

CESARE GIRAUDO S.I.*

«IN PERSONA CHRISTI» – «IN PERSONA ECCLESIAE»
Formule eucaristiche alla luce della «lex orandi»

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

1. LA COMPrensIONE DELL'EUCARISTIA NELLA SISTEMATICA DEI PADRI

Per farci un'idea della metodologia praticata in epoca patristica, immaginiamo di essere nell'ottava di Pasqua e di entrare nella chiesa dove il vescovo sta spiegando ai neofiti¹ i sacramenti che hanno appena ricevuto. Possiamo andare a Gerusalemme, ad Antiochia, a Roma, a Milano, a Ippona, a Costantinopoli, o ancora in tanti altri capoluoghi delle antiche cristianità. A noi resta solo l'imbarazzo della scelta. Dovunque constateremo un'identica procedura.

Quando parlano dell'Eucaristia, tutti i Padri della Chiesa portano avanti congiuntamente due tipi di approccio. In un primo momento il vescovo si preoccupa di attirare l'attenzione dei neofiti sulla differenza sostanziale che esiste tra l'Eucaristia e gli altri sacramenti. Mentre nel battesimo e nella crismazione a produrre l'effetto sacramentale sono rispettivamente l'acqua che rimane acqua e l'olio che rimane olio, invece nell'Eucaristia non sono il pane e il vino a trasformarci nel corpo ecclesiale, bensì il corpo e il sangue del Signore sotto il velo dei segni sacramentali. Per sottolineare tale differenza egli concentra l'attenzione del proprio uditorio sulle parole del Signore, spiegando in questo *primo approccio* (puntuale e provvisorio) che quelle parole, dette dal sacerdote, producono la reale presenza.

Quindi, in un secondo momento, il vescovo *mistagogo*² si preoccupa di ricollocare il mistero della presenza reale – provvisoriamente estrapolato a scopo didattico – nel quadro della dinamica anaforica, leggendo pertanto l'efficacia delle parole istituzionali alla luce della domanda epicletica, sia che si tratti di epiclesi antecedente o di epiclesi susseguente³. In questo *secondo approccio* (glo-

* Cesare Giraudo S.I., docente di liturgia e teologia dogmatica presso il Pont. Istituto Orientale (Roma), la Pont. Università Gregoriana (Roma) e la Pont. Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale, Sez. San Luigi (Napoli).

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

² Il termine *mistagogia*, con i relativi derivati, è composto dal sostantivo greco *mystērion* [sacramento] e dal verbo parimenti greco *agō* [conduco]. Esso designa la catechesi che durante tutta l'epoca patristica il vescovo, detto appunto *mistagogo*, faceva ai neofiti nell'ottava di Pasqua, al fine di introdurli a una comprensione orante dei sacramenti ricevuti nella veglia pasquale.

³ Con questa terminologia i liturgisti designano l'epiclesi sulle oblate che figura, rispettivamente, prima o dopo il racconto istituzionale.

bale e definitivo) i Padri scorgono tra le parole istituzionali e l'epiclesi un rapporto armonico, complementare, per nulla concorrenziale.

Attenendosi a una procedura in fase di rapida stabilizzazione, Giustino († 165 ca.), nella sua «mistagogia ai pagani»⁴, propone anzitutto un approccio statico-puntuale. Il riferimento immediato alle parole istituzionali, attestate dai Vangeli e considerate nella formula breve, gli consente di spiegare la fede dei cristiani nella realtà eucaristica:

«[1° approccio] Noi infatti non prendiamo queste cose come un comune pane né una comune bevanda; ma allo stesso modo in cui Gesù Cristo nostro salvatore, incarnatosi in virtù della parola di Dio, ebbe carne e sangue per la nostra salvezza, così pure ci fu insegnato che anche il cibo eucaristizzato in virtù della supplica concernente la parola che viene da lui, e di cui si nutrono in vista della trasformazione il sangue e le carni nostre, è la carne e il sangue di quel Gesù che si è incarnato. Infatti gli Apostoli nelle loro memorie, che si chiamano Vangeli, così tramandarono che era stato loro comandato: [cioè] che Gesù, avendo preso del pane e avendo pronunciato l'azione di grazie, disse: *Fate questo in memoriale di me: questo è il mio corpo*; e, avendo preso allo stesso modo il calice e avendo pronunciato l'azione di grazie, disse: *Questo è il mio sangue*; e ad essi soli li diede»⁵.

Poco dopo, tramite un approccio dinamico-globale, Giustino riprende quanto ha appena detto e lo rilegge alla luce del rito che si compie «nel giorno che chiamano “del Sole”». Così recita la porzione strettamente eucaristica:

«[2° approccio] Allora [...] si porta del pane e del vino e dell'acqua, e colui che presiede innalza in pari tempo suppliche e azioni di grazie quanta è la sua forza, e il popolo approva per acclamazione dicendo *Amen*. Quindi gli elementi eucaristizzati vengono distribuiti e sono ricevuti da ognuno; e per mezzo dei diaconi ne viene mandata parte anche a coloro che non sono stati presenti»⁶.

In Ambrogio († 397), che opera nel secolo d'oro della mistagogia, la concatenazione dei due approcci è ancor più palese. Accingendosi a parlare dell'Eucaristia, il vescovo dirige anzitutto l'attenzione dei suoi uditori sulla realtà eucaristica, e con fine intuito pedagogico ne interpreta gli interrogativi:

«[1° approccio] Tu forse dici: “È il mio pane abituale!”. Ma questo pane è pane prima delle parole sacramentali; quando sopraggiunge la consacrazione, da pane diventa carne di Cristo. Dimostriamo dunque questo. Come può ciò che è pane essere il corpo di Cristo? La consacrazione dunque, con quali parole avviene e con il discorso di chi? Del Signore Gesù. Infatti tutte le altre cose che sono dette prima, sono dette dal sacerdote [...]. Ma quando si viene a produrre il venerabile sacramento, il sacerdote non usa più il suo discorso, bensì usa il discorso di Cristo. Dunque è il discorso di Cristo che produce questo sacramento»⁷.

Quindi il mistagogo, aiutandosi con una domanda retorica, si affretta a ricollocare il mistero della presenza reale nel solco dell'eucologia:

«[2° approccio] Vuoi sapere in qual modo con le parole celesti si consacra? Prendi in considerazione quelle che sono le parole! Dice il sacerdote: [EPICLESI SULLE OBLATE] Fa' che questa offerta sia per noi ratificata, spirituale, accetta, poiché è la figura [sacramentale] del corpo e del sangue del Signore nostro Gesù Cristo. [RAC-

⁴ Mentre nella prassi del IV secolo il termine *mistagogia* è inteso perlopiù come approfondimento teologico riservato a coloro che già hanno ricevuto i sacramenti dell'iniziazione cristiana, con il divieto assoluto di rivelarne il contenuto ai non-iniziati, invece Giustino, indirizzando i suoi scritti apologetici all'imperatore Antonino Pio, svela ai pagani tutto quel che fanno i cristiani, allo scopo di difenderne la reputazione.

⁵ GIUSTINO, *l'Apologia* 66,2-3, in *Sources Chrétiennes* (= SC) 507, 306-307.

⁶ GIUSTINO, *l'Apologia* 67,5, in SC 507, 308-311. Pur in assenza di un riferimento testuale, la consistenza della preghiera eucaristica è ben attestata dalla sequenza «azioni di grazie e suppliche», che Giustino in ottemperanza a un noto procedimento stilistico suole rovesciare.

⁷ AMBROGIO, *De sacramentis* 4,14, in SC 25bis, 108-111.

CONTO ISTITUZIONALE] Egli, la vigilia della sua passione, prese il pane nelle sue sante mani, levò gli occhi al cielo, verso di te, Padre santo, Dio onnipotente ed eterno, rese grazie con la preghiera di benedizione, lo spezzò, e dopo averlo spezzato lo diede ai suoi apostoli e discepoli, dicendo: *Prendete e mangiatene tutti, poiché questo è il mio corpo che sta per essere spezzato per le moltitudini* [...]. Allo stesso modo prese anche il calice, dopo aver cenato, la vigilia della sua passione, levò gli occhi al cielo, verso di te, Padre santo, Dio onnipotente ed eterno, rese grazie con la preghiera di benedizione, lo diede ai suoi apostoli e discepoli, dicendo: *Prendete e bevetene tutti, poiché questo è il mio sangue* [...]. *Ogni volta che farete questo, voi farete il memoriale di me finché io venga nuovamente a voi.* [ANAMNESI] [...] Perciò, celebrando il memoriale della sua gloriosissima passione, della risurrezione dagli inferi e dell'ascensione nel cielo, ti offriamo questa vittima immacolata, vittima spirituale, vittima incruenta, questo pane santo e il calice della vita eterna. [EPICLESI SUI COMUNICANTI] E ti chiediamo e supplichiamo di accettare questa offerta sul tuo altare sublime, per le mani dei tuoi angeli, come ti degnasti di accettare i doni del tuo giusto servo Abele e il sacrificio del nostro patriarca Abramo e ciò che ti offrì il sommo sacerdote Melchisedech»⁸.

Nella mistagogia del quarto giorno Cirillo di Gerusalemme († 387) così argomenta:

«[1° approccio] Se dunque [il Signore] stesso dichiara e dice a proposito del pane: *Questo è il mio corpo*, chi mai oserebbe esitare? E se egli stesso afferma con forza e dice: *Questo è il mio sangue*, chi mai ne dubiterà e dirà che non è il suo sangue? [...] È dunque con assoluta certezza che noi partecipiamo in certo modo al corpo e al sangue di Cristo. Infatti, sotto la figura del pane ti è dato il corpo, e sotto la figura del vino ti è dato il sangue, affinché, partecipando al corpo e al sangue di Cristo, tu divenga con-corporeo e con-sanguineo di Cristo»⁹.

Nella mistagogia del giorno successivo, il vescovo Cirillo rilegge la fede nella realtà eucaristica alla luce del contesto celebrativo. Prima espone il significato dei riti pre-anaforici, cioè la lavanda delle mani, il saluto di pace e il dialogo invitatorio¹⁰. Poi passa in rassegna alcuni elementi anaforici, precisamente: il prefazio, il *Sanctus*, l'epiclesi sulle oblate e le intercessioni¹¹. Infine, dopo un lungo commento del *Padre nostro*¹², spiega il significato della comunione eucaristica e il modo di riceverla, con una mistagogia che intreccia e compone mirabilmente i due approcci:

«[2° approccio] Dopo di ciò il sacerdote dice: "Le cose sante ai santi!". Santi sono i [doni qui] presentati, che hanno ricevuto la venuta dello Spirito Santo; santi siete anche voi, che siete stati giudicati degni dello Spirito Santo. Dunque le cose sante e i santi si corrispondono [...].

[1° approccio] Non affidarti al giudizio della tua gola corporale, ma alla fede che non dà spazio al dubbio. Infatti, quando gustate, non sono il pane e il vino che gustate, bensì il sacramento del corpo e del sangue di Cristo. Quando dunque ti avvicini, non andare con le giunture delle mani rigide, né con le dita separate; ma facendo della sinistra un trono alla destra, dal momento che questa sta per ricevere il Re, e facendo cava la palma, ricevi il corpo di Cristo, rispondendo: *Amen* [...]. Quindi, dopo che tu avrai comunicato al corpo di Cristo, va' anche al calice del sangue; non stendendo le mani, ma chinandoti e dicendo *Amen* in atteggiamento di adorazione e di venerazione, santifica[ti] prendendo anche del sangue di Cristo [...].

[2° approccio] Conservate intatte queste tradizioni e custodite voi stessi senza inciampare. Non separatevi dalla comunione, e non privatevi di questi misteri sacri e spirituali a causa della macchia del peccato»¹³.

⁸ AMBROGIO, *De sacramentis* 4,21-27, in SC 25bis, 114-117. La considerazione che segue la citazione anaforica è un commento all'epiclesi sui comunicanti.

⁹ CIRILLO DI GERUSALEMME, *Catechesi mistagogiche* 4,1-3, in SC 126, 134-137. L'espressione «noi partecipiamo in certo modo (ōs) al corpo e al sangue di Cristo» sta a sottolineare il realismo sacramentale della comunione.

¹⁰ CIRILLO, *Catechesi mistagogiche* 5,1-5, in SC 126, 146-153.

¹¹ CIRILLO, *Catechesi mistagogiche* 5,6-10, in SC 126, 152-161.

¹² CIRILLO, *Catechesi mistagogiche* 5,11-18, in SC 126, 160-169.

¹³ CIRILLO, *Catechesi mistagogiche* 5,19.21-23, in SC 126, 168-175.

In una delle sue tante catechesi *ad infantes*, cioè ai neofiti, Agostino († 430) inizia con un richiamo alla realtà del corpo sacramentale, per spiegare subito dopo che questa è finalizzata alla trasformazione nostra nel corpo ecclesiale. Qui pure non è difficile ritrovare i due distinti approcci:

«Ricordo la mia promessa. A voi che siete stati battezzati avevo infatti promesso un discorso nel quale avrei esposto il sacramento della mensa del Signore, che ora voi vedete, e al quale la notte scorsa avete preso parte. Dovete sapere che cosa avete ricevuto, che cosa riceverete e che cosa dovete ricevere ogni giorno.

[1° approccio] Quel pane che vedete sull'altare, santificato dalla parola di Dio, è il corpo di Cristo. Quel calice – o meglio, ciò che il calice contiene – santificato dalla parola di Dio, è il sangue di Cristo. Per mezzo di questi segni Cristo Signore ha voluto affidarci il suo corpo e il suo sangue, che ha sparso per noi per la remissione dei peccati.

[2° approccio] Se li avete ricevuti bene, voi siete ciò che avete ricevuto. L'Apostolo infatti dice: "Poiché vi è un solo pane, [noi] i molti, siamo un solo corpo" [1Cor 10,17]. Proprio così ha esposto il sacramento della mensa del Signore: "Poiché vi è un solo pane, [noi] i molti, siamo un solo corpo". In questo pane vi viene raccomandato in qual modo dobbiate amare l'unità»¹⁴.

In un altro discorso, sempre destinato ai neofiti, Agostino adotta lo stesso procedimento didattico:

«[2° approccio] E poi, [dopo il dialogo invitatorio, segue] ciò che si compie nelle preghiere sante che state per ascoltare,

[1° approccio] affinché mediante la parola si produca il corpo e il sangue di Cristo (*ut accedente verbo fiat corpus et sanguis Christi*). Infatti, toglie la parola: è pane e vino (*nam tolle verbum, panis est et vinum*). Aggiunge la parola, e già è un'altra cosa (*adde verbum, et iam aliud est*). E quest'altra cosa, cos'è? Il corpo di Cristo, il sangue di Cristo! Toglie dunque la parola: è pane e vino; aggiunge la parola, e diventerà il sacramento (*tolle ergo verbum, panis est et vinum; adde verbum, et fiet sacramentum*).

[2° approccio] A questo punto voi dite: *Amen!* Dire *Amen*, è sottoscrivere (*Amen dicere, subscribere est*)»¹⁵.

Di questo testo, molto conosciuto, spesso i commentatori si limitano a considerare solo la parte descritta da noi come *primo approccio*, e trascurano del tutto le altre due, descritte da noi come *secondo approccio*. L'*Amen* che qui Agostino menziona non è certo l'*Amen* che, nella prassi di molte liturgie orientali, puntualizza, rispettivamente, le formule istituzionali e l'epiclesi¹⁶. Questo è piuttosto l'*Amen* che conclude, stando alla terminologia di Agostino, «le preghiere sante», vale a dire l'intera anafora.

Di notevole interesse è un frammento greco di Esichio di Gerusalemme († 451 ca.), che, mentre nella seconda parte evoca l'anafora, nella prima parte rappresenta forse l'applicazione più antica della formula *ex/in persona Christi* alla conversione eucaristica:

«[1° approccio] Lingua di Cristo sono i sacerdoti. Perciò nel momento dei misteri fanno risuonare le parole dell'Eucaristia *ex persona Christi* (*ek prosōpou tou Christou*).

[2° approccio] Costoro proclamano assiduamente la giustizia e la lode del Padre, raccontando come egli salvò il genere umano, insegnando come è lodato dalla creazione invisibile. Per giustizia del Padre, intenderai il Figlio; per la lode, lo Spirito Santo. Nessuno infatti lo può lodare senza lo Spirito. Ogni giorno poi i sacerdoti non cessano di glorificare Cristo e lo Spirito insieme al Padre»¹⁷.

¹⁴ AGOSTINO, *Sermo 227, Ad infantes*, in *Patrologia Latina* (= PL) 38, 1099-1100.

¹⁵ AGOSTINO, *Sermo 6, De sacramento altaris ad infantes*, in PL 46, 836.

¹⁶ Questi *Amen*, che intervengono a puntualizzare precise espressioni svolgono una funzione analoga ai segni di croce che nelle varie liturgie spesso si accompagnano alle medesime espressioni (cf I.M. HANSSSENS, *Institutiones liturgicae de ritibus orientalibus*, 3, PUG, Romæ 1932, nn. 1285.1326-1331; J.A. JUNGSMANN, *Missarum Sollemnia. Origini, liturgia, storia e teologia della messa romana*, 2, Marietti, Torino 1963², 158).

¹⁷ Per il testo greco e i riferimenti codicologici di questo importante frammento, cf M. JUGIE, *De forma eucharisticae. De epiclesibus eucharisticis*, Officium libri catholici, Romæ 1943, 101-102.

Esaminiamo ora una serie di testi accomunati da una preoccupazione di *primo approccio*: ancora uno di Esichio di Gerusalemme, due di Crisostomo, uno di Fausto di Riez e uno di Severo di Antiochia.

Per Esichio l'efficacia delle parole istituzionali sta nel fatto che esse sono, a tutti gli effetti, parole di Cristo, «il vero sacerdote»:

«[1° *approccio*] La santificazione del mistico sacrificio e il suo trasferimento o cambiamento dalla condizione delle cose sensibili a quella delle cose intelligibili, devono essere attribuiti a colui che è il vero sacerdote, cioè Cristo; questo significa che il miracolo che si opera in queste cose va riconosciuto a lui, e a lui bisogna ascrivere. Infatti, in virtù della sua potenza e della parola pronunciata da lui, le cose che si vedono sono santificate nella misura con cui superano ogni capacità di conoscenza sensibile»¹⁸.

Giovanni Crisostomo († 407), anche se non ci ha lasciato nessuna mistagogia eucaristica specifica a partire dall'anafora, ci ha tuttavia trasmesso due celebri spiegazioni puntuali sulla realtà eucaristica. Nell'omelia sul tradimento di Giuda, così si esprime:

«[1° *approccio*] Cristo è presente: egli che ha preparato quella mensa [nel cenacolo], lui stesso prepara anche ora questa [nelle chiese]. Non è infatti un uomo chi fa in modo che i doni presentati diventino corpo e sangue di Cristo; ma è quello stesso che fu crocifisso per noi, Cristo. Il sacerdote è là per rappresentarne le sembianze, mentre pronunzia le parole; ma la potenza e la grazia sono di Dio. Dice: *Questo è il mio corpo*. Questa parola trasforma i doni presentati. E come quella parola che disse "Siate fecondi, e moltiplicatevi, e riempite la terra" [Gen 1,28], pur pronunciata una sola volta, dà sempre alla nostra natura la forza di procreare figli, allo stesso modo anche questa parola, pur pronunciata una sola volta, rende perfetto su ciascuna mensa nelle chiese il sacrificio da quel giorno fino ad oggi, e fino alla sua venuta»¹⁹.

In un'omelia sulla seconda lettera a Timoteo, Crisostomo torna a dire che l'efficacia delle parole istituzionali è dovuta al fatto che, pur essendo pronunciate dal sacerdote, sono le parole di Dio:

«[1° *approccio*] Voglio dirvi qualcosa di paradossale, ma non meravigliatevi e non turbatevi. Che cos'è questo? L'offerta è la stessa, chiunque sia colui che offre, sia Paolo, sia Pietro; è quella stessa che Cristo diede ai discepoli, quella cioè che fanno ora i sacerdoti: questa non è per nulla inferiore a quella, perché non sono gli uomini a santificarla, ma è lo stesso che santificò quella. Infatti, come le parole che Dio disse [allora] sono le stesse di quelle che ora dice il sacerdote, così l'offerta è la stessa, come pure il battesimo che [ci] diede, sicché tutto dipende dalla fede»²⁰.

Per spiegare l'efficacia delle parole consacrate, pronunciate dal sacerdote visibile, ma da attribuire al «sacerdote invisibile», Fausto di Riez († 492 ca.) le mette in parallelo con l'efficacia della parola divina detta all'origine della creazione. Come quella fu creativa, questa è trasformativa:

«[1° *approccio*] Infatti il sacerdote invisibile trasforma le creature visibili nella sostanza del suo corpo e del suo sangue mediante la sua parola con segreto potere, dicendo così: *Prendete e mangiate: questo è il mio corpo*. E ripetendo la consacrazione, dice: *Prendete e bevete: questo è il mio sangue*. Perciò, come a un cenno del comando di Dio improvvisamente dal nulla ebbero sussistenza le altezze dei cieli, le profondità dei flutti, le va-

¹⁸ ESICHIO DI GERUSALEMME, *In Leviticum* 6,22, in *Patrologia Græca* (= PG) 93, 1071d-1072a (opera conservata unicamente in una traduzione latina del VI secolo).

¹⁹ GIOVANNI CRISOSTOMO, *Homilia I, De prodizione Iudæ* 6, in PG 49, 380; cf *Homilia II, ib.* 389-390.

²⁰ GIOVANNI CRISOSTOMO, *Homilia II, In Epistolam II ad Timotheum*, in PG 62, 612.

stità delle terre, allo stesso modo la potenza conferisce alle parole pari potestà sui sacramenti spirituali, e l'effetto interviene a servizio della realtà»²¹.

Nella lettera «al diacono Misaele», conservataci solo in siriano, Severo di Antiochia († 538), ricorre – come già aveva fatto Esichio di Gerusalemme – alla formula *ex/in persona Christi* per spiegare la conversione eucaristica:

«[1° approccio] Non è l'offerente che, con potenza sua propria e per una sua superiorità, cambia il pane nel corpo di Cristo e il calice della benedizione nel sangue di Cristo; ma è la potenza tipicamente divina e l'efficacia della parola che Cristo, colui che ha trasmesso il sacramento, ordinò di pronunciare sopra i doni offerti. Infatti il sacerdote che sta davanti all'altare adempie un semplice servizio, allorché *ex persona Christi* (*men parūōpeh da-Mšīūā*) pronuncia le sue parole e, riportando l'azione rituale al tempo in cui [Cristo] in presenza dei discepoli istituì il sacrificio, sopra il pane dice: *Questo è il mio corpo, che sta per essere dato per voi. Fate questo in memoriale di me*; sopra il calice di nuovo pronuncia [le parole]: *Questo calice è la nuova alleluia nel mio sangue, che per voi sta per essere versato*. Perciò è Cristo che ancor oggi offre ed è la potenza delle sue divine parole che porta a pienezza i doni presentati, perché diventino il suo corpo e il suo sangue»²².

Veniamo all'ultimo brano della nostra rassegna patristica. Giovanni Damasceno († 750 ca.), in un testo molto noto, non si limita a mettere in parallelo le parole istituzionali con la parola creatrice, come già aveva fatto Crisostomo, ma ne spiega l'efficacia tramite due parallelismi: come la parola creatrice, con l'intervento della pioggia, produce ancor oggi i viventi, così le parole istituzionali, con l'epiclesi e l'intervento dello Spirito Santo, producono ancor oggi il corpo sacramentale; inoltre, come lo Spirito Santo – capace di produrre «le cose che superano la natura» – produsse allora nel grembo della Vergine il corpo storico, così lo stesso Spirito produce ora il corpo sacramentale. Si possono qui riconoscere i due tipi di approccio, distinti e complementari:

«[1° approccio] Disse [Dio] in principio: “Produca la terra erba da pascolo” (*Gen* 1,11) e fino ad ora essa produce i suoi germogli dopo che è venuta la pioggia, avendo ricevuto la spinta e la forza dal comando divino. Dio disse: *Questo è il mio corpo*, e *Questo è il mio sangue*, e *Fate questo (in memoriale di me)*; e ciò si realizza in forza del suo onnipotente comando *fino a che io venga*: sì, proprio così disse: *fino a che io venga*.

[2° approccio] E, attraverso l'epiclesi, la potenza adombrante dello Spirito Santo diventa pioggia per questa nuova coltivazione. Infatti come le cose che Dio fece, le fece tutte attraverso l'operazione dello Spirito Santo, così anche ora l'operazione dello Spirito Santo produce le cose che superano la natura, quelle cose cioè che solo la fede può comprendere. “Come mi avverrà questo – dice la santa Vergine –, poiché non conosco uomo?” [*Lc* 1,35]. Risponde l'arcangelo Gabriele: “Lo Spirito Santo scenderà su di te e la potenza dell'Altissimo ti adombrerà” [*Lc* 1,36]. Anche tu ora domandi: “In qual modo il pane diventa corpo di Cristo, e il vino e l'acqua sangue di Cristo?”. Anch'io ti dico: “Lo Spirito Santo sopraggiunge, e fa queste cose che superano la parola e il pensiero” [...]. Non è male dire anche questo: come il pane, quando si mangia, e il vino e l'acqua, quando si beve, si trasformano naturalmente nel corpo e nel sangue di colui che mangia e beve, e non diventano un corpo diverso dal corpo precedente, così il pane dell'offerta, e parimente il vino e l'acqua, attraverso l'epiclesi e la venuta dello Spirito Santo si trasformano in maniera soprannaturale nel corpo e nel sangue di Cristo; e non sono due cose, ma un'unica e medesima cosa»²³.

²¹ Questo testo, che oggi si preferisce ascrivere a FAUSTO DI RIEZ (*Homilia* 16,2), fu attribuito in passato a vari autori: a Gerolamo (PL 30, 272b), a Cesario di Arles (cf PL 67, 1053a), a Isidoro di Siviglia (cf PL 83, 1225c).

²² W. BROOKS (ed.), *The sixth book of the select letters of Severus, patriarch of Antioch*, t. 1, Williams & Norgate, London & Oxford 1904, 269 [testo siriano]; t. 2, Williams & Norgate, London 1904, 238 [traduzione]. Il termine *parūōpā* è traslitterazione siriana del greco *prosōpon* [persona].

²³ GIOVANNI DAMASCENO, *De fide orthodoxa* 4,13, in B. KOTTER, *Die Schriften des Johannes von Damaskos*, 2, W. de Gruyter, Berlin & New York 1963, 193-195 (= PG 94, 1140-1141.1145).

Senza negare la validità e l'interesse dell'approccio puntuale (1° approccio), che si preoccupa di spiegare l'*esse in se* della reale presenza, per una corretta lettura dei Padri non possiamo tuttavia ignorare la complementarietà che esso trae dalla sua naturale integrazione con l'approccio globale (2° approccio), autorevolmente insegnato da quella preghiera che, avendo accolto e fatto sue le parole istituzionali in base a una dinamica orazionale ereditata dall'eucologia veterotestamentaria e giudaica, sola è in grado di spiegare l'*esse pro nobis* della realtà eucaristica. Ora, è proprio questa apertura metodologica che è mancata alla teologia occidentale del II millennio.

2. LA COMPRESIONE DELL'EUCARISTIA NELLA SISTEMATICA SCOLASTICA

Ma donde proviene la formula *ex/in persona Christi*, destinata ad esprimere in maniera così significativa l'approccio puntuale all'Eucaristia? Accanto a quei numerosi Padri che, senza ancora citarla, ne recepiscono di fatto il messaggio, dove l'hanno presa quei pochi che nelle loro mistagogie già la riferiscono in senso tecnico? B.D. Marliangeas, cui si deve lo studio più documentato sulla questione, fa notare che essa trae origine dalla locuzione giuridica *ex persona* o *ek prosōpou* usata dai Padri «quasi solo nei loro commentari biblici, in particolare nei commenti sui Salmi, nell'ambito di una esegesi che attribuisce principalmente a Cristo le parole pronunciate dall'autore ispirato»²⁴. Quanto alla variante *in persona* o *en prosōpōi*, Marliangeas la fa risalire a un'antica lezione attestata dalla Volgata e ripresa a sua volta dai Padri latini, la quale, traducendo il greco *en prosōpōi Christou* di *2Cor 2,10* con *in persona Christi*, ha conferito a un'espressione, che pur figurando in contesto di perdono non rivestiva alcun significato tecnico, un'interpretazione sacramentale, nel senso cioè di «perdonare in nome di Cristo». A causa di tale interpretazione, «questo testo ha per noi una particolare importanza, poiché è in certo modo il luogo scritturistico dell'espressione *in persona*, compresa in un senso forte, e sarà all'origine di un nuovo sviluppo di cui san Tommaso d'Aquino sarà l'iniziatore nel XIII secolo»²⁵.

Si sa che la teologia scolastica, nel suo modo statico di contemplare il mistero, non ha mai cessato di stupirsi del fatto che le parole istituzionali pronunciate dal sacerdote al momento della consacrazione rappresentano un caso del tutto singolare, poiché, pur essendo dette da un uomo, sono le parole di Cristo e con ciò stesso parole divine. Ora, è precisamente per spiegare questo caso considerato come unico che i teologi del XIII secolo hanno fatto largo uso della formula *in persona Christi*, distinta dalla parallela formula *in persona Ecclesiae*. Di queste due formule si avvale san Tommaso († 1274), che scorge nel ministro dell'Eucaristia due diversi ruoli:

«[...] nelle preghiere della messa il sacerdote parla *in nome della Chiesa (in persona Ecclesiae)*, nell'unità della quale si trova; ma nella consacrazione del sacramento egli parla *in nome di Cristo (in persona Christi)*, di cui fa allora le veci in virtù del potere dell'ordine»²⁶.

È evidente che l'espressione «nella consacrazione del sacramento» si riferisce alle sole parole consacratorie, e che l'espressione «nelle preghiere della messa» designa le restanti porzioni della preghiera eucaristica, comprese le parti recitative del racconto istituzionale.

²⁴ B.D. MARLIANGEAS, *Clés pour une théologie du ministère. «In persona Christi, In persona Ecclesiae»*, Beauchesne, Paris 1978, 46.

²⁵ MARLIANGEAS, *Clés*, cit. 42. Per l'interpretazione sacramentale di *2Cor 2,10* nei Padri latini, cf *ib.*, 43.

²⁶ TOMMASO, *Summa Theologiae* 3,82,7 ad 3.

Prolungando l'insegnamento di san Tommaso, san Roberto Bellarmino († 1621), ad esempio, non ha timore di fare una cernita tra le parole del canone pronunciate dal sacerdote, per assegnarle ora all'uno ora all'altro ruolo:

«Secondo il consenso universale, il sacerdote consacra *in nomine Christi* (*in persona Christi*) o, per dirla in altri termini, Cristo consacra attraverso la bocca del sacerdote [...]. Ma sono soltanto le parole *Hoc est corpus meum etc.* che Cristo dice attraverso la bocca del sacerdote. Infatti le altre parole, *Fac panem istum pretiosum corpus Christi tui* [cioè l'epiclesi orientale], non sono dette *in nomine Christi* (*in persona Christi*), ma evidentemente *in nomine del ministro* (*in persona ministri*), in quanto il ministro è manifestamente distinto da Cristo»²⁷.

Lo stesso dicasi di ciò che segue immediatamente la consecrazione:

«[Le parole *Unde et memores etc.*] non sono dette *in nomine Christi* (*in persona Christi*), ma *in nomine del ministro stesso e della Chiesa* (*in persona ipsius ministri et Ecclesiae*)»²⁸.

Questo modo di spiegare l'efficacia delle parole della consecrazione, staccandole accuratamente dal contesto e facendo intervenire per esse un ruolo speciale che compare improvvisamente e improvvisamente scompare, è divenuto classico in tutta la teologia latina. D'altronde era ben questo il pensiero di san Tommaso, il quale, avendo assolutizzato la nozione di intenzione e avendola attribuita in maniera incondizionata al ministro che parla in nome di Cristo, era giunto ad affermare:

«[...] se un sacerdote pronunziasse solo le parole in questione [cioè le parole *Questo è il mio corpo* e *Questo è il calice del mio sangue*] con l'intenzione di produrre questo sacramento, si realizzerebbe questo sacramento, poiché l'intenzione farebbe comprendere queste parole come proferite *in nomine Christi* (*ex persona Christi*), anche se non venissero pronunciate le parole precedenti. Tuttavia peccerebbe gravemente il sacerdote che producesse il sacramento in tal modo, in quanto non rispetterebbe il rito della Chiesa»²⁹.

Naturalmente san Tommaso parlava del sacerdote buono – potremmo dire: tanto buono quanto ignorante – che, pur non rispettando la normativa rituale, agisse con retta intenzione. Il guaio fu che i manualisti posteriori hanno applicato l'ipotesi di Tommaso al caso terribile di un sacerdote empio che, in nome di una pretesa intenzione di fare ciò che fa la Chiesa, consacrasse in sprezzo all'intenzione della Chiesa stessa, e per giunta al di fuori di ogni contesto rituale; e hanno concluso – senza batter ciglio – che simile consecrazione sarebbe valida. Oggi, per fortuna, non si troverebbe nessun teologo disposto a sottoscrivere un'ipotesi così aberrante. Tuttavia entrambi i casi evocati sono sintomatici di un limite grave della sistematica che, avendo svincolato concettualmente il racconto istituzionale, detto «consecrazione», dal movimento dell'intera preghiera eucaristica, ha finito per confinarlo in una sorta di isolamento aureo, quasi sussistesse o potesse sussistere autonomamente. A questa gratuita congettura di scuola si oppone il fatto che la Chiesa – neppure la Chiesa delle origini – mai ha celebrato l'Eucaristia con la sola consecrazione.

3. PERCHÉ NON INTERROGARE LA «LEX ORANDI»?

La formula *in persona Christi*, accreditata dalla scolastica per spiegare il ruolo del ministro nella celebrazione dell'Eucaristia, ha trovato più volte conferma negli interventi del magistero. Ba-

²⁷ R. BELLARMINO, *Disputationum de controversiis christianae fidei adversus huius temporis haereticos tomus tertius. Tertia controversia generalis de Sacramento Eucharistiae sex libris explicata* (= *De Eucharistia*), lib. 4, cap. 13.

²⁸ BELLARMINO, *De Eucharistia*, lib. 5, cap. 27.

²⁹ TOMMASO, *Summa Theologiae* 3,78,1 ad 4.

sti pensare ai documenti del Vaticano II³⁰. Volendo illustrare il rapporto tra sacerdozio battesimale e sacerdozio ministeriale, la *Lumen gentium* così si esprime:

«Il sacerdote ministeriale, con la potestà sacra di cui è investito, [...] compie il sacrificio eucaristico *in persona di Cristo (in persona Christi)*, e lo offre a Dio *a nome di tutto il popolo (nomine totius populi)*. I fedeli poi, in virtù del regale loro sacerdozio, concorrono nell'oblazione dell'Eucaristia»³¹.

Qui è illuminante quanto è detto dei fedeli, i quali, lungi dal vedersi ridotti a un uditorio che «assiste» o che «partecipa» a un'azione altrui, si riconoscono parte attiva nella conduzione del rito, nel senso cioè che «con-corrono (*concurrunt* [corrono-insieme])» con il sacerdote. Resta il fatto che il ruolo del ministro vi permane ancora sdoppiato, giacché gli viene riconosciuta una sorta di doppia personalità: un po' agisce *in persona Christi*, un po' agisce *in persona Ecclesiae*. Pur nella consapevolezza che le formulazioni umane saranno sempre impari ad esprimere il dato di fede, non possiamo esimerci dal sollevare qualche domanda. Sono davvero incompatibili questi due ruoli ministeriali? Non sarebbe possibile comporre armonicamente le due formule, così da consentire al sacerdote di recuperare la sua personalità unitaria? Ai fini di un chiarimento, non sarebbe il caso di interrogare la *lex orandi*, precisamente quella preghiera con la quale la Chiesa da sempre fa l'Eucaristia?

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

«Poiché la Chiesa cattolica considera le parole dell'istituzione eucaristica parte costitutiva e quindi indispensabile dell'anafora o preghiera eucaristica, essa ha condotto uno studio lungo e accurato sull'anafora di Addai e Mari da un punto di vista storico, liturgico e teologico, al termine del quale, il 17 gennaio 2001, la Congregazione per la Dottrina della Fede è giunta alla conclusione che quest'anafora può essere considerata valida [...]: le parole dell'istituzione eucaristica sono di fatto presenti nell'anafora di Addai e Mari, non in modo narrativo coerente e *ad litteram*, ma in modo eucologico e disseminato, vale a dire che esse sono integrate in preghiere successive di rendimento di grazie, lode e intercessione»³².

4. LA COMPRESIONE DELL'EUCARISTIA ALLA SCUOLA DELLA «LEX ORANDI»

Il fatto che il documento romano abbia riconosciuto la validità e la perfetta «ortodossia» di quell'anafora che, a motivo della sua veneranda antichità, ancora non possiede le parole istituzionali, invita il teologo sistematico a riconsiderare, alla luce del magistero della *lex orandi*, le proprie

³⁰ Cf *Sacrosanctum Concilium* 33; *Lumen gentium* 10 e 28; *Presbyterorum ordinis* 2.

³¹ *Lumen gentium* 10.

³² *L'Osservatore Romano* 26 ottobre 2001, 7. Per una contestualizzazione del documento romano, cf C. GIRAUDO, «Il riconoscimento dell'«ortodossia» della più antica preghiera eucaristica», in *La Civiltà Cattolica* 2006 IV 219-233.

posizioni e a riaggiustare le proprie formule. Ora, se l'osservazione della configurazione originaria di Addai e Mari ci convince a non assolutizzare in maniera esclusiva il racconto istituzionale, cioè a contestualizzarne storicamente l'inserimento nel corpo dell'anafora, pure noi dovremo risolverci a non assolutizzare, quasi fosse l'unica chiave di lettura, la formula *in persona Christi*, cui la sistematica scolastica si è di fatto appellata per spiegare il mistero della transustanziazione.

La nostra indagine storico-formale sulla genesi e la struttura della preghiera eucaristica ha dimostrato che il caso rappresentato dalle parole istituzionali non è affatto unico, come la teologia scolastica poteva pensare. Infatti le parole istituzionali, riferite in stile diretto e innestate nel corpo della preghiera eucaristica, vantano numerosi antecedenti in analoghi innesti di parole divine nelle preghiere bibliche e giudaiche³³. È importante riconoscere che il racconto istituzionale eucaristico, quantunque possieda la sua fisionomia propria e inconfondibile, sotto il profilo letterario-teologico si comporta alla stregua di ogni altro analogo inserimento di parole che, pur essendo dette da un uomo, sono parole divine. Si sa che il procedimento della conoscenza per analogia, a condizione che l'operatore sappia tener conto dei relativi limiti, è sempre promettente.

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

Le parole istituzionali dette dal sacerdote al momento della consacrazione non sono evidentemente parole sue, ma sono le parole di Cristo. Per questo – ponendoci nella prospettiva di una riflessione di *primo approccio* – giustamente possiamo dire che egli le pronunzia *in persona Christi*³⁴. Tuttavia, in quel momento, il sacerdote celebrante non è né il Gesù del cenacolo che parla alla comunità apostolica né il Risorto che siede alla destra del Padre: egli è e rimane il ministro autorevole della Chiesa, il quale, continuando a parlare a Dio Padre, pronunzia le parole che Cristo in quella situazione irripetibile pronunziò rivolto alla Chiesa delle generazioni. Perciò, ora che quel futuro lontano si è fatto presente nel nostro oggi, – ponendoci nella prospettiva di una riflessione di *secondo approccio* – diremo che lui, l'autorevole ministro della Chiesa, proferisce quelle stesse parole «*in persona Ecclesiae orantis sermone Christi*», cioè «in nome della Chiesa che supplica con le

³³ Cf C. GIRAUDD, *La struttura letteraria della preghiera eucaristica. Saggio sulla genesi letteraria di una forma (todà veterotestamentaria, b^rakà giudaica, anafora cristiana)*, PIB, Roma 1981 [vari riferimenti sotto la voce «embolismo istituzionale»]. Per il progressivo inserimento del racconto istituzionale nell'anafora, cf ID., «*In unum corpus*». *Trattato mistagogico sull'eucaristia*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2007², 245-266.

³⁴ È in questa prospettiva, cioè per rispondere a esigenze di chiarificazione, che con il *motu proprio* «*Omnium in mentem*» – firmato il 26 ottobre 2009 e reso pubblico il 16 dicembre – BENEDETTO XVI ha inteso, non solo riaffermare «la distinzione essenziale tra il sacerdozio comune dei fedeli e il sacerdozio ministeriale», ma soprattutto evidenziare «la differenza tra episcopato, presbiterato e diaconato», modificando in parte il dettato del canone 1008 del *Codex iuris canonici* e aggiungendo al canone 1009 un nuovo paragrafo che così recita: «Coloro che sono costituiti nell'ordine dell'episcopato o del presbiterato ricevono la missione e la facoltà di agire *in persona di Cristo Capo (in persona Christi Capitis)*; i diaconi invece [ricevono] la forza di servire il popolo di Dio nella diaconia della liturgia, della parola e della carità» (*L'Osservatore Romano*, del 16 dicembre 2009, 7). Nel commentare il *motu proprio*, l'arcivescovo Francesco Coccopalmerio, presidente del Pontificio Consiglio per i Testi Legislativi, annota: «Non è stato necessario, invece, introdurre alcuna modifica nei correlativi canoni 323 §1; 325 e 743 del *Codex canonum Ecclesiarum orientalium*, perché in tali norme non è adoperata l'espressione *agere in persona Christi Capitis*» (*ib.*). Questa precisazione non è priva di significato.

parole di Cristo». Le parole della consacrazione sono dunque le parole di Cristo, non immediatamente in bocca a Cristo, bensì in bocca alla Chiesa, autorevolmente rappresentata dal solo ministro ordinato. E, viceversa, il ministro ordinato è, in virtù dell'ordine di iterazione da lui recepito in misura eminente, la sola voce autorevole della Chiesa abilitata a pronunziarle.

Sappiamo che le parole della consacrazione non sono dette *narrative tantum*, come le potrebbe dire un lettore, fosse pure sacerdote, che nella liturgia della Parola legge la pericope dell'istituzione. Esse sono dette *narrative, simul et significative*, nel senso cioè che il celebrante le racconta culturalmente a Dio, con tutta l'efficacia di realismo sacramentale che esse significano. Oppure, per usare una formula complementare, esse sono dette *narrative ac precative, simul et significative*. Non per nulla l'esperienza orante delle generazioni le ha collocate nel preciso contesto del discorso anaforico, laddove sussiste l'intimo nesso tra il racconto e l'anamnesi, e il conseguente intimo nesso tra il blocco «racconto-anamnesi» e il gruppo «epiclesi-intercessioni». Pertanto, come le parole allora dette dal Signore e ora pronunciate dal sacerdote non presentano un'efficacia distinta, dal momento che quelle del sacerdote si identificano con quelle del Signore, analogamente diremo che le parole della consacrazione e l'epiclesi consacratoria non possiedono un'efficacia distinta, quasi la si potesse o la si volesse sommare, ma l'efficacia delle une si identifica con l'efficacia dell'altra, e viceversa. Dal canto suo, l'anafora di Addai e Mari, cui si è interessato il documento romano, ci riporta a quello stadio arcaico della genesi anaforica in cui la *forma eucharisticae* era ancora garantita tutta quanta dall'epiclesi, vale a dire da quell'ingiunzione supplichevole la quale ottiene infallibilmente – «ex opere operato»³⁵ – quanto umilmente chiede.

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

Insomma: con il riconoscimento della perfetta ortodossia di quella «gemma orientale» che è l'anafora giudeo-cristiana di Addai e Mari, considerata nella sua configurazione originaria – ancora sprovvista del racconto istituzionale, ma provvista di un'epiclesi di tutto rispetto –, il documento romano ha invitato i teologi a ripensare la comprensione dell'Eucaristia, superando quelle formule e quei limiti metodologici che hanno spesso condizionato la comunione tra le Chiese, nella certezza che sarà l'obbedienza alla *lex orandi* a far sbocciare anche per i rapporti ecumenici la «nuova primavera»³⁶ cui allude spesso Benedetto XVI. Solo dobbiamo augurarci che questo invito trovi accoglienza sollecita e convinta.

³⁵ DS 1608.

³⁶ Cf, ad esempio, il discorso del 16 settembre 2005 ai partecipanti al convegno internazionale per il 40° anniversario della *Dei Verbum* (in *Acta Apostolicæ Sedis* 97 [2005] 957), come pure la lettera del 16 giugno 2009 con cui il Pontefice ha indetto l'anno sacerdotale in occasione del 150° anniversario del «dies natalis» di Giovanni Maria Vianney.

SOMMARIO

Cesare Giraudo S.I., «**IN PERSONA CHRISTI**» - «**IN PERSONA ECCLESIAE**». **Formule eucaristiche alla luce della «lex orandi»** - La sistematica scolastica ha visto la consacrazione come un'azione sacra a sé stante, incorniciata da un complesso di preghiere. Per conferire uno statuto a queste due porzioni, essa ha coniato due formule distinte: nella consacrazione il ministro agisce *in persona Christi*, nelle preghiere agisce *in persona Ecclesiae*. È giusto continuare a contrapporre le due formule e dare per scontata tanto la frammentazione della preghiera eucaristica quanto la frattura che ne deriva per il ruolo ministeriale? Una chiara risposta è offerta dalle mistagogie patristiche: pur sottolineando l'efficacia assoluta delle parole consacratrici, i Padri si preoccupavano di riferirla all'epiclesi e all'intera preghiera eucaristica.