redazione originaria dell'anafora di Addai e Mari operato dai missionari occidentali presso i Caldei e i Malabaresi (cfr. C. GIRAUDDO, *In unum corpus*, pp. 352-360, 561-574). È noto che tale anafora, pur provvista di una eccellente *epiclesi*, a motivo della sua elevata antichità risulta sprovvista del *racconto istituzionale*, e in questa sua originaria configurazione è tuttora in uso presso la Chiesa Assira d'Oriente. Intorno a questa anafora giudeo-cristiana – e al riconoscimento ufficiale della sua «ortodossia» da parte cattolica in data 26 ottobre 2001 – si è svolto a Roma, nei giorni 25 e 26 ottobre 2011, un Congresso Internazionale dal titolo: «La genesi anaforica del racconto istituzionale alla luce dell'anafora di Addai e Mari» (cfr. Atti del Congresso in preparazione).

mo in maniera diversa, prestiamo attenzione a come preghiamo, dal momento che preghiamo tutti allo stesso modo. Il modo con cui preghiamo ci dirà come e che cosa dobbiamo effettivamente credere». Per dare una risposta al delicato quesito, Prospero di Aquitania interrogò la preghiera dei fedeli³⁷, Pietro Diacono l'anafora di san Basilio³⁸. Nel caso nostro, poiché il disaccordo concerne specificamente l'eucaristia, sarà al magistero delle preghiere eucaristiche, tanto d'Oriente quanto d'Occidente, che dovremo appellarci, fermamente convinti che la «fede pregata» (*lex orandi*) rappresenta una guida sicura e autorevole per la «fede creduta» (*lex credendi*).

Per superare il contrasto tra cattolici e ortodossi, determinatosi in seguito alla diatriba pro o contro l'*epiclesi*, possiamo giovare di un'espressione del *De sacramentis*. Nella mistagogia del terzo giorno, venendo a parlare della crismazione, Ambrogio, che già ha spiegato il battesimo, afferma:

Segue il sigillo spirituale [...], poiché, dopo il fonte, *resta da portare a pienezza* [quanto già è pienamente compiuto] (*superest ut perfectio fiat*), quando all'invocazione del sacerdote lo Spirito Santo viene infuso [...]³⁹.

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

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

Se il sostantivo *perfectio*, insieme ai suoi paralleli linguistici, è diven-

³⁷ Per il contesto in cui si colloca l'assioma prosperiano «*legem credendi lex statuit supplicandi*», cfr. C. GIRAUDDO, *In unum corpus*, pp. 22-27.

³⁸ Cfr. PIETRO DIACONO, *Epistula 16, seu Liber Petri diaconi et aliorum qui in causa fidei a Graecis in Oriente Romam missi fuerunt «De incarnatione et gratia»*, in PL 62, 90c (= PL 65, 449cd).

³⁹ AMBROGIO, *De sacramentis* 3, 8, in SC 25bis, pp. 96-97.

Cesare Giraudo SJ

tato in molte tradizioni ecclesiali una designazione della crismazione, il verbo greco τελειοῦν [portare a pienezza] – che corrisponde al latino *perficere* – figura nell'*epiclesi sulle oblate* dell'anafora di san Marco. Ecco la porzione che ci interessa:

E preghiamo e invochiamo te, filantropo buono: [...] guarda a noi e manda sopra questi pani e sopra questi calici lo Spirito tuo santo, *perché* li santifichi e *li porti a pienezza* (ἵνα τελειώσῃ) quale Dio onnipotente, e faccia del pane il corpo, e del calice il sangue della nuova alleanza dello stesso Signore e Dio e salvatore e sommo re nostro Gesù Cristo [...]⁴⁰.

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

È certo – come del resto la «fede creduta» (*lex credendi*), ha sempre professato – che le parole istituzionali operano efficacemente la transustanziazione del pane nel corpo e del vino nel sangue del Signore. Tuttavia è altrettanto certo che la «fede pregata» (*lex orandi*), non le ha mai fatte intervenire in maniera autonoma. Nel riconoscere la loro efficacia assoluta nei confronti della trasformazione delle oblate, essa le ha sempre accolte in modo tale da lasciare spazio alla voce insistente della Chiesa che per bocca del suo ministro chiede al Padre di inviare lo Spirito Santo perché trasformi le oblate, ossia perché porti misticamente a pienezza la *transustanziazione/μεταβολή*⁴¹.

Che cosa il magistero della *lex orandi* dirà dunque ai Latini e ai Bizantini, ovvero ai rappresentanti, rispettivamente, della Chiesa d'Occidente e di tutte le Chiese d'Oriente? Sono convinto che la *lex orandi*

⁴⁰ Cfr. C. GIRAUDO, *In unum corpus*, p. 375, lin. 222-225. Nelle anafore siriane la nozione di *perfezione* è affidata al verbo *gmr*. Notiamo l'espressione «perché renda perfetti [questo pane e questo calice]» nelle anafore di Dioscoro I, di Cirillo, di Giovanni Saba e di Tommaso Apostolo (cfr. *Anaphorae Syriacae* I, pp. 280-281. 344-345; II, 96-97. 340-341). Inoltre il gruppo semantico *gmr/τελειοῦν/perficere* ricorre abitualmente nelle rispettive lingue per esprimere la consecrazione eucaristica.

⁴¹ L'ortodossia bizantina, comprensibilmente riluttante alla terminologia latina, preferisce a *transustanziazione* il termine μεταβολή [trasformazione, mutazione, cambiamento], che ricorre in forma verbale nell'*epiclesi* dell'anafora di Crisostomo (μεταβάλλειν [trasformare]). Anche se nel dialogo ecumenico è bene affiancare i due termini, si tenga presente che il termine *transustanziazione*, a parte la non facile compitazione, ha il grande merito di ricordarci che la trasformazione della «sostanza del pane/vino» nella «sostanza del corpo/sangue» non è fine a se stessa, ma è finalizzata alla trasformazione escatologica nostra da «sostanza di divisione» a «sostanza di Chiesa» (per l'uso analogico della nozione di *transustanziazione*, suggerito da Thomas Netter [+ 1430], cfr. C. GIRAUDO, *In unum corpus*, pp. 322-324. 537³⁷).

anaforica rivolga, tanto all'una come all'altra parte, un forte rimprovero. Me lo immagino simile a quello che un giorno Gesù rivolse a quei Sadducei che, a partire dalla storia della donna successivamente data in moglie a sette fratelli, pretendevano argomentare contro la risurrezione dai morti. In sostanza, così disse loro Gesù: «Voi Sadducei siete in grande errore (cfr. Mc 12, 27: πολὺ πλανᾶσθε), perché voi pretendete applicare al mondo futuro i parametri fisicistici del mondo presente».

Analogamente, in rapporto alla nostra questione, il magistero della *lex orandi* potrebbe esprimersi più o meno in questi termini: «Cari Latini e cari Bizantini, voi siete in grande errore (πολὺ πλανᾶσθε), perché pretendete di stabilire il momento della trasformazione eucaristica in base alla nozione di tempo fisico. Per di più, sbagliate entrambi allo stesso modo. Voi Latini, la fate dipendere esclusivamente dal momento cronometrico in cui vengono pronunciate le parole della consacrazione. Voi Bizantini, volete farla dipendere esclusivamente dal momento cronometrico in cui si pronuncia l'*epiclesi* consacratrice. Inoltre, quando voi Latini pensate all'efficacia delle parole della consacrazione, voi vi contentate e vi compiaccete della formula breve (*Hoc est corpus meum / Hic est calix sanguinis mei*), trascurando – perlomeno nella vostra mente – tutto ciò che viene dopo (... *quod pro vobis tradetur / ... qui pro vobis effundetur* ...). Voi Bizantini invece, allorché parlate di *epiclesi*, voi la identificate con l'*epiclesi sulle oblate*, come se quella potesse sussistere da sola; così facendo, voi disattendete l'insegnamento delle vostre anafore di san Giovanni Crisostomo e di san Basilio, le quali congiungono strettamente l'*epiclesi sulle oblate* e l'*epiclesi sui comunicanti* attraverso uno stupendo chiasma teologico»⁴². Insomma, dall'una come dall'altra parte, sia l'Oriente sia l'Occidente hanno commesso lo stesso errore, quello cioè di voler analizzare la trasformazione eucaristica in base alla nozione di tempo fisico. Da una parte come dall'altra si è dimenticato che l'istante in cui avviene la transustanziazione non è quello del nostro cronometro, bensì l'istante di Dio. Ora questo istante, essendo di natura sua «al di là delle cose fisiche (μετὰ τὰ φυσικά)», ammette due momenti forti, entrambi da considerare come assoluti quasi fossero autonomi.

Il *racconto istituzionale*, che si prolunga nell'*anamnesi* ad esso inseparabilmente congiunta, e l'*epiclesi per la trasformazione delle oblate*, che si prolunga nell'*epiclesi per la trasformazione dei comunicanti* e a sua volta si allarga nelle successive *intercessioni*, costituiscono i *due centri dinami-*

⁴² Schematizzando la formulazione della duplice *epiclesi* otteniamo il seguente chiasma: «... manda il tuo Spirito su di NOI e su questi DONI presentati, perché trasformi i DONI nel corpo sacramentale, affinché, comunicando, NOI siamo trasformati nel corpo ecclesiale».

Cesare Giraud SJ

ci della preghiera eucaristica. Il magistero autorevole della *lex orandi* ci invita a riconoscerli entrambi come provvisti di efficacia consacratoria assoluta. Riferita alle parole della consacrazione e all'*epiclesi* consacratoria, la nozione di «efficacia consacratoria assoluta» non sopporta né conflittualità né esclusivismi. Alla luce della formula ambrosiana *superest ut perfectio fiat*, diciamo dunque che tra le parole della consacrazione e l'*epiclesi* consacratoria corre un rapporto di *reciprocità perfetta*, giacché i due elementi sono l'uno la *perfectio* dell'altro.

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

Se invece ci riferiamo alle anafore romane che comportano l'*epiclesi antecedente*, diremo che la loro *epiclesi* si apre naturalmente sul *racconto*. Infatti, la voce autorevole della Chiesa, rappresentata in misura eminente dal presbitero, dopo essersi impegnata a chiedere l'intervento della potenza divina su questo pane e su questo calice perché diventino il corpo e il sangue del Signore Gesù, procede immediatamente alla proclamazione di quelle parole che operano la transustanziazione. Anche qui diremo che, dopo l'*epiclesi antecedente*, resta da portare a compimento ciò per cui già è stata impegnata la potenza divina. Parafrasando e rileggendo l'*epiclesi* romana *Quam oblationem* in chiave pneumatologica, come un tempo facevano i pre-scolastici, possiamo dire: «Manda il tuo Spirito su questa offerta perché la porti a pienezza, cosicché diventi per noi (*nobis*) quel corpo del quale, nel consegnarlo a noi la vigilia della sua passione, il Signore ebbe a dire: *quod pro vobis tradetur*». Ancora una volta: il *nobis* dell'*epiclesi* non può esimersi da quell'ulteriore accredito teologico che è il *pro vobis* delle parole istituzionali.

Nell'uno e nell'altro caso non dobbiamo dimenticare che nell'anafora la modalità della supplica prevale. È infatti essa a riferire a sé, sia l'azione di grazie globalmente intesa, sia soprattutto quanto nel *racconto istituzionale*, culmine dell'azione di grazie, si configura come dichiarazione efficace.

Il fatto che in tutte le anafore della grande tradizione, con l'eccezione unica del canone romano, l'*epiclesi per la trasformazione delle oblate* susseguia al *racconto istituzionale*, non dovrà essere riguardato con l'occhio miope di chi, a livello di efficacia realistico-sacramentale, teme l'insorge-

Il magistero della «lex orandi» nella teologia eucaristica di Ambrogio

re di un conflitto di competenza tra il *racconto istituzionale* e l'*epiclesi*. L'autorevolezza dei testi anaforici lo rassicura. Essa infatti, attraverso la sua visione globale e precisa, sa affermare l'efficacia assoluta e totale delle parole istituzionali che operano la transustanziazione, pur lasciando spazio alla domanda impellente a Dio Padre, perché attraverso l'invio dello Spirito santo porti a pienezza la transustanziazione; e viceversa: riesce a sottolineare tutta l'importanza dell'*epiclesi sulle oblate*, senza sminuire minimamente l'efficacia delle parole istituzionali. È proprio questa reciprocità perfetta tra le parole della consacrazione e l'*epiclesi* consacratoria che Ambrogio ha intuito, compreso e insegnato.