

PREGHIERA EUCARISTICA E TEOLOGIA

Per una soluzione della controversia sull'epiclesi

Cesare Giraudo S.I.

Nella lettera augurale che papa Francesco ha indirizzato al Pontificio Istituto Orientale in vista dei suoi primi Cento Anni di vita si legge: «Se “le immense ricchezze che le Chiese d'Oriente conservano nei forzieri delle loro tradizioni” (Giovanni Paolo II, *Orientale lumen*, 4) hanno sapore di antico, una volta estratte dai loro forzieri non mancheranno di ravvivare in noi la percezione sacrale della liturgia, di spalancare nuovi orizzonti di ricerca alla teologia e di suggerirci una lettura misericordiosa della normativa ecclesiale»¹. Che la sacralità delle liturgie orientali abbia tanto da insegnare agli occidentali di oggi, questo non richiede grandi spiegazioni. Che la normativa ecclesiale debba lasciarsi guidare, oggi come ieri, da una lettura misericordiosa, pure questo è evidente per chiunque legge l'Esortazione apostolica post-sinodale *Amoris laetitia*². Invece, che la sistematica teologica del II millennio occidentale, così puntigliosa nei contenuti e nelle formulazioni, possa aver qualcosa da imparare dagli Orientali notoriamente poco sistematici, questo, per molti, sarebbe un controsenso.

Per superare vecchie incomprensioni può essere utile rivedere in chiave propositiva una questione che, se condizionata dal fiato corto di un solo polmone – come storicamente da una parte e dall'altra è avvenuto –, si è rivelata fattore di divisione tra latini e bizantini; se invece è ossigenata dal respiro ampio e disteso di entrambi i pol-

1. La lettera del Pontefice è stata inserita nell'*Ordo Anni Academici* del Pontificio Istituto Orientale, pubblicato con una veste d'eccellenza in omaggio al Centenario dell'Istituto (1917-2017). Cfr anche E. FARRUGIA, «Il centenario del Pontificio Istituto Orientale (1917-2017)», in *Civ. Catt.* 2017 III 507-519.

2. Nell'Esortazione *Amoris laetitia* (19 marzo 2016) il lemma «misericordia» ritorna almeno 40 volte.

moni – quello d'Oriente e quello d'Occidente³ –, si presenta come un vero ponte ecumenico tra cattolici e ortodossi. Ci riferiamo alla secolare disputa in merito all'epiclesi eucaristica⁴.

I latini all'attacco

Tutti sanno che la Chiesa cattolica e le Chiese ortodosse restano unite quando professano la loro fede nella realtà della presenza eucaristica, ma sono purtroppo divise quando disquisiscono sul momento in cui la presenza si produce. Mentre la tesi⁵ cattolica rivendica in maniera assoluta ed esclusiva l'efficacia consacratoria alle parole istituzionali, la tesi ortodossa sembra vincolarla in maniera altrettanto assoluta ed esclusiva alle parole dell'epiclesi. Tale contrasto, che affonda le radici in una svolta operata dalla scolastica occidentale, ha trovato terreno fertile nella contrapposizione tra Roma e Bizanzio. Per comprendere le implicazioni di questa controversia, sarà utile dare uno sguardo alle circostanze storiche che l'hanno occasionata.

È sullo scorcio del XIII secolo che comincia a delinarsi la controversia sull'epiclesi. Da una parte, la traduzione delle opere di san Tommaso († 1274) fa conoscere ai bizantini la tesi degli scolastici, una tesi ormai orientata a imporsi in maniera sempre più esclusiva. Dall'altra, lo sbarco in Oriente dei missionari cattolici fa scoprire ai latini la presenza, ai loro occhi ingombrante, dell'epiclesi susseguente, cioè dell'epiclesi consacratoria che sussegue alle parole istituzionali. È

3. L'Oriente e l'Occidente, secondo un'affermazione più volte ripresa da san Giovanni Paolo II e divenuta ormai celebre, sono infatti «i due polmoni con i quali la Chiesa respira».

4. *L'epiclesi* è il paragrafo orazionale che nella preghiera eucaristica chiede a Dio Padre la trasformazione del pane e del vino nel «corpo sacramentale» e, di rimando, la trasformazione dei comunicanti nel «corpo ecclesiale». Allorché, a seconda delle diverse strutture, essa precede o segue il racconto istituzionale, prende il nome, rispettivamente, di *epiclesi antecedente* e di *epiclesi susseguente*.

5. È di proposito che parliamo di contrapposizione fra «tesi» di scuola, perché in realtà si tratta di diatribe tra teologi. Infatti, sulla questione dell'epiclesi, né la Chiesa di Roma né le Chiese ortodosse d'Oriente a livello magisteriale si sono mai pronunciate. Per una panoramica sulla teologia dell'epiclesi 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*, Collegeville, Liturgical Press, 2011, 263-306.

verosimile immaginare che, prendendo atto per la prima volta dell'esistenza di quella formula che non conoscevano, memori dell'antico adagio *factum infectum fieri nequit*, i latini dovettero sentenziare press'a poco così: «Voi bizantini non avete nessun diritto, dopo le parole della consacrazione che già hanno prodotto la transustanziazione, di supplicare ancora perché la transustanziazione avvenga».

La brillante autodifesa di due illustri bizantini

Il primo che interviene per difendere la Chiesa ortodossa dall'accusa latina di eterodossia è Nicola Cabàsilas († 1391 ca.). Così scrive: «Alcuni latini se la prendono con 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 Signore»⁶. Cabàsilas prosegue elencando tutte le accuse 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 Crisostomo, Cabàsilas, dopo aver mostrato l'infondatezza di simili accuse, passa all'attacco e, dissertando da fine controversista in casa latina, precisamente sulla base del canone romano, dimostra che pure i latini rivolgono a Dio un'analogha richiesta: «Ciò che chiude loro del tutto la bocca è il fatto che anche la Chiesa dei latini, alla quale essi credono di riferirsi, non si dispensa, dopo la parola del Signore, dal pregare sui doni [...]. Qual è allora la preghiera? “Comanda che questi doni siano portati dalla mano dell'angelo sul tuo altare celeste”»⁷.

L'apologeta bizantino non ha dubbi circa la responsabilità di tanta incomprendione. Così denuncia: «Perciò è chiaro che disprezzare la preghiera sui doni che interviene dopo la parola del Signore, non è affare della Chiesa dei latini in generale, ma solo di alcuni pochi innovatori, 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]»⁸. Responsabili dunque del-

6. N. CABÀSILAS, *Explication de la Divine Liturgie*, 29,1 (*Sources Chrétiennes* [SC] 4bis, 178-181).

7. Ivi, 30,1-2 (SC 4bis, 190-193).

8. Ivi, 30,17 (SC 4bis, 198-199).

la rigidezza latina sono quelli che egli qualifica come «innovatori», accusando con ciò i teologi sistematici della scolastica di essersi allontanati dall'equilibrio proprio della teologia dei Padri. Contro l'irrigidimento dei latini egli è riuscito a dimostrare che pure il loro canone possiede un'epiclesi, e per giunta un'epiclesi susseguente, la quale concerne la santificazione e dei doni e dell'assemblea.

Dopo Cabàsilas scende in campo contro i latini un altro bizantino, Simeone di Tessalonica († 1429), allo scopo di fare, «contro quanti ci accusano in modo blasfemo, una perorazione [per spiegare] in qual modo crediamo che i doni divini sono resi perfetti attraverso la supplica»⁹. 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* (*Iube haec perferri etc.*) – da lui inteso come epiclesi consacratrice susseguente –, Simeone la vede nel *Quam oblationem*, cioè nell'epiclesi antecedente romana. Così scrive: «Coloro poi che si contrappongono [alla nostra liturgia], anche dalla loro stessa liturgia dovranno essere confutati. Infatti essi pure pregano perché i doni presentati diventino il corpo e il sangue di Cristo, e benedicono i doni e alitano [andando] oltre la divina tradizione, non contentandosi delle sole parole del Signore»¹⁰. L'espressione da noi tradotta con «alitano oltre la divina tradizione» – cioè facendo persino un gesto non contemplato dal rito – può essere compresa alla luce di due diverse prassi ugualmente attestate nella Chiesa latina: o in riferimento all'usanza medievale di baciare le immagini della maestà del Padre e del Crocifisso, rispettivamente al prefazio e al *Te igitur*; oppure in rapporto all'uso, da parte di taluni celebranti, di ansimare mentre con fatica pronunciavano le parole della consacrazione.

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 «alitano» sulle immagini del messale, oppure nel senso di «alitano» durante le parole della consacrazione. Se invece la consideriamo dal punto di vista di Simeone, possia-

9. SIMEONE DI TESSALONICA, *Spiegazione del Divino Tempio* 88 (PG 150, 733-734c).

10. Ivi (PG 155, 739-740b).

mo immaginare che egli, trovandosi in un caso come nell'altro davanti a una prassi a lui poco nota, abbia inteso molto di più. Siccome il verbo greco *emphysan*, che significa propriamente «soffiare, alitare», designa tecnicamente il conferimento dello Spirito Santo nell'azione liturgica (cfr *Gv* 20,22), 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, oltre a sottolineare 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.

Abbiamo voluto ricordare la controversia evocando la reazione di due grandi bizantini, Cabàsilas e Simeone. Per amor del vero dobbiamo riconoscere che da parte bizantina non si eccedeva affatto nel precisare i termini del conflitto. Molto più dura e intransigente era la posizione latina. La troviamo riassunta nella tesi 34 del trattato *Mysterium Fidei* di Maurice de La Taille († 1933), una tesi ovviamente professata in epoca moderna, ma il cui contenuto da allora è rimasto immutato: «Il sacrificio si compie attraverso la sola consacrazione. Ai fini della consacrazione l'epiclesi non possiede nessuna efficacia e non è in alcun modo necessaria, sebbene sia stata istituita secondo un disegno sapiente e abbia una collocazione appropriata»¹¹. Così l'epiclesi finisce col vedersi ridotta a un ruolo puramente decorativo, non essendo altro, agli occhi del manualista, che un'invocazione cerimoniale. Non è esagerato dire che tutti i manualisti latini sono costretti – loro malgrado – a riconoscerne l'esistenza. Personalmente sarebbero ben lieti, e il loro sforzo sistematico risulterebbe enormemente agevolato, qualora riuscissero con una bacchetta magica a cancellare di colpo tutte le epiclesi da tutte le anafore¹². Purtroppo fanno di non possedere tale strumento. Per questo si industriano a giustificarne in qualche modo

11. M. DE LA TAILLE, *Mysterium Fidei*, Parigi, Beauchesne, 1931³, 432-453.

12. Nelle liturgie orientali il termine *anafora*, che significa congiuntamente «preghiera che sale a Dio» e «preghiera che fa salire a Dio l'offerta», è la designazione abituale della preghiera eucaristica, detta in Occidente *canon Missae*.

la presenza. In ogni caso, è responsabilità dei teologi aver forzato la speculazione fino ad aggiungere all'efficacia assoluta delle parole istituzionali quell'esclusività che i documenti solenni del magistero hanno saputo evitare¹³.

Se la manualistica latina appare monolitica nel professare una dottrina determinata e rigida, non meno rigida e determinata resta tuttora la posizione ortodossa. Come spiegare tale determinazione e rigidità? Si tratta di una convinzione veramente tramandata, oppure di una contrapposizione alla posizione cattolica? Difficile dirlo. Da parte nostra, propenderemmo per la seconda alternativa. Infatti i teologi bizantini, oltre ad affermare l'efficacia consacratoria dell'epiclesi, spesso si prodigano tuttora a sottolinearne intenzionalmente l'assolutezza, quasi a voler contrapporre alla tesi esclusivistica dei cattolici una più o meno esclusivistica tesi ortodossa.

È chiaro che la Chiesa del III millennio non può rassegnarsi ad avallare questa controversia così poco edificante a proposito del sacramento che «edifica» la Chiesa. Abbandonando perciò le diatribe legate alla considerazione di ciò che per gran parte del II millennio ha diviso le Chiese, dobbiamo preoccuparci di tornare alla comprensione che al tempo dei Padri le univa.

Come preghiamo, così dobbiamo credere

Allorché nella Chiesa del V secolo si discuteva se la grazia divina fosse richiesta per compiere il primo passo in vista della conversione e dei successivi progressi nella virtù, i contendenti così ragionavano: «Siccome tra noi la norma del credere è diversa – gli uni infatti credono in un modo, gli altri in un altro –, prestiamo attenzione alla norma del pregare, giacché preghiamo tutti allo stesso modo. La nor-

13. Persino il *Decretum pro Armeniis* del Concilio di Firenze (1439), che interpreta le parole istituzionali come forma del sacramento (cfr DS 1321), si è astenuto da un pronunciamento contro l'epiclesi. Illuminante in proposito è quanto ebbe a scrivere Alfonso Salmerón († 1585), teologo gesuita a Trento: «Non nasconderò che nel concilio tridentino, siccome alcuni teologi chiedevano che venisse spiegata la forma con cui Cristo fece questo sacramento, dopo aver sentito le ragioni degli uni e degli altri, i Padri ritennero prudentemente che non si doveva definire nulla» (per la citazione, cfr C. GIRAUDDO, «*In unum corpus*». *Trattato mistagogico sull'eucaristia*, Cinisello Balsamo [Mi], San Paolo, 2001, 549, nota 72).

ma del pregare (*lex orandi*) ci dirà come e che cosa dobbiamo credere (*lex credendi*). Era questa la metodologia che si praticava al tempo dei Padri per chiarire le questioni incerte. Se essa ha dato ottimi risultati nei vari ambiti della teologia, la sua bontà dovrà manifestarsi soprattutto nell'ambito della teologia sacramentale, in primo luogo della teologia eucaristica. Infatti, a chi dovremo chiedere che cosa è l'Eucaristia, se non a quella preghiera con la quale da sempre la Chiesa la fa? Soprattutto in rapporto all'Eucaristia, dobbiamo convenire che le Chiese d'Oriente e le Chiese d'Occidente la celebrano allo stesso modo, con le stesse preghiere, cioè con quelle anafore che anticamente le Chiese, in segno di comunione, solevano scambiarsi. Ora, nessuna Chiesa ha mai celebrato l'Eucaristia né con le sole parole del Signore né con la sola epiclesi. Pertanto, facendo nostra la metodologia dei Padri, dobbiamo risolverci a trasferire il dibattito dalla «scuola» alla «chiesa», cioè dalla sede profana delle nostre accademie al luogo dove tutta la riflessione è improntata al momento celebrativo.

Soffermiamoci a osservare, ad esempio, Ambrogio di Milano († 397), mentre svolge con i suoi neofiti il trattato *De Eucharistia*. Come tutti i suoi colleghi d'Oriente e d'Occidente, egli porta avanti congiuntamente due tipi di approccio. In un *primo momento* si preoccupa di attirare l'attenzione dei neofiti sulla differenza sostanziale che esiste tra il sacramento dell'Eucaristia e gli altri sacramenti. Mentre nel battesimo e nella crismazione a produrre l'effetto sacramentale sono rispettivamente l'acqua che rimane acqua e l'olio che rimane olio, invece nell'Eucaristia non sono il pane e il vino a trasformarci nel corpo ecclesiale, bensì il corpo e il sangue del Signore sotto il velo del segno sacramentale. Per sottolineare tale differenza essenziale il mistagogo convoglia l'attenzione del proprio uditorio sulle parole del Signore, spiegando che quelle parole, dette dal sacerdote, producono la reale presenza. Quindi in un *secondo momento* egli si affretta a ricollocare il mistero della presenza reale – provvisoriamente estrapolato dal contesto anaforico a scopo didattico – nel quadro della dinamica sacramentale, leggendo pertanto l'efficacia delle parole istituzionali alla luce della domanda epicletica. In questo secondo approccio, che è quello definitivo, egli scorge tra le parole istituzionali e l'epiclesi un rapporto dinamico, armonico, complementare, per nulla concorrenziale.

Infatti, alla domanda: «Vuoi sapere in qual modo con le parole celesti si consacra?», il mistagogo risponde: «Prendi in considerazione quelle che sono le parole! Dice il sacerdote: [...]»¹⁴. A questo punto egli ricorda ai suoi neofiti la porzione centrale del canone romano, quella cioè che tra l'epiclesi sulle oblate e l'epiclesi sui comunicanti inserisce il racconto istituzionale e la successiva anamnesi. In tal modo lascia intendere che le parole del Signore pronunciate dal sacerdote, pur essendo già piene in se stesse quanto a efficacia consacratrice, rifulgono in pienezza allorché sono comprese nel quadro della supplica congiunta per la trasformazione delle oblate e per la trasformazione dei comunicanti. Pur sottolineando vigorosamente l'efficacia operativa delle parole istituzionali, Ambrogio non le isola dal contesto orazionale in cui sono poste.

La modalità della consacrazione come «perfectio» sacramentale

Poiché abbiamo parlato di Ambrogio, per tentare di risolvere la controversia pro o contro l'epiclesi, vogliamo riportare subito una sua luminosa espressione. Nella mistagogia del terzo giorno, venendo a parlare della crismazione, egli afferma: «Segue il sigillo spirituale [...], poiché, dopo il fonte, *resta da portare a pienezza [quanto già è pienamente compiuto] (superest ut perfectio fiat) [...]*»¹⁵. Il ragionamento del mistagogo si muove sul piano della dinamica sacramentale, dove i parametri fisici non hanno nulla da dire. Mentre nell'ambito delle realtà fisiche – quelle che Aristotele chiama *ta physika* –, cioè realtà commensurabili in termini di quantità, di qualità, di tempo e di spazio, niente si può aggiungere a ciò che è pieno e perfetto, come del resto sarebbe assurdo prospettare l'avvento di ciò che già è avvenuto, invece sul piano della realtà sacramentale – quella che, mutuando ancora il linguaggio aristotelico, possiamo designare come *meta ta physika* [realtà al di là di quelle fisiche] – le cose stanno diversamente.

Nessuno dubita dell'efficacia santificante del battesimo, che ci rende, non certo cristiani a metà, bensì cristiani perfetti. La fede insegna che il battesimo è tutto, che al battesimo non manca nulla. Eppure, dopo il

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

15. Ivi, 3,8 (SC 25bis, 96-97).

battesimo, *superest ut perfectio fiat*, cioè resta ancora da portare a perfezione ciò che già è perfetto, resta da portare a pienezza quella grazia trasformante che ha già pienamente trasformato il catecumeno in neofita.

Se il sostantivo *perfectio*, insieme ai suoi paralleli linguistici, è diventato in molte tradizioni ecclesiali una designazione della crismazione, il verbo greco *teleioun* [portare a pienezza] – che corrisponde al latino *perficere* – figura nell'epiclesi sulle oblate dell'anafora di san Marco. Ecco la parte che ci interessa: «[...] manda sopra questi pani e sopra questi calici lo Spirito tuo santo, perché li santifichi e *li porti a pienezza* quale Dio onnipotente, e faccia del pane il corpo, e del calice il sangue della nuova alleanza dello stesso Signore e Dio e salvatore e sommo re nostro Gesù Cristo [...]». Questo formulario della *lex orandi* ci autorizza dunque a prospettare il mutuo rapporto tra le parole della consacrazione e l'epiclesi consacratoria alla luce della formula ambrosiana *superest ut perfectio fiat*.

L'istante della consacrazione come tempo sacramentale

Tra le tesi che figurano nei manuali di teologia scolastica ve n'è una che afferma l'istantaneità della transustanziazione. La possiamo leggere nella formulazione stessa di san Tommaso: «[...] questa trasformazione si compie per mezzo delle parole di Cristo pronunciate dal sacerdote, di modo che l'ultimo istante in cui sono pronunciate le parole è il primo istante in cui il corpo di Cristo è presente nel sacramento [...]; è allora infatti che si completa il significato delle parole, che è efficace nelle forme dei sacramenti. Da ciò consegue che questa trasformazione non avviene in maniera successiva»¹⁶.

Qui san Tommaso è preoccupato di mettere in guardia contro la tentazione di concepire la transustanziazione sulla falsariga di un'eclissi dove, a misura che un corpo celeste svanisce ai nostri occhi, un altro ne prende il posto. Se così avvenisse per la trasformazione eucaristica, questa progressiva sostituzione tra due sostanze comporterebbe inevitabilmente, sia pure per un breve momento, la compresenza di entrambe, con il conseguente rischio di cadere nella teoria della consustanziazione. Ma non è così per la presenza eucaristica. Questa infatti

16. TOMMASO D'AQUINO, s., *Sum. Theol.* 3, q. 75, a. 7, ad 1 et 3.

si compie in un istante, che san Tommaso, coerente con l'assolutizzazione esclusiva dell'efficacia delle parole istituzionali, fa collimare con l'ultimo istante in cui si completa la loro proclamazione.

Un'analoga riflessione sull'istante della trasformazione eucaristica, ma anteriore di vari secoli a quella di Tommaso d'Aquino, si trova già in quell'antesignano della teoria ortodossa che fu Babai il Grande († 628). Nel suo trattato di cristologia nestoriana così egli afferma: «[...] all'invocazione del sacerdote, nella supplica sopra i misteri della nostra salvezza, quando il sacerdote dice: “Venga la grazia dello Spirito Santo e dimori sopra questo pane e sopra questo calice, e li faccia corpo e sangue del Signore nostro Gesù Cristo”, allora, alla voce del sacerdote, subito, *in un batter d'occhio*, crediamo che il sacramento esiste, e che la grazia dello Spirito Santo dimora e porta a pienezza i misteri della nostra salvezza, affinché siano il corpo e il sangue di Cristo [...]»¹⁷.

Pur prendendo atto che la trasformazione eucaristica avviene in un istante, resta il fatto che qui gli istanti sono due: quello cattolico delle parole istituzionali e quello ortodosso dell'epiclesi, peraltro esclusivi l'uno dell'altro. Rinunciando a contrapporre questi due istanti, preferiamo tentare la via della composizione, prendendo spunto da un autorevole pronunciamento tridentino. Nel caso nostro dovremo avvalerci, rispetto alla categoria *tempo*, di una considerazione analoga a quella che, in riferimento alla categoria *spazio*, il Concilio di Trento fa intervenire per spiegare i due modi della presenza di Cristo, sempre assiso alla destra del Padre e nondimeno realmente presente sui nostri altari (cfr DS 1636)¹⁸. Al fisico, che in nome della sua logica sarebbe tentato di ribellarsi all'idea di due distinte presenze reali di un medesimo corpo, la fede tridentina risponde dicendo che la categoria di spazio fisico è inadeguata per spiegare il mistero, giacché in questo caso non si tratta di due presenze fisiche, bensì di due diversi modi dell'unica reale presenza di Cristo: quella fisica o naturale alla destra del Padre e quella sacramentale sui nostri altari.

Analogamente, se vogliamo comprendere come l'efficacia assoluta delle parole della consacrazione si componga con l'efficacia dell'epiclesi consacratoria e viceversa, dobbiamo riconoscere che qui

17. Per i riferimenti, cfr C. GIRAUDO, *In unum corpus...*, cit., 554 s.

18. Per l'esegesi, cfr *ivi*, 447 s.

non si tratta di due trasformazioni successive e distinte nel tempo, bensì dei due momenti congiunti e reciprocamente ordinati dell'unica transustanziazione. In altri termini: come la categoria di spazio fisico è inadeguata per spiegare la modalità della presenza sacramentale, così pure la categoria di tempo fisico è inadeguata per spiegare la produzione del corpo sacramentale.

Perciò, in analogia con Trento, che respinge l'alternativa «o tutto in cielo o tutto sull'altare», diremo: non vi è alcuna contraddizione nell'affermare che il mistero della transustanziazione si compie tutto quanto nel momento delle parole istituzionali e tutto quanto nel momento dell'epiclesi, giacché il *tempo sacramentale* non è un tempo fisico, bensì è «tempo *meta ta physika*», un tempo cioè che sfugge alle misurazioni del cronometro. Inoltre, sempre in analogia con Trento, di questo *tempo sacramentale* diremo: anche se a stento lo possiamo esprimere con parole, tuttavia con una riflessione illuminata dalla fede lo possiamo riconoscere come possibile a Dio, e dobbiamo fermamente credere nella modalità operativa ad esso propria.

Cari latini e cari bizantini...

Ai latini e ai bizantini, ovvero ai rappresentanti, rispettivamente, della Chiesa d'Occidente e di tutte le Chiese d'Oriente, il magistero della *lex orandi* rivolge un forte rimprovero. Possiamo immaginarlo 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, Gesù disse loro press'a poco così: «Voi sadducei "siete in grande errore" (*Mc 12,27: poly planasthe*), perché voi pretendete di 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, 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. Insomma, voi dimenticate che l'istante in cui avviene la transustanziazione/*metabolē* non è quello del vostro cronometro, bensì è l'istante di Dio. Ora questo istante, essendo di natura sua al di là delle cose fisiche (*meta ta physika*), ammette due momenti forti, entrambi da considerare come assoluti quasi fossero autonomi. 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, 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 Basilio e di san Giovanni Crisostomo, le quali congiungono strettamente l'epiclesi sulle oblate e l'epiclesi sui comunicanti attraverso uno stupendo chiasma teologico¹⁹».

Il racconto istituzionale, che si prolunga nell'anamnesi ad esso inseparabilmente congiunta, e l'epiclesi per la trasformazione delle oblate, che si prolunga nell'epiclesi per la trasformazione dei comunicanti, costituiscono i *due centri dinamici* della preghiera eucaristica. Il magistero autorevole della *lex orandi* ci invita a riconoscerli entrambi come provvisti di efficacia consacratrice assoluta. Riferita alle parole della consacrazione e all'epiclesi consacratrice, la nozione di *efficacia consacratrice assoluta* non sopporta né conflittualità né esclusivismi. Sbaglia dunque per eccesso di limitatezza la teoria cattolica quando vuole fissare l'istante della transustanziazione *unicamente ed esclusivamente* nelle parole istituzionali. Sbaglia ugualmente, per un opposto eccesso di limitatezza, la teoria ortodossa quando fissa l'istante della trasformazione eucaristica (*metabolē*) *unicamente ed esclusivamente* nell'epiclesi, la quale – stando a Cabàsilas – applica alle oblate l'efficacia delle parole istituzionali precedentemente considerata come ancora sospesa. Dobbiamo riconoscere che entrambe le teorie sbagliano

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

allo stesso modo, considerando cioè l'istante della transustanziazione/*metabolē* e la nozione di pienezza sacramentale alla stregua, rispettivamente, di istante fisico e di compimento fisico. Ispirandoci pertanto alla precitata formula ambrosiana *superest ut perfectio fiat*, diciamo che tra le parole della consacrazione e l'epiclesi consacratoria corre un rapporto di *reciprocità perfetta*, giacché i due elementi sono l'uno la *perfectio* dell'altro²⁰.

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

Se invece ci riferiamo alle anafore romane che comportano l'epiclesi antecedente, diremo che la loro epiclesi si apre sul racconto. Infatti la voce autorevole della Chiesa, rappresentata in misura eminente dal presbitero, dopo essersi impegnata a chiedere l'intervento divino su questo pane e su questo calice perché diventino il corpo e il sangue del Signore, procede immediatamente alla proclamazione di quelle parole che operano la transustanziazione/*metabolē*. 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

20. Si può forse notare una differenza di approccio. In Occidente, l'attenzione al tempo è importante, e di conseguenza nasce la domanda sul momento della transustanziazione. In Oriente, la liturgia è esperienza spirituale in cui il credente si trova «fuori dallo spazio e dal tempo, davanti agli angeli», e qui misteriosamente avviene la discesa di Dio sul pane e sul vino eucaristici. In tale prospettiva non è importante vedere l'altare e il sacerdote (il mistero accade al di là dell'iconostasi, piena di icone, con canti e incenso), e dunque domandarsi in quale momento preciso avvenga la transustanziazione. Le due prospettive non sono contrarie. I problemi nascono quando si confondono le prospettive.

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 è la supplica che prevale. È infatti essa a riferire a sé, sia l'azione di grazie globalmente intesa, sia soprattutto quanto nel racconto istituzionale, culmine dell'azione di grazie, si configura come dichiarazione efficiente.

Il fatto che in tutte le anafore della grande tradizione, con l'eccezione unica del canone romano, l'epiclesi per la trasformazione delle oblate sussegua al racconto istituzionale, non dovrà essere riguardato con l'occhio miope di chi, a livello di efficacia realistico-sacramentale, teme l'insorgere di un conflitto di competenza tra il racconto istituzionale e l'epiclesi. La *lex orandi* lo rassicura. Essa infatti, attraverso la sua visione globale e precisa, sa affermare l'efficacia assoluta e totale delle parole istituzionali che operano la transustanziazione/*metabolē*, pur lasciando spazio alla domanda impellente a Dio Padre perché attraverso l'invio dello Spirito Santo porti a pienezza la transustanziazione/*metabolē*; e viceversa: riesce a sottolineare tutta l'importanza dell'epiclesi sulle oblate, senza sminuire minimamente l'efficacia delle parole istituzionali.

Se storicamente i teologi della Chiesa latina sono stati i primi ad attaccare, oggi dobbiamo riconoscere che la Chiesa d'Occidente sta dando prova di una discreta docilità al magistero della *lex orandi*. L'attenzione crescente che, nella formulazione delle nuove preghiere eucaristiche, la Chiesa di Roma è tornata a prestare all'epiclesi pneumatologica dimostra che finalmente anch'essa si sta risintonizzando con quella percezione ricca e globale del mistero di cui le Chiese d'Oriente vanno giustamente fiere. Questa docilità al magistero della *lex orandi*, mentre apre nuovi orizzonti alla teologia, non può non costituire una pietra miliare nel cammino da fare insieme – un cammino che sia davvero «sin-odale» – alla ricerca amorosa della tunica inconsutile di Cristo.