

CESARE GIRAUDO

# “IN UNUM CORPUS”

Trattato mistagogico sull'eucaristia



comunione sacramentale. Né dovremo dimenticare che, anche quando riceviamo la comunione fuori della messa, non possiamo prescindere dal fatto che quella è la nostra ripresentazione sacramentale alla morte-risurrezione del Signore, ossia che quella comunione forma un tutt'uno con la messa dalla quale dipende<sup>49</sup>.

In ogni caso il riferimento privilegiato della dimensione dinamica della presenza reale rimane l'*epiclesi* eucaristica. Con essa la *lex orandi*, dando prova di un equilibrio teologico incomparabile, colloca il mistero eucaristico ai più elevati vertici dell'azione trinitaria. Dalle sfere dell'eterno l'agire divino è tutto proteso verso il nostro «oggi», giacché alla domanda della Chiesa radunata intorno al presbitero il Padre invia il suo Spirito, perché porti a pienezza la trasformazione di quel corpo in virtù del quale stiamo per essere escatologicamente trasformati.

La Chiesa di rito romano, che attraverso la formulazione più esplicita delle sue nuove preghiere eucaristiche ha riscoperto di recente la dimensione pneumatologica dell'*epiclesi*, non dovrebbe aver timore di riscoprire assai presto l'*epiclesi susseguente*, ossia l'*epiclesi per la trasformazione delle oblate* che sussegue al *racconto istituzionale*. Abbandonando una concezione possessiva e cronometrica del mistero della transustanziazione, tipica appunto della teologia del II millennio, la liturgia della Chiesa di Roma dovrebbe rendersi più libera. Dovrebbe cioè poter adottare — perché no? — questa o quell'anafora proveniente dalle grandi tradizioni delle Chiese d'Oriente<sup>50</sup>, oppure modellare sulle loro strutture nuove preghiere eucaristiche, così come di recente ne ha modellate alcune sulla struttura del canone romano. Le sicure risorse della *lex orandi* e un'adeguata catechesi, dalla quale nessun pastore mai si può dispensare, faranno il resto.

#### IV. LA RECIPROCIÀ PERFETTIVA TRA LE PAROLE DELLA CONSACRAZIONE E L'EPICLESI CONSACRATORIA

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

---

<sup>49</sup> Per l'importanza degli atti della pietà eucaristica, cf *infra* 582-583; per la teologia della cosiddetta *liturgia dei Presantificati*, cf *infra* 588-593.

<sup>50</sup> Le preghiere eucaristiche sono tradizionalmente trasponibili da una Chiesa all'altra. Così l'anafora di Basilio, che ha la struttura propria della Chiesa di Antiochia, cioè la struttura siro-occidentale, ci è trasmessa anche dalla Chiesa di Alessandria, le cui anafore sono ovviamente a struttura alessandrina. Così le anafore di Teodoro e di Nestorio, che hanno struttura siro-occidentale, sono in uso nella Chiesa caldea. Così ancora l'anafora di san Pietro Apostolo III, che è tipicamente siro-orientale nella struttura, è attestata nella sola Chiesa maronita.

cui la presenza si produce. Mentre la tesi cattolica — una tesi esasperata dall'apologetica del proprio sistema — rivendica in maniera assoluta ed esclusiva l'efficacia consacratoria alle parole istituzionali, la tesi ortodossa — storicamente non meno esasperata dalla contrapposizione polemica — ha finito con l'attribuirla in maniera altrettanto assoluta ed esclusiva alle parole dell'*epiclesi*. Impostata così, la questione pro o contro l'uno o l'altro elemento anaforico diventa un problema insolubile.

La Chiesa del III millennio non può rassegnarsi ad avallare una 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.

### § 1. LUCI E OMBRE SULL'EPICLESI EUCHARISTICA

Nelle prime pagine di questo libro abbiamo ammirato l'equilibrio che Ambrogio mostra nell'espone il suo trattato sull'eucaristia. Egli infatti non ha timore di impostarlo proprio sulla base del rapporto tra le parole istituzionali e l'*epiclesi*. Alla domanda «Vuoi sapere in qual modo con le parole celesti si consacra?», risponde dicendo: «Prendi in considerazione quelle che sono le parole! Dice il sacerdote: ...». A questo punto il mistagogo rimemora ai suoi neofiti la porzione centrale del canone romano, quella cioè che tra l'*epiclesi sulle oblate* e l'*epiclesi sui comunicanti* inserisce il *racconto istituzionale* e la successiva *anamnesi*<sup>51</sup>. In tal modo lascia intendere che le parole del Signore pronunciate dal sacerdote, pur essendo già piene in se stesse quanto a efficacia consacratoria, rifulgono in pienezza allorché sono comprese nel quadro della supplica congiunta per la trasformazione delle oblate e per la trasformazione dei comunicanti.

Con l'avvento della metodologia delle «idee chiare e distinte», anzi di idee sempre più chiare e sempre più distinte — l'abbiamo notato fin dalle prime pagine —, l'approccio al mistero dell'eucaristia subisce un profondo mutamento. Pietro Lombardo, ad esempio, nel riprendere la

---

<sup>51</sup> Sull'efficacia assoluta delle parole istituzionali AMBROGIO si è ampiamente soffermato in *De sacramentis* 4,14-20 e continua a soffermarsi nelle postille alla porzione anaforica che in *De sacramentis* 4,21-28 è intento a riferire (cf testi parzialmente citati *supra* 18-20). La stessa problematica e la stessa argomentazione, entrambe tipiche del primo approccio puntuale in teologia eucaristica (cf *supra* 18<sup>11</sup>), si trovano pure in *De mysteriis* 54. Per altri testi patristici sull'efficacia assoluta delle parole della consacrazione, cf *supra* 431<sup>16</sup>.

domanda di Ambrogio circa il modo con cui si produce il sacramento, risponde con una lettura riduttiva del passo ambrosiano:

Perciò Ambrogio [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 per mezzo della consacrazione della parola celeste. La consacrazione, con quali parole avviene? Presta attenzione a quelle che sono le parole: *Accipite et edite ex eo omnes: hoc est corpus meum*; e così pure: *Accipite et bibite ex hoc omnes: hic est sanguis meus*. Attraverso tutte le altre cose che si dicono, si rivolge a Dio la lode, si premette la supplica per il popolo, per i re»<sup>52</sup>.

Evidentemente, in questo utilizzo del testo ambrosiano non è più possibile riconoscere l'ampiezza e la ricchezza della metodologia di Ambrogio. Prese singolarmente, le parole citate sono ancora di Ambrogio. Ma il Lombardo, da incauto esegeta del testo che pure presume di citare, le ricomponе liberamente, passandole al vaglio impietoso della propria concettualizzazione, scegliendo e trasponendo liberamente quelle che si accomodano al sistema ed espungendo di conseguenza le altre. Pietro Lombardo, al pari dei suoi futuri epigoni, è lungi dall'immaginare che si possa presentare «ex professo» il mistero eucaristico a partire da quella preghiera con la quale da sempre la Chiesa fa l'eucaristia.

Stiamo riassumendo a grandi linee e riconducendo idealmente al padre della scolastica quel complesso percorso teologico che ha finito col proiettare un pesante cono d'ombra sulla dimensione epicletica dell'eucaristia. Tuttavia, per essere esatti, dobbiamo riconoscere ancora una certa qual percezione dell'*epiclesi* nell'argomentazione che Lombardo adduce contro la validità della messa celebrata da un sacerdote scomunicato o eretico. Così egli scrive:

Si chiama *messa* (*missa*) per il fatto che si chiede che il *messo* (*missus*) celeste venga a consacrare il corpo vivificante, secondo quanto dice il sacerdote: *Omnipotens Deus, iube hæc perferri per manus sancti angeli tui in sublime altare tuum etc.* 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 simoniacο osa profanare questo mistero<sup>53</sup>.

---

<sup>52</sup> PIETRO LOMBARDO, *Sententiæ* 4,8,4, in *Spicilegium Bonaventurianum* 5, 282 (= PL 192, 856).

<sup>53</sup> PIETRO LOMBARDO, *Sententiæ* 4,13,1, in *Spicilegium Bonaventurianum* 5, 312-313 (= PL 192, 868). Per l'esegesi medievale del *Supplices*, cf *supra* 433. Qualche autore ha preteso vedere

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 romano<sup>54</sup>. 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 d'una continuità al lumatico.

Possiamo anzi 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 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 intesa in chiave pneumatologica<sup>55</sup>. Il guaio fu che codesta tesi secondaria morì per così dire 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 istituzionali<sup>56</sup>, l'eclissi della dimensione epicletica poteva dirsi totale.

Intanto, sullo scorcio del XIII secolo, per una convergenza di circostanze storiche, comincia a delinarsi la controversia sull'*epiclesi*<sup>57</sup>. Da una parte, l'avvento in Oriente dei missionari cattolici fa scoprire ai Latini la presenza — ai loro occhi ingombrante — dell'*epiclesi susse-*

---

nell'Angelo del canone romano una distinta Persona divina: mentre L. A. HOPPE (*Die Epiklesis der griechischen und orientalischen Liturgien und der römische Consecrationskanon*, Schaffhausen 1864, 167-191) scorge nella figura dell'Angelo un riferimento allo Spirito Santo, invece M. DE LA TAILLE (*Mysterium* 271-283; *Esquisse* 79-110 [«Lettre à un théologien sur l'Ange du sacrifice et le sacrifice céleste»]), al seguito di autori medievali, la riferisce a Cristo. Neppure è mancato, nel XII secolo, chi ha voluto vedervi l'Angelo custode del celebrante (cf BOTTE B., *L'Ange du sacrifice et l'épiclesse de la messe romaine au Moyen Age*, in *RTAM* 1 [1929] 305).

<sup>54</sup> Si noti: nella concezione del Lombardo, nonché d'un buon numero di teologi medievali e moderni, si avrebbe un'*epiclesi susseguente* anche a Roma.

<sup>55</sup> Insieme ai testi di Radberto riprodotti *supra* 430-433, si vedano i testi di Floro di Lione: oltre al testo riprodotto *infra* 553<sup>82</sup>, cf anche GIRAUDO C., *Il sudore del volto di Dio. La riscoperta dello Spirito Santo a partire dalla preghiera eucaristica*, in TANZARELLA S. (ed.), *La personalità dello Spirito Santo. In dialogo con Bernard Sesboüé*, Cinisello Balsamo 1998, 166-169.

<sup>56</sup> 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 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).

<sup>57</sup> Per una presentazione rapida della questione, cf GORDILLO M., *L'epiclesi eucaristica. Controversie con l'Oriente bizantino-slavo*, in PIOLANTI A. (ed.), *Eucaristia*, Roma 1957, 425-439.

*guente*. Dall'altra, la traduzione delle opere di san Tommaso fa conoscere ai Bizantini la tesi degli scolastici, una tesi tendente a imporsi in maniera sempre più esclusiva.

Nicola Cabàsilas è il primo bizantino che interviene per difendere la Chiesa ortodossa dall'accusa di eterodossia, mossale appunto dai Latini<sup>58</sup>. Nella sua opera sulla divina liturgia<sup>59</sup>, l'Autore presenta il quadro teologico della preghiera eucaristica subordinando l'efficacia delle parole istituzionali alla domanda epicletica:

[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]<sup>60</sup>.

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 a lui la parola:

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* (τελούμενα) dalla parola del Signore<sup>61</sup>.

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

---

<sup>58</sup> In ciò Cabàsilas era stato preceduto, circa un secolo prima, dall'armeno Vartano il Grande († 1271), con uno scritto intitolato *Libro di avvisi agli Armeni*. Lo si può considerare il primo polemistà anti-latino circa la questione dell'*epiclesi*.

<sup>59</sup> CABÀSILAS NICOLA, *Expositio divinæ liturgiæ* (SC 4bis [= PG 150, 367-492]).

<sup>60</sup> CABÀSILAS, *Expositio* 27 (SC 4bis, 174-175 [= PG 150, 425-426bc]).

<sup>61</sup> CABÀSILAS, *Expositio* 29,1 (SC 4bis, 178-181 [= PG 150, 427-428c]).

Giovanni Crisostomo<sup>62</sup>, Cabàsilas, dopo aver mostrato l'infondatezza delle accuse mosse al «divino Giovanni»<sup>63</sup>, 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:

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». Dicano dunque che cosa significa l'espressione «che i doni siano portati»? O essi invocano per questi [doni] una trasposizione locale dalla terra e dalle regioni inferiori fino al cielo, oppure [invocano] una dignità in certo modo più grande, cioè la trasformazione da una condizione umile a una condizione elevatissima<sup>64</sup>.

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

---

<sup>62</sup> Così viene riassunta 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 "Crescete e moltiplicatevi" [Gen 1,22; cf 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» (CABÀSILAS, *Expositio* 29,1, in SC 4bis, 180-181 [= PG 150, 427d-430a]).

<sup>63</sup> Dopo aver ricordato che l'efficacia della parola divina «Crescete e moltiplicatevi» (Gen 1,22) prevede, per la procreazione dei figli, la necessaria mediazione dei genitori nell'unione coniugale, CABÀSILAS aggiunge: «Così pure, anche qui, noi crediamo che è proprio la parola del Signore quella che compie il mistero [eucaristico], ma attraverso la mediazione del sacerdote, attraverso la sua preghiera e la sua supplica» (*Expositio* 29,4, in SC 4bis, 182-183 [= PG 150, 429-430b]). In riferimento a questo testo, R. F. TAFT conclude: «Dunque, per Cabàsilas, come per Giovanni Crisostomo e Giovanni Damasceno, né l'epiclesi sta da sola né sta da solo il racconto d'istituzione: oggi potremmo dire che nel quadro anaforico i due elementi sono interdipendenti. Se si prescinde dal contesto polemico di alcune espressioni strappate a Cabàsilas dagli attacchi latini contro l'epiclesi consacratrice bizantina, si dovrà scorgere una concezione equilibrata dell'anafora e dell'interdipendenza delle sue parti costitutive: "La parola [istituzionale], prosegue Cabàsilas, non agisce in maniera automatica né in ogni caso, ma si richiedono molte condizioni, in assenza delle quali non produce l'effetto suo proprio" (cap. 29,4)» (*Ecumenical Scholarship and the Catholic-Orthodox Epiclesis Dispute*, in *OstKSt* 45 [1996], 201-226; qui 217).

<sup>64</sup> CABÀSILAS, *Expositio* 30,1-4 (SC 4bis, 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 questione impedisca ai sacerdoti latini di comprendere la portata epicletica dell'espressione *Iube hæc 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!

*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)<sup>65</sup>.

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 hæc 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'assemblea<sup>66</sup>.

Dopo Cabàsilas scende in campo contro i Latini anche 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»<sup>67</sup>. 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:

---

<sup>65</sup> CABÀSILAS, *Expositio* 30,16-17 (*SC* 4bis, 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» (GOAR J., *Euchologion sive Rituale Græcorum*, Venetiis 1730<sup>2</sup>, 64).

<sup>66</sup> 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* (cf *supra* 543-544), sarebbe andato — per così dire — a nozze. In ogni caso è interessante notare che, se Cabàsilas conosceva la teologia dei Latini e li sapeva citare, più tardi al concilio di Trento il rappresentante dell'arcivescovo di Granada — dunque un latino — mostrerà di conoscere Cabàsilas, che citerà quale autore di sicura ortodossia (cf *supra* 481).

<sup>67</sup> SIMEONE DI TESSALONICA, *Expositio de divino templo* 88 (*PG* 155, 733-734c).

Coloro poi che si contrappongono [alla nostra liturgia], anche dalla loro stessa liturgia dovranno essere confutati. Infatti essi pure pregano perché i doni presentati diventino il corpo e il sangue di Cristo, e benedicono i doni, e *alitano* [andando] oltre la divina tradizione (ἐμφυσῶσι παρά τὴν θείαν παράδοσιν), non contentandosi delle sole parole del Signore<sup>68</sup>.

L'espressione da noi tradotta con «alitano oltre la divina tradizione» 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*<sup>69</sup>; oppure in rapporto all'uso, da parte di taluni celebranti, di ansimare mentre pronunciavano le parole della consacrazione<sup>70</sup>.

Pertanto, se consideriamo l'espressione di Simeone in base alla comprensione immediata che ne potevano avere i lettori occidentali, diciamo che essi la intendevano, o nel senso di «baciano» le immagini del messale, oppure nel senso di «alitano» durante le parole della consacrazione. Se invece la consideriamo dal punto di vista di Simeone, possiamo immaginare che egli, trovandosi in un caso come nell'altro davanti a una prassi a lui poco nota, abbia inteso molto di più. Siccome il verbo ἐμφυσᾶν, che significa propriamente «soffiare, alitare», designa tecnicamente il conferimento dello Spirito Santo nell'azione liturgica — in dipendenza da *Gv* 20,22<sup>71</sup> —, 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.

---

<sup>68</sup> SIMEONE DI TESSALONICA, *Expositio* 88 (PG 155, 739-740b). La preposizione παρά (+ accusativo) può essere intesa, o nel senso di «contrariamente alla divina tradizione [che non prescrive di "alitare"]», 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 cioè più del richiesto. Tutto sommato, il senso globale rimane invariato.

<sup>69</sup> Per la prassi medievale, cf *Pregiere eucaristiche per la Chiesa di oggi* 210.

<sup>70</sup> Per questo uso, cf *supra* 466-467.

<sup>71</sup> Il verbo presente 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 ἐμφύσημα [l'aito, il soffio] (*Orationes* 31,30, in *SC* 250, 336-337 [= PG 36, 168c]).

A tutt'oggi bisogna riconoscere che dall'una e dall'altra parte le posizioni restano sostanzialmente immutate. Da parte cattolica non va tuttavia dimenticato che la dottrina contenuta negli enunciati del magistero si è sempre limitata a definire l'efficacia assoluta delle parole istituzionali, senza peraltro apportare alcuna ulteriore precisazione intesa ad escludere l'importanza e l'efficacia dell'*epiclesi*<sup>72</sup>. Nel *Decretum pro Armenis* (1439), ad esempio, si legge:

La forma di questo sacramento sono le parole con cui il Salvatore istituì questo sacramento: infatti il sacerdote, parlando *in persona Christi* produce questo sacramento. Perciò, in forza delle stesse parole la sostanza del pane è trasformata nel corpo di Cristo e la sostanza del vino nel sangue... (DS 1321)<sup>73</sup>.

Tuttavia la speculazione dei teologi andò oltre e finì per aggiungere quell'esclusione che i concili si erano premurati di evitare. Per farci un'idea della rigidità da cui oggi la parte cattolica è chiamata ad affrancarsi — cioè a convertirsi —, basterà aprire un qualsiasi manuale di teologia scolastica di qualche anno fa, e vi troveremo puntualmente una tesi con la quale il manualista si fa il dovere di negare all'*epiclesi* qualsiasi efficacia. Così, ad esempio, recita la tesi 34 che figura nell'opera *Mysterium fidei* di Maurice de La Taille:

Il sacrificio *si compie (perficitur)* attraverso la sola consacrazione. Ai fini della consacrazione *l'epiclesi non possiede nessuna efficacia e non è in alcun modo necessaria (nulla gaudet efficacia aut necessitate epiclesis)*, sebbene sia stata istituita secondo un disegno sapiente e abbia una collocazione appropriata<sup>74</sup>.

Per la precisione, notiamo che l'enunciato riguardante l'*epiclesi* non è una tesi, ma è piuttosto un corollario di tesi. Infatti dopo la tesi, che professa l'efficacia assoluta ed esclusiva delle parole della consacrazione intese come «forma» del sacramento, interviene il corollario che nega all'*epiclesi* ogni valore consacratorio.

---

<sup>72</sup> Alfonso SALMERÓN († 1585), teologo gesuita a Trento, scrisse: «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 (auditis hinc inde rationibus, nihil esse definiendum, prudenter Patres censuerunt)» (*Commentarii in Evangelicam Historiam & in Acta Apostolorum*, Coloniae Agrippinae 1604, t. 9, trattato 13, p. 88). Solo in alcuni documenti pontifici minori, redatti a partire dal XVIII secolo, si incontra una positiva presa di posizione contro l'*epiclesi* da parte di Clemente XI (1716), di Benedetto XIII (1729), di Pio VII (1822) e di Pio X (1910). Si tratta di lettere indirizzate a vescovi orientali e dettate dalla preoccupazione pastorale di evitare che qualcuno potesse attribuire efficacia consacratoria anche all'*epiclesi*.

<sup>73</sup> Lo stesso dicasi del concilio di Trento, che nella definizione circa la permanenza della presenza reale si limita a precisare che «subito dopo la consacrazione il vero corpo e il vero sangue di Nostro Signore esistono... sotto le specie del pane e del vino...» (DS 1640; cf *supra* 449).

<sup>74</sup> DE LA TAILLE, *Mysterium fidei* 432-453 (trad. e corsivi nostri).

Dinanzi a simile enunciato verrebbe da chiedere al suo estensore: «Se l'*epiclesi* non è necessaria, in che cosa consiste il sapiente disegno che ha portato al suo inserimento in tutte le tradizioni anaforiche?». Dal tenore delle argomentazioni a suo sfavore, l'*epiclesi* finisce col vedersi ridotta a un ruolo puramente decorativo, non essendo altro agli occhi del manualista che un'invocazione puramente cerimoniale<sup>75</sup>. 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 l'*epiclesi* da tutte le anafore. Purtroppo fanno di non possedere tale strumento. Per questo si industriano a giustificarne in qualche modo la presenza.

Se la manualistica latina appare monolitica nel professare una dottrina determinata e rigida, non meno rigida e determinata è 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 intenzionalmente l'assolutezza, quasi a voler contrapporre alla tesi esclusivistica dei cattolici — nonché di quegli ortodossi che storicamente l'hanno seguita — una più o meno esclusivistica tesi ortodossa<sup>76</sup>.

## § 2. PER UNA SOLUZIONE «ORTODOSSA» DELLA CONTROVERSIA SULL'EPICLESI: DUE PROPOSTE COMPLEMENTARI

a) *La formula ambrosiana «superest ut perfectio fiat» come esplicitiva del rapporto tra le parole della consacrazione e l'epiclesi consacratrice*

Nel commentare la tesi comunemente sostenuta in area cattolica, Pierre Batiffol († 1929) così si esprime:

---

<sup>75</sup> DE LA TAILLE intende l'*epiclesi* come «oralis nostra et cærimoniarum invocatio», che dichiara quanto «di fatto (*pragmatice*)» si è prodotto nella consacrazione (*Mysterium fidei* 453).

<sup>76</sup> La Chiesa russa del tempo di Pietro Moghila († 1646) seguiva la posizione cattolica circa la sola sufficienza delle parole del Signore. Per ulteriori approfondimenti e precisazioni, cf SPÁCIL TH., *Doctrina theologiæ Orientis separati de SS. Eucharistia*, PIO, Roma 1929; JUGIE M., *Theologia Dogmatica Christianorum Orientalium ab Ecclesia Catholica dissidentium*, t. 3, Parisiis 1930, 256-301; ID., *De forma Eucharistiæ. De epiclesibus eucharisticis*, Romæ 1943; WENGER A., *Les divergences doctrinales entre l'Église catholique et les Églises orthodoxes*, in *Regards sur l'Orthodoxie (1054-1954)*, Cahiers de NRT, Tournai-Paris 1954, 82-88.

... le parole dell'istituzione sono per noi teologi la forma che consacra: esse sono necessarie ed esse sono sufficienti per operare la conversione: perciò, *in buona logica, l'epiclesi non aggiunge nulla alla loro virtù, né saprebbe portare a compimento ciò che è già perfetto*<sup>77</sup>.

Dinanzi all'evidenza dell'ultima asserzione ci possiamo tuttavia domandare se la logica qui invocata sia quella giusta, o non sia piuttosto quella che presiede all'esame delle cose che si vedono e si toccano, e che sono pertanto suscettibili di misurazione fisica. Per questo preferiamo abbandonare l'insegnamento del fisico e rimetterci ancora una volta alla scuola del mistagogo.

Nella mistagogia del terzo giorno, venendo a parlare della crismazione, l'Autore del *De sacramentis* 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, Spirito di sapienza e d'intelletto, Spirito di consiglio e di forza, Spirito di conoscenza e di pietà, Spirito del santo timore, che sono le sette virtù dello Spirito...<sup>78</sup>

Il ragionamento di Ambrogio 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, come del resto 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 diventato 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:

---

<sup>77</sup> BATIFFOL P., *Nouvelles études documentaires sur la sainte eucharistie*, in *RCIFr* 55 (1908) 524 (trad. e corsivi nostri).

<sup>78</sup> AMBROGIO, *De sacramentis* 3,8.

... 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...<sup>79</sup>

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 *lex credendi*, cioè la «fede creduta», 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 *lex orandi*, ossia la «fede pregata», 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*<sup>80</sup>.

Se ci riferiamo alle anafore provviste di *epiclesi susseguente*, diremo che il loro *racconto* si apre naturalmente sull'*epiclesi*. Infatti, dopo che la *transustanziazione/μεταβολή* si è prodotta attraverso la proclamazione delle parole istituzionali, «*rimane da portare a pienezza* [ciò che è già pienamente compiuto] (*superest ut perfectio fiat*)». Se vogliamo, possiamo dire che l'*epiclesi susseguente* interviene a trasformare il *pro vobis* delle parole del Signore (cf «Hoc est enim corpus meum quod pro vobis tradetur», ecc.) 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<sup>81</sup>.

---

<sup>79</sup> Cf *supra* 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]», rispettivamente, nelle anafore di: Dioscoro I, Cirillo, Giovanni Saba e Tommaso Apostolo (cf *AS* I, 280-281.344-345; II, 96-97.340-341). Inoltre il gruppo semantico *gmr* / τελειοῦν / *perficere* ricorre abitualmente nelle rispettive lingue per esprimere la consacrazione eucaristica.

<sup>80</sup> 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], cf *supra* 332, *lin.* 54.56; 334). 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'intuizione di Thomas Netter, cf *supra* 322-324.537<sup>37</sup>).

<sup>81</sup> La configurazione chistica dell'*epiclesi* in talune anafore conferma il mutuo ordinamento dei due corpi di Cristo, cioè del corpo sacramentale e del corpo ecclesiale.

Se invece ci riferiamo alle anafore romane che comportano l'*epiclesi antecedente*, diremo che la loro *epiclesi* si apre naturalmente sul racconto. Infatti la voce autorevole della Chiesa, rappresentata in misura eminente dal presbitero, dopo essersi impegnata a chiedere l'intervento divino su questo pane e su questo calice perché diventino il corpo e il sangue del Signore, procede immediatamente alla proclamazione di quelle parole che operano la *transustanziazione*/μεταβολή. Anche qui, astenendoci dal voler qualificare o quantificare l'entità della *transustanziazione*/μεταβολή in rapporto all'*epiclesi antecedente*, diremo che dopo di essa «*resta da portare a pienezza (superest ut perfectio fiat)*» ciò per cui già è stata impegnata la potenza divina. Parafrasando e rileggendo l'*epiclesi Quam oblationem* in chiave pneumatologica, come un tempo facevano i pre-scolastici<sup>82</sup>, possiamo dire: «... manda il tuo Spirito su questa offerta perché la porti a pienezza, cosicché diventi *per noi (nobis)* quel corpo del quale, nel consegnarcelo 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. Quest'ultima asserzione è ampiamente corroborata dalla dinamica orazionale embolitica<sup>83</sup>.

Nell'uno e nell'altro caso non dobbiamo poi dimenticare che nell'anafora — come del resto in tutti i formulari orazionali — 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 parole operative di ciò che significano. È a partire dall'*epiclesi* che si comprende la funzione dinamica del *racconto istituzionale*; non viceversa.

Se invece continuiamo a partire dal *racconto istituzionale* — più ancora: dalle parole istituzionali previamente ridotte a «parole necessarie e sufficienti» perché la consacrazione avvenga —, come ha fatto tutta la teologia latina del II millennio, noi continueremo a chiuderci entro una visione cosificante e mortificante della presenza reale, dimenticando che essa è *pro nobis*<sup>84</sup>. E sarebbe questo un peccato, un grave peccato.

---

<sup>82</sup> Tale è, ad es., la lettura che fa FLORO: «*Quam oblationem tu, etc. fino a dilectissimi Filii tui Iesu Christi Domini nostri. Si prega Dio onnipotente perché egli stesso, in forza dello Spirito che discende [dall'alto], trasformi in eucaristia spirituale e perfetta l'oblazione che è stata posta sui suoi sacri altari ed è stata raccomandata con tante preghiere, in modo tale che sia del tutto annoverata, cioè accettata nel numero dei doni a lui graditi... E inoltre, perché nella forza trasformante dello stesso Spirito Santo sia resa spirituale...*» (*Expositio Missæ* 59,1-2, in PL 119, 51bc).

<sup>83</sup> Cf *supra* 214-219.

<sup>84</sup> È questo il senso del *postulato metodologico* enunciato *supra* 32 e sviluppato *supra* 253-255. Esso invita a prospettare la riflessione sull'eucaristia in due tempi: prima alla luce della *ratio*

b) *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, che così si esprime:

... 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<sup>85</sup>.

Potremmo dire che 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 vederci cadere nella teoria della consustanziazione. Ma non è così per la presenza eucaristica. Questa infatti 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.

Una riflessione sull'istante della trasformazione eucaristica, ma anteriore di vari secoli a quella di Tommaso d'Aquino, già si trova in Babai il Grande († 628). Anche se a qualche teologo odierno l'ortodossia eucaristica di Babai sembra offuscata da una non soddisfacente chiarezza, è tuttavia degno di nota quanto egli scrive a proposito dell'istante in cui si realizza la presenza reale eucaristica. Nel suo trattato di cristologia nestoriana egli afferma:

E come 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* [cf 1Cor 15,52], 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, un solo corpo attraverso una sola discesa e la potenza purificante e santificante; e un solo corpo di Cristo, non

---

*analogia*, che considera l'eucaristia in parallelo con gli altri sacramenti; quindi alla luce della *ratio propria*, che ne contempla lo specifico — vale a dire, la transustanziazione — nel quadro della dinamica sacramentale comune (cf inoltre *supra* 536<sup>33</sup>).

<sup>85</sup> TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae* 3,75,7, ad 1 et 3.

due corpi, sebbene altra cosa sia il pane secondo natura e altra cosa sia il corpo secondo natura e sebbene qui le nature siano separate l'una dall'altra; tuttavia attraverso la virtù e l'intervento della consecrazione è un solo corpo e un solo pane; così anche lì bisogna che noi comprendiamo che, insieme alla voce dell'angelo che dice: «Lo Spirito Santo verrà e la potenza dell'Altissimo dimorerà su di te» [Lc 1,35], *subito, alla sua voce, in un batter d'occhio*, fu fatta l'assunzione [del corpo] e con l'assunzione l'unione [della divinità con l'umanità]<sup>86</sup>.

Rispetto alla posizione divenuta classica nella teologia eucaristica d'Occidente, va tenuto presente che a Babai manca la preoccupazione di una sistematica propriamente eucaristica. Siccome il suo interesse riguarda l'unione delle due nature nella persona di Cristo, egli non trova di meglio che disporre l'istante dell'assunzione della natura umana da parte della divinità in parallelo con l'istante della consecrazione. Entrambe le presenze, per opera dello Spirito Santo, avvengono «subito, in un batter d'occhio»: quella sacramentale, alla voce del sacerdote; quella del corpo storico, alla voce dell'angelo. Pur senza configurarsi come riflessione sistematica sull'*epiclesi*, la teologia di Babai prelude di fatto a quella che sarà la posizione della teologia bizantina dal XIV secolo in poi.

Come conciliare queste due contrapposte teorie, quella occidentale e quella orientale, circa l'istante in cui avviene la transustanziazione?

Qui dobbiamo far intervenire, rispetto alla categoria *tempo*, una considerazione analoga a quella di cui, in riferimento alla categoria *spazio*, il concilio di Trento si serve per spiegare i due modi della presenza di Cristo, sempre assiso alla destra del Padre e nondimeno realmente presente sui nostri altari (cf *DS* 1636)<sup>87</sup>. 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 presenza.

Analogamente, se vogliamo comprendere come l'efficacia assoluta delle parole della consecrazione si componga con l'efficacia dell'*epiclesi* consacratrice e viceversa, dobbiamo riconoscere che qui non si tratta di due trasformazioni successivamente distinte nel tempo, bensì

---

<sup>86</sup> VASHALDE A. (ed.), *Tractatus Mar Babai de divinitate et de humanitate et de persona unitatis*, CSCO 61, Romæ 1915, 95 (siriaco), 87-88 (trad. latina). L'espressione ripetuta «subito, in un batter d'occhio», che Babai legge in analogia con la trasformazione dei corpi nell'escatologia definitiva (cf *1Cor* 15,52), designa un tempo non suscettibile di misurazione fisica.

<sup>87</sup> Cf *supra* 447-448. «A questo proposito Dom Vonier, in stretta dipendenza da san Tomaso d'Aquino, ha ragione di dire che le leggi dello spazio e del tempo non valgono per il mondo sacramentale» (CASEL, *Faites ceci* 169-170 [trad. nostra]).

dei due momenti congiunti e reciprocamente ordinati della transustanziazione unica. In altri termini: *come la categoria di spazio fisico è inadeguata per spiegare la presenza del corpo 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 — per dirla con un'espressione di ispirazione aristotelica — è «tempo μετὰ τὰ φυσικά», 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 (cf *DS* 1636)<sup>88</sup>.

Sbaglia dunque per eccesso di limitatezza la teoria cattolica quando vuol 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 *unicamente ed esclusivamente* nell'*epiclesi*<sup>89</sup>, la quale — stando alla formulazione di Cabàsilas — applica alle oblate l'efficacia delle parole istituzionali precedentemente considerata come ancora sospesa. Dobbiamo riconoscere che entrambe le teorie sbagliano allo stesso modo, in quanto considerano l'istante della transustanziazione alla stregua di un istante fisico, e pertanto cronometrabile.

### § 3. RACCONTO ISTITUZIONALE ED EPICLESI: I DUE CENTRI DINAMICI DELLA PREGHIERA EUCHARISTICA

Si dice abitualmente che il *racconto istituzionale*, ossia la consacrazione, è il cuore della preghiera eucaristica<sup>90</sup>. Ciò è assolutamente vero. Oggi però, alla scuola della *lex orandi*, dobbiamo aggiungere: anche l'*epiclesi* — o, più esattamente, la duplice *epiclesi* — è il cuore della

---

<sup>88</sup> Si potrebbe applicare alle disquisizioni circa l'istante della transustanziazione il monito *ne curiosius inquirant*, che il *Catechismo Tridentino* rivolge a coloro che amano disquisire troppo sul modo della transustanziazione (cf *supra* 453).

<sup>89</sup> È intenzionalmente che parliamo, non di «teologie», bensì di «teorie», perché sia da parte cattolica (cf *supra* 549<sup>72</sup>), sia — a maggior ragione da parte ortodossa —, non vi è mai stato alcun pronunciamento magisteriale.

<sup>90</sup> Cf *supra* 20.

preghiera eucaristica. A questo punto però dobbiamo abbandonare l'immagine del cuore, dal momento che l'idea di due cuori compresenti e cooperanti in un medesimo organismo ripugna. Per questo preferiamo parlare di centri dinamici.

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 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. Ispirandoci dunque alla formula ambrosiana *superest ut perfectio fiat*, diciamo che tra le parole della consacrazione e l'*epiclesi* consacratrice corre un rapporto di *reciprocità perfetta*, giacché i due elementi sono l'uno la *perfectio* del suo reciproco.

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*<sup>91</sup>, 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<sup>92</sup>, 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.

Giovanni il Teutonico, intorno al 1215, nel rispondere a quanti disquisivano troppo sul momento della consacrazione, già definiva «piccinerie» le preoccupazioni dei teologi del cronometro. Riferendosi al *Supplices* cui riconosceva la duplice fisionomia congiunta di *epiclesi* per la trasformazione sia delle oblate sia dei comunicanti, così egli annotava nella sua *Glossa ordinaria* al *Decretum Gratiani*:

*Iube* [comanda], cioè *fa'*. *Perferri* [che sia portato], cioè *che sia transustanziato*. Oppure: *perferri*, cioè *che sia portato in alto*, cioè *che sia trasportato* sopra il

---

<sup>91</sup> Per la situazione propria alla «prima epiclesi» alessandrina, cf *supra* 379-380.392.

<sup>92</sup> L'efficacia assoluta di queste parole è comprovata dalle più antiche testimonianze della Chiesa sub-apostolica (cf IGNAZIO DI ANTIOCHIA, *Ad Smyrnæos* 7,1, in PG 5, 713a; GIUSTINO, *Apologia Prima* 66,2, in SC 507, 306-307 [= PE 70-71]).

tuo santo altare il tuo corpo, esaltato al di sopra dei cori degli Angeli. Sembra tuttavia che questa orazione sia superflua, dal momento che viene pronunziata dopo le parole in forza delle quali si produce il corpo di Cristo, sicché una preghiera che richiede ciò che già è avvenuto, è superflua. Risposta: *Il testo scritto non presta attenzione a simili piccinerie riguardanti la concezione del tempo* (*scriptura non attendit huiusmodi angustias temporis*); ma il sacerdote, siccome non può pronunziare molte cose in una sola volta, parla come se il tempo restasse fermo, e come se si dovessero ancora fare quelle cose che all'inizio del discorso non erano ancora state fatte... Oppure intendi [la domanda] in rapporto al corpo spirituale della Chiesa, affinché in forza di questo sacramento sia associato alla Chiesa trionfante. Perciò nel seguito del canone si dice: *ut quotquot inde sumpserimus, cælesti gratia repleamur*<sup>93</sup>.

In piena sintonia col pensiero di Giovanni il Teutonico, così si esprimerà più tardi Jacques-Bénigne Bossuet († 1704):

... lo spirito delle liturgie, e in generale di tutte le consacrazioni, non è di attaccarci a taluni momenti precisi, ma di farci considerare l'insieme dell'azione, così da comprenderne anche tutto quanto l'effetto... È dunque per rendere la cosa più sensibile che la Chiesa parla, in ogni momento [dell'azione liturgica], lasciando intendere che la sta facendo in quell'istante, peraltro senza troppo considerare se essa è fatta, o se essa forse è ancora da fare, molto contenta che il tutto si trovi nell'insieme dell'azione... È per questo che la Chiesa non si stanca mai di spiegare in vari modi la grande cosa che è stata appena fatta; e, pregando Dio di farla ancora, afferma che egli la fa sempre, conservandola e impedendo con la sua grazia che resti senza effetto<sup>94</sup>.

Attraverso il suo linguaggio altamente equilibrato, la *lex orandi* ci ricorda dunque che l'istante in cui avviene la consacrazione non è — come abbiamo visto — quello del nostro cronometro, bensì è l'istante di Dio, che ammette due momenti forti, entrambi da considerare come assoluti quasi fossero autonomi.

Per ribadire l'importanza teologica dell'*epiclesi* e per precisarla meglio in rapporto al caso delicato che rappresenta l'*epiclesi antecedente* romana, prestiamo ancora attenzione alla casistica rubricale che fino a pochi decenni fa accompagnava l'anafora della Chiesa di Roma.

Nella trattazione *De defectibus in celebratione Missarum occurrentibus*, quale figurava nei messali anteriori alla riforma liturgica<sup>95</sup>, si ipotizza il caso di un sacerdote che sia colto da un improvviso grave malo-

<sup>93</sup> *Decretum Gratiani... una cum glossis*, Lugduni 1584, p. 1952 (*De consecratione* 2,72).

<sup>94</sup> BOSSUET J.B., *Explication de quelques difficultés sur les prières de la Messe* 45, in *Œuvres complètes*, a cura di F. Lachat, Vivès ed., t. 17, Paris 1864, 74-75.

<sup>95</sup> Dal messale di Pio V (1570) al messale di Giovanni XXIII (1962) la dettagliata normativa cui stiamo per accennare si è conservata praticamente inalterata sotto il titolo «De defectibus in ministerio ipso occurrentibus». Qui la leggiamo in un significativo messale di transizione tra la liturgia pre-conciliare e la liturgia rinnovata, vale a dire nel *Messale Romano Latino-Italiano per le domeniche e le feste*, Daverio, Milano 1965, p. XVIII-XIX, n. X,33.

re, o muoia prima della consacrazione, o durante la medesima. Ad ogni ipotesi casistica il canonista-teologo — che in molti di questi casi è nientemeno che san Tommaso — dà la risposta adeguata. Passiamo in rassegna le possibili situazioni e consideriamo le risposte.

1° caso: «Qualora il sacerdote prima della Consacrazione diventi gravemente ammalato, o sia colto da una sincope, o muoia, *si tralascia la Messa (prætermittitur Missa)*»<sup>96</sup>.

2° caso: «Se ciò avviene solo dopo la Consacrazione del Corpo e prima della Consacrazione del Sangue, oppure dopo la consacrazione di entrambi, *la Messa sia conclusa da un altro sacerdote (Missa per alium sacerdotem expleatur)* a partire dal momento in cui quello è venuto meno, e in caso di necessità anche da uno che non è digiuno»<sup>97</sup>. La normativa canonico-rubricale menziona quindi l'assoluta convenienza, al momento della comunione, di far comunicare anche il sacerdote che ha iniziato la celebrazione, qualora egli sia ancora in vita e sia in grado di comunicare.

3° caso: «Se poi il sacerdote muore *dopo aver pronunciato a metà la forma relativa al Corpo (semiprolata forma Corporis), poiché la Consacrazione non è avvenuta, non è necessario che la Messa sia completata da un altro (quia non est facta Consecratio, non est necesse ut Missa per alium suppleatur)*»<sup>98</sup>.

4° caso: «Se infine questi muore *dopo aver pronunciato a metà la forma relativa al Sangue (semiprolata forma Sanguinis)*, allora un altro prosegua la Messa, e sopra lo stesso calice ripeta la forma integrale a partire dalle parole *Simili modo, postquam cenatum est*; oppure potrebbe pronunciare la formula integrale su un altro calice preparato, e [al momento della comunione] prendere l'ostia del primo sacerdote, e il Sangue da lui stesso consacrato, e quindi [prendere] il calice che è stato lasciato semiconsacrato».

Tralasciando di disquisire in merito al calice «semiconsacrato», sulla validità o meno della cui consacrazione lo stesso canonista rubricale evita di impegnarsi, vorremmo invitare il lettore a riflettere su un 5° caso che potrebbe ugualmente verificarsi. Lo formuliamo a modo di domanda: «Che cosa si farebbe se il sacerdote fosse colto da improvvi-

---

<sup>96</sup> «Se il sacerdote viene colto da morte o da infermità grave prima della consacrazione del corpo e del sangue del Signore, *non è necessario che sia supplito da un altro (non oportet ut per alium suppleatur)*» (TOMMASO, *Summa Theologiæ* III,83,6 ad 1).

<sup>97</sup> «Se poi ciò accade dopo che la consacrazione è iniziata, ad esempio, quando è stato già consacrato il corpo e prima della consacrazione del sangue, o anche dopo la consacrazione di entrambi, *la celebrazione della messa deve essere conclusa da un altro (debet missæ celebritas per alium expleri)*» (TOMMASO, *Summa Theologiæ* III,83,6 ad 1).

<sup>98</sup> San Tommaso non giunge a questa e alle successive sottigliezze casistiche.

so grave malore o morisse dopo aver pronunciato la formula dell'*epiclesi* di transustanziazione?».

La possiamo leggere — ad esempio — nella II preghiera eucaristica romana:

Perciò ti preghiamo:

*santifica questi doni con la rugiada del tuo Spirito,  
perché diventino per noi il corpo e il sangue del Signore nostro Gesù Cristo*<sup>99</sup>.

Oggi, chiunque sia minimamente sensibile alla teologia del mistero eucaristico, quale emerge dalla *lex orandi*, avverte tutta l'inadeguatezza della risposta implicita nella normativa precedente. Infatti, alla domanda che abbiamo appena formulato, il canonista rubricale avrebbe risposto: «Siccome la consacrazione non ha avuto luogo, si tralasci la messa». Al che il discepolo della *lex orandi* non potrebbe fare a meno di ribattere: «Ma come? Dopo che la potenza santificatrice di Dio è stata solennemente impegnata ai fini della transustanziazione, con quale animo si potrà abbandonare il proseguimento della celebrazione?». Pur astenendoci dal far intervenire la nozione di «semiconsacrazione» o dal parlare di elementi «semiconsacrati», diciamo che, sotto il profilo teologico, l'*epiclesi* di transustanziazione non è meno impegnativa del racconto istituzionale.

Forse non sarebbe male se la normativa rubricale tornasse a riconsiderare, certo in maniera più sobria di quanto non sia stato fatto in passato, la casistica relativa ai *Defectus in celebratione Missæ occurrentes*<sup>100</sup>, prendendo in considerazione anche il riferimento all'*epiclesi antecedente* romana. Ciò, più ancora che a chiarire la prassi da seguire nei

---

<sup>99</sup> Cf *supra* 403-404, *lin.* 18-21.

<sup>100</sup> Attualmente il legislatore si limita a riprendere dalla precedente trattazione rubricale «De defectu vini» (cf *Messale Romano Latino-Italiano* [1965], p. XVII-XVIII, n. IV) unicamente il caso di un sacerdote che si accorge di avere nel calice dell'acqua al posto del vino. In tale evenienza egli dovrà ripetere la consacrazione del calice (cf *Missale Romanum* 2002<sup>3</sup>, *Institutio generalis*, n. 324 [= n. 286 del *Missale Romanum* 1970<sup>1</sup>]). Pur affermando che la normativa vigente, allorché dovesse presentarsi il caso, va seguita, riteniamo tuttavia — a livello di ipotesi di studio — che sarebbe meglio tollerare una già avvenuta consacrazione *sub una*, piuttosto che rifare mezza consacrazione al di fuori del contesto della preghiera eucaristica. In ogni caso sarebbe bene che il legislatore insistesse, più ancora di quanto già fa (cf *ib.* n. 323 [= n. 285]), circa la necessità di vegliare scrupolosamente sulla preparazione del vino, sulla sua genuinità e sui segni idonei a farlo riconoscere come vino. Per esperienza sappiamo che a volte si usa vino talmente incolore da sembrare acqua. Si tratta di negligenze gravi. Qui non si possono prendere rischi. E poi, perché continuare a escludere nella prassi comune l'uso del vino rosso, il quale peraltro è attestato da un'antica tradizione che ci riporta fino alla celebrazione della pasqua ebraica? Qui, soprattutto con i detersivi disponibili oggi sul mercato, non devono essere i lavandai di sacrestia a dirimere la questione e a preferire vini sempre più chiari, bensì la verità del segno, la quale esige che il colore del vino sia ben distinto da quello dell'acqua. Sul simbolismo del vino rosso, cf *supra* 150-153; *infra* 601<sup>43</sup>.

casi suaccennati e per fortuna non frequenti — nei quali al limite «supplet Ecclesia» —, servirebbe soprattutto a ridestare una sensibilità teologica da tempo sopita e a richiamare l'attenzione sull'importanza dell'*epiclesi* di transustanziazione.

Tanto il teologo cattolico quanto il teologo ortodosso, allorché riflettono sul sacramento dell'eucaristia, devono rinunciare a ragionare secondo il dettato dei parametri fisicistici rappresentati dall'alternativa del «tutto qui o tutto là» o del «tutto prima o tutto dopo». Entrambi devono aderire senza riserve a un tipo di ragionamento superiore, quello appunto che in nome della dinamica sacramentale trascende le comuni coordinate di spazio e di tempo. È questa la conversione che si impone all'*intellectus fidei* delle Chiese sia cattoliche sia ortodosse all'alba del III millennio.

Ci aiuta a comprendere la modalità e l'urgenza di tale conversione l'etimologia stessa del termine: mentre nel greco neotestamentario la relativa nozione è proposta a livello del νοῦς, come un «andare al di là della precedente mentalità» non buona (μετάνοια/μετανοεῖν), invece nell'ebraico veterotestamentario essa connota, in un modo quasi plastico colto a livello del movimento dei piedi, il «tornare indietro», «con-vertendo» e «in-vertendo» (*šwb/t<sup>e</sup>šubà*) la direzione di marcia precedentemente intrapresa. L'attenzione crescente che, nella formulazione delle nuove preghiere eucaristiche romane, la Chiesa d'Occidente è tornata a prestare all'*epiclesi* pneumatologica dimostra che finalmente essa pure sta procedendo nella direzione giusta.

## V. IL RICONOSCIMENTO DELL'«ORTODOSSIA» DELL'ANAFORA DI ADDAI E MARI: UN'APERTURA METODOLOGICA PER ORIZZONTI NUOVI

### § 1. UN DOCUMENTO ROMANO CHE SI È FATTO NOTARE

Sono trascorsi alcuni anni da quando il «Pontificio Consiglio per la promozione dell'Unità dei Cristiani» pubblicava, sulle pagine de *L'Osservatore Romano* del 26 ottobre 2001, un documento di sapore squisitamente ecumenico, intitolato *Orientamenti per l'ammissione all'Eucaristia fra la Chiesa caldea e la Chiesa assira dell'Oriente*<sup>101</sup>. Nonostante le denominazioni diverse, le due Chiese menzionate nel titolo si richia-

---

<sup>101</sup> Il documento, che porta la data di approvazione del 20 luglio 2001, è stato pubblicato — in inglese e in italiano — in *OssRom* del 26 ottobre 2001, p. 7 (*EV* 20, n. 1407-1417). Nel commentare l'anafora di Addai e Mari, già abbiamo segnalato l'importanza di questo documento romano (cf *supra* 359<sup>10</sup>), sul quale ora ci soffermiamo di proposito.