

ANTONIO SPADARO (ed.)

# LA FAMIGLIA, OSPEDALE DA CAMPO

*Dibattito biblico, teologico e pastorale  
sul matrimonio  
nei contributi degli scrittori  
de La Civiltà Cattolica*

gdit

383

QUERINIANA

# L'eucaristia: premio per i sani o medicina per i malati?

*Nuovi orizzonti di teologia  
a partire dalle anafore  
d'Oriente e d'Occidente*

Cesare Giraudo S.I.

Tutti ricordano che l'insegnamento dell'eucaristia veniva impartito, una volta per tutte, a quanti si preparavano alla prima comunione. In quell'occasione i pre-adolescenti imparavano che, nel giorno tanto atteso, avrebbero incontrato personalmente Gesù, e che lo avrebbero nuovamente incontrato nelle successive comunioni, purché procurassero di rendersi degni di un così grande dono. Era tutta qui la formazione che il cristiano, cresciuto negli anni, portava con sé, una formazione puntualmente ribadita dai predicatori e confermata dai maestri di spiritualità. Questa formazione non era certo sbagliata, ma era insufficiente. Di chi la colpa? Si trattava forse di una negligenza dei pastori? La verità è che anch'essi, negli anni del seminario, avevano avuto la stessa formazione, studiando su quei tomi in latino che, a loro volta, erano confluiti nel piccolo catechismo, una sorta di trattato in pillole destinato ai bambini, ma di fatto l'unico conosciuto dagli adulti<sup>1</sup>. Quindi il limite va cercato a monte:

<sup>1</sup> Oggi non è difficile constatare che il cristiano in età adulta perlopiù non dispone delle categorie adulte del pensare cristiano. Mentre infatti la

più ancora che nella manualistica su cui si sono formati i formatori, sulla sistematica che ha prodotto i manuali.

### **La sistematica scolastica, ovvero l'eucaristia al microscopio**

È innegabile che i teologi latini del II millennio, per studiare l'eucaristia, si sono avvalsi di una metodologia affine a quella degli orologiai di altri tempi che lavoravano con la lente di ingrandimento, o dell'operatore che ancor oggi indaga sul vetrino del microscopio<sup>2</sup>. Nel desiderio ammirevole di capire sempre meglio la realtà che avevano davanti, essi si sono preoccupati di mettere a fuoco il dettaglio, al fine di trarne idee chiare e distinte, anzi idee sempre più chiare, sempre più distinte. Fuor di metafora: essi sono andati al cuore della preghiera eucaristica, vale a dire al *racconto istituzionale*, che hanno chiamato, con denominazione esclusiva, «consacrazione». Ma, più ancora che sull'intero racconto, si sono concentrati sulle parole del Signore; pe-

sua mente intellettuale, professionale, familiare, sociale e politica è sicuramente adulta, in quanto è sottoposta a un continuo processo di maturazione e di crescita, invece la sua mente teologica si è fermata inspiegabilmente al tempo dell'età infantile, cosicché il pastore che vorrà dialogare con lui in un incontro personale, oppure nel quadro della predicazione, non potrà far ricorso se non alle categorie della religiosità infantile.

<sup>2</sup> Insieme al merito di mettere a fuoco il dettaglio, la comune lente d'ingrandimento, e a maggior ragione il microscopio, comporta il limite di far perdere di vista l'insieme. Se nella tecnologia da laboratorio il limite non è contemplato, esso pesa in maniera determinante allorché l'immagine viene trasferita, per analogia, alla teologia eucaristica.

rò – attenzione! –: non su tutte le parole, ma unicamente su quelle che la loro sistematica stabiliva essere necessarie e sufficienti perché la consacrazione avvenga. Non v'è dubbio che la consacrazione è il cuore della preghiera eucaristica; ma, come avviene per ogni organismo, un cuore, da solo, non può esistere. Esso sussiste unicamente in correlazione interattiva con tutte le altre componenti del corpo. Questo, nei confronti dell'eucaristia, la sistematica occidentale del II millennio proprio non l'ha capito.

Collocando il *racconto istituzionale* in una sorta di isolamento aureo, la speculazione teologica ha perso di vista l'unità operativa di quel corpo letterario-teologico che è la preghiera eucaristica. Né più è stata in grado di cogliere la sua naturale dipendenza dall'*anamnesi*, il suo riferimento dinamico alla duplice *epiclesi*, in particolare all'*epiclesi* escatologica, nella quale si domanda che quanti faranno la comunione siano trasformati *in unum corpus*.

Il grave limite di questa metodologia, cioè la riduzione del campo di osservazione, si è tradotto nella riduzione concettuale della messa alla sola consacrazione. La messa, compresa in una maniera statica, è stata ridotta a un momento adorazionale e contemplativo che di fatto, agli occhi dei fedeli, non si discostava granché dalla benedizione del Santissimo Sacramento, come risulta dal complesso di segni gestuali e verbali che nella prassi celebrativa anteriore alla riforma liturgica si accompagnavano all'uno e all'altro momento. Il canone stesso, vale a dire quella preghiera con la quale la chiesa fa l'eucaristia, è stato compreso come una serie di preghiere indipendenti che inquadrano la consacrazione, intesa a sua volta come *actio sacra* a sé stante<sup>3</sup>. Quali

<sup>3</sup> Questa concezione disarticolata del canone trova conferma nel *Ritus servandus in celebratione Missarum* del Messale di Pio V, considerato a

fossero il valore e la funzione di tali preghiere, i teologi e i celebranti non lo sapevano, né si preoccupavano di saperlo. Queste preghiere si dicevano per il semplice fatto che figurano nel Messale. Ma sul loro significato era calata una fitta nebbia di sistematica noncuranza. Ormai tutta l'attenzione era assorbita dalla preoccupazione di affermare l'efficacia assoluta ed esclusiva delle parole dell'istituzione, con la negazione, implicita e talvolta esplicita, di qualsiasi efficacia consacratoria all'*epiclesi*.

Se da parte cattolica tutta l'attenzione è stata convogliata in maniera assoluta ed esclusiva sulle parole del Signore, da parte ortodossa si è prodotto un fenomeno analogo, ma inverso. Infatti, in seguito alla controversia sull'*epiclesi*<sup>4</sup>, la teologia ortodossa, esasperata dalla contrapposizione polemica, ha finito per attribuire l'efficacia consacratoria, in maniera altrettanto assoluta ed esclusiva, alle parole dell'*epiclesi per la trasformazione dei doni*, ignorando di fatto l'*epiclesi per la trasformazione dei comunicanti*. Ora, se è vero che la chiave di lettura del *racconto istituzionale* è la duplice *epiclesi*, è altrettanto vero che è l'*epiclesi per la trasformazione escatologica dei comunicanti* a motivare e illuminare l'*epiclesi per la trasformazione dei doni*. Insomma, da una parte e dall'altra, tutta l'attenzione è stata polarizzata sulla presenza reale, come se il «corpo sacramentale (*corpus mysticum quod est sacramentum*)» fosse fine a se stesso, dimenticando che

partire dalla prima edizione del 1570 fino all'ultima del 1962. Ivi alla nozione unitaria di canone si è ormai sostituita la percezione di due brandelli di canone, un *Canon Missæ ante Consecrationem* e un *Canon Missæ post Consecrationem*, che inquadrano la *Consecratio*.

<sup>4</sup> Sulla questione, cf. C. GIRAUDDO, "In unum corpus". *Trattato mistagogico sull'eucaristia*, San Paolo, Cinisello B. 2007<sup>2</sup>, 541-561 [La reciprocità performativa tra le parole della consacrazione e l'*epiclesi* consacratoria].

esso ci è stato dato per trasformarci nel «corpo ecclesiale (*corpus Christi quod est Ecclesia*)»<sup>5</sup>.

Oggi, sul versante della teologia e della pastorale, si avverte quanto pesanti siano state le ricadute dell'una e dell'altra sistemica. Accanto alle manifestazioni della pietà eucaristica *intra missam* ed *extra missam*, che caratterizzano in Occidente gli inizi del II millennio, va purtroppo menzionata la progressiva diminuzione della comunione sacramentale da parte dei fedeli. Questo strano fenomeno, difficilmente componibile con l'esplosione della devozione eucaristica, era dovuto a una molteplicità di fattori, tra i quali, non ultima, un'eccessiva insistenza sulla fondamentale indegnità dell'uomo nei confronti dell'augusto Sacramento<sup>6</sup>. Il dono della presenza reale era sempre più compreso come una realtà da contemplare e da adorare<sup>7</sup>. In sostituzione della comunione sacramentale, quella vera, quella voluta dal Signore e spesso chiamata *manducatio per gustum*, i teologi hanno inventato la comunione spirituale, detta *manducatio per visum*, ovvero un mangiare con gli occhi<sup>8</sup>.

In analogia con la comunione spirituale dell'Occidente latino, l'Oriente bizantino ha inventato e istituzionalizzato la distribuzione dell'*antídōron* (lett. «al-posto-del-dono»), detto pure *eulógion* («pane-benedetto»), creando peraltro una grande confusione tra questo, che non è nient'altro che

<sup>5</sup> Sulla questione, cf. ID., *L'interazione dinamica tra i due corpi di Cristo: dal "corpus mysticum quod est Sacramentum" al "corpus Christi quod est Ecclesia"*, in *Rivista di Teologia dell'Evangelizzazione* 17 (2013) 405-431.

<sup>6</sup> Sui fattori che in Occidente hanno contribuito alla diminuzione della comunione dei fedeli, cf. M. RIGHETTI, *Manuale di storia liturgica*, 3, Ancora, Milano 1966<sup>3</sup>, 568.

<sup>7</sup> Cf. C. GIRAUDDO, *In unum corpus*, cit., 456-460 [Il sorgere della devozione eucaristica].

<sup>8</sup> Cf. G. PANI, *La comunione spirituale*, in *La Civiltà Cattolica* II (2015) 224-237 (ora anche nella presente raccolta: vedi sopra, pp. 180-198).

pane, e il pane eucaristico. È sempre commovente vedere che in Oriente all'infante che viene battezzato il sacerdote si affretta a dare la prima comunione. Se poi si domanda a un orientale: «Ma gli adulti, la fanno la comunione?», la risposta negativa si accompagna a un sorriso confuso dal quale traspare un evidente divario fra teologia e prassi.

### **La sistematica dei padri della chiesa, ovvero l'eucaristia al grandangolare**

A questo punto però è doveroso domandarci: ragionavano così anche i mistagoghi<sup>9</sup> antichi? Allorché si accingevano a parlare dell'eucaristia, dove dirigevano il loro sguardo: alla sola consacrazione o a tutta quanta la preghiera eucaristica? A questa domanda delicata e impegnativa rispondo subito dicendo che, quando parlavano dell'eucaristia, tutti i padri della chiesa, d'Oriente e d'Occidente, portavano avanti congiuntamente due tipi di approccio.

In un primo momento il vescovo si preoccupava 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

<sup>9</sup> Il termine *mistagogia*, con i suoi derivati, è composto dal sostantivo greco *mystêrion*, «sacramento», e dal verbo parimenti greco *ágō*, «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 introdurla a una comprensione orante dei sacramenti ricevuti nella Veglia pasquale.

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, il pastore concentrava 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 si preoccupava di ricollocare il mistero della presenza reale – provvisoriamente estrapolato a scopo didattico – nel quadro della dinamica anaforica<sup>10</sup>, leggendo pertanto l'efficacia delle parole istituzionali alla luce della domanda epicletica. In questo *secondo approccio* (globale e definitivo) i padri scorgevano tra il *racconto istituzionale* e l'*epiclesi* un rapporto armonico, complementare, per nulla concorrenziale.

Ne abbiamo una conferma in Ambrogio († 397), che imposta tutto il suo insegnamento eucaristico sul rapporto tra le parole dell'istituzione 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...». Vediamo che cosa dice:

[*Epiclesi sulle oblate*] Fa' che questa offerta sia per noi ratificata, spirituale, accetta, poiché è la figura del corpo e del sangue del Signore nostro Gesù Cristo.

[*Racconto istituzionale*] Egli, la vigilia della sua passione, prese il pane nelle sue sante mani, levò gli occhi al cielo, verso di te, Padre santo, Dio onnipotente ed eterno, rese grazie con la preghiera di benedizione, lo spezzò, e dopo averlo spezzato lo diede ai suoi apostoli e discepoli, dicendo: «Prendete e mangiatene

<sup>10</sup> In alternativa a *preghiera eucaristica* e *canone*, uso abitualmente il termine *anafora* (in greco: *anaphorá*), che significa «preghiera dell'offerta», «preghiera che fa salire a Dio l'offerta».

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 bevete 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<sup>11</sup>.

Pur sottolineando vigorosamente l'efficacia operativa delle parole di Cristo, Ambrogio non le isola dal contesto orazionale in cui esse sono poste. Infatti a partire dalla consacrazione Ambrogio vede l'*epiclesi*, e a partire dall'*epiclesi* vede le parole della consacrazione. Mentre sta convogliando tutta la sua attenzione sul *racconto istituzionale*, egli non perde di vista l'*anamnesi*, la quale stabilisce un rapporto interattivo tra l'offerta del pane-calice sacramentale e il memoriale della morte-risurrezione del Signore. Soprattutto non perde di vista le due componenti epicletiche che dicono la finalità ultima delle nostre eucaristie, attestando che «la figura<sup>12</sup> del

<sup>11</sup> AMBROGIO, *De sacramentis* 4,21-27 (*SCb* 25bis, 114-117).

<sup>12</sup> Il termine *figura*, che ricorre nell'*epiclesi* ambrosiana, è sinonimo di «sacramento». L'antica formulazione «*quod est figura corporis et sangui-*

corpo e del sangue del Signore» è ordinata alla trasformazione escatologica dei comunicanti.

Si sa che la formulazione dell'*epiclesi per la trasformazione escatologica* nel canone romano di Ambrogio, nonché nella recensione giunta a noi, resta alquanto implicita, dal momento che si limita a domandare l'accettazione dell'offerta sull'altare sublime (cf. canone romano di Ambrogio), con l'ulteriore richiesta della benedizione celeste (cf. canone romano odierno). Alla debolezza di questa formulazione Ambrogio sopperisce leggendola alla luce delle ricche formulazioni orientali, che chiedono la trasformazione in un solo corpo, la riconciliazione e la remissione dei peccati. Ecco il suo commento mistagogico:

Dunque, ogni volta che lo ricevi, che cosa ti disse l'Apostolo? «Ogni volta che lo riceviamo, annunziamo la morte del Signore» [cf. 1 Cor 11,26]. Se [annunziamo] la morte, annunziamo la remissione dei peccati. Se ogni volta che il sangue viene sparso, viene sparso in remissione dei peccati, [allora] devo riceverlo sempre, perché sempre mi rimetta i peccati. Io che sempre pecco, sempre devo avere la medicina<sup>13</sup>.

Ambrogio ci sorprende, ci spiazza: abituati come siamo ai manuali che analizzano al microscopio, sviscerano, vivisezionano il mistero, veniamo invece invitati a fare nostro lo sguardo dei mistagoghi antichi che assumeva, d'istinto, l'apertura dell'obiettivo grandangolare. Esso, infatti, consente di abbracciare con un solo colpo d'occhio la preghiera eucaristica tutta quanta, al fine di cogliere l'interazione dinamica tra quel cuore pulsante che è il *racconto istituzio-*

*nis...*» venne successivamente abbandonata, e sostituita nel testo tramandato con l'espressione «*ut nobis corpus et sanguis fiat...*».

<sup>13</sup> AMBROGIO, *De sacramentis* 4,28 (SCh 25bis, 116-119).

nale e le due componenti epicletiche, ossia l'*epiclesi per la trasformazione delle oblate* e l'*epiclesi per la trasformazione dei comunicanti*<sup>14</sup>.

### **La teologia dell'eucaristia alla luce delle anafore d'Oriente e d'Occidente**

Rinunciando all'idea di una genesi statica della preghiera eucaristica, cioè rinunciando a vedere nel *racconto istituzionale* una unità celebrativa originaria e autonoma, come ha inteso la sistematica scolastica, un'unità intorno alla quale sarebbero andati via via sedimentandosi quei paragrafi orazionali in cui si articola la preghiera eucaristica, preferisco ipotizzare, sulla base di consistenti indizi di struttura letteraria, una sua genesi dinamica. Se è vero che la chiesa non ha mai celebrato l'eucaristia con il solo *racconto istituzionale*, l'ha però celebrata – come oggi si può affermare con certezza – con un'anafora ancora mancante del *racconto isti-*

<sup>14</sup> Mentre nel canone romano il *racconto istituzionale* e la successiva *anamnesi* sono avvolti dalle due *epiclesi*, invece in tutte le anafore orientali queste ultime sono saldamente congiunte. In alcune anafore orientali, poi, in particolare quelle di Giacomo, di Basilio e di Giovanni Crisostomo, le due *epiclesi* sono addirittura incrociate, cosicché sul piano letterario-teologico risultano del tutto inseparabili. Schematizzando tale formulazione ottimale, otteniamo un eloquente chiasma teologico: «Manda il tuo Spirito su di *noi* e su questi *doni* presentati, perché trasformi i *doni* nel corpo sacramentale, affinché *noi* siamo trasformati nel corpo ecclesiale». Sui meriti di questa configurazione chiasmica, cf. C. GIRAUDDO, *In unum corpus*, cit., 318-325.

tuzionale<sup>15</sup>. Pur avendo ereditato dall'eucologia anticotestamentaria e giudaica la dinamica orazionale che prevedeva l'inserimento nel corpo del formulario di parole divine allo scopo di accreditare al massimo delle sue possibilità la supplica epicletica, la chiesa primitiva dovette necessitare di un certo periodo di tempo per rendersi conto dell'effettiva possibilità di applicarla all'anafora. In tal modo essa pervenne gradualmente a innestare su formulari provenienti dall'eucologia giudaica, domestica e sinagogale, le *ipsissima verba* pronunziate dal Signore *pridie quam pateretur* e trasmesse dai *sommari kerigmatico-culturali* recepiti nelle redazioni neotestamentarie e patristiche<sup>16</sup>. Pertanto, alla domanda se, sotto il profilo celebrativo, sia nato prima il *racconto istituzionale* o il formulario orazionale, rispondo risolutamente: il formulario orazionale, nativamente articolato in una sezione di lode e una sezione di supplica.

<sup>15</sup> La validità dell'anafora di Addai e Mari, ininterrottamente usata dalla chiesa assira d'Oriente nella sua configurazione originaria ancora priva del *racconto istituzionale*, è stata riconosciuta dalla Santa Sede con la dichiarazione *Orientamenti per l'ammissione all'eucaristia tra la Chiesa caldea e la Chiesa assira d'Oriente* (26 ottobre 2001). In merito a questa «gemma orientale della *lex orandi*», cf. C. GIRAUDO (ed.), *The Anaphoral Genesis of the Institution Narrative in Light of the Anaphora of Addai and Mari. Acts of the International Liturgy Congress (25-26 ottobre 2011)*, Edizioni Orientalia Christiana - Lilamé, Roma 2013.

<sup>16</sup> Per *sommari kerigmatico-culturali* intendo quelle brevi unità letterarie autonome, facilmente memorizzabili, riassuntive di un contenuto di fede, che erano a disposizione delle prime comunità (cf. C. GIRAUDO, *In unum corpus*, cit., 256-259). Accanto ai due significativi esempi neotestamentari (1 Cor 15,3-5 e 11,23-25), che Paolo fa intervenire per correggere la fede dei Corinzi, rispettivamente, in merito alla risurrezione dei morti e a una retta celebrazione dell'eucaristia, va menzionato il testo di Giustino (cf. *Prima Apologia* 66,3s. [SCh 507, 306-309]).

Dopo questa necessaria premessa, inoltriamoci ora in un sondaggio documentario delle preghiere eucaristiche allo scopo di meglio comprendere la finalità dell'eucaristia stessa. Ho preso in considerazione centotrentotto antiche anafore d'Oriente e d'Occidente, una rassegna che comprende, oltre a un elenco praticamente esaustivo delle tradizioni orientali, uno *specimen* delle tradizioni gallicane e mozarabiche. Per garantire la comparazione dei testi, ho optato – come da prassi – per la traduzione latina, pur nella consapevolezza dei limiti legati alla scelta di questo o quell'altro termine da parte di ragguardevoli traduttori, quali soprattutto Eusèbe Renaudot per le anafore che non dispongono ancora di un'edizione critica<sup>17</sup>, o gli editori della prestigiosa collana *Anaphoræ Syriacæ* del Pontificio Istituto Orientale<sup>18</sup>. Data la configurazione agile imposta al presente contributo, ho dovuto rinunciare sia alla presentazione delle tavole comparative in latino, sia alla complessa segnalazione delle fonti anaforiche, riservando l'una e l'altra per una prossima pubblicazione su una rivista specialistica.

Da un computo sommario condotto sugli stralci anaforici da me collezionati a partire dai *racconti istituzionali* e dalle relative *epiclesi*, risulta che i termini-chiave utili a comprendere la finalità dell'istituzione eucaristica sono numerosi e complementari. Essi si attestano nelle proporzioni seguenti: *remissio* [remissione] (262 volte), *vita* [vita] (199), *expiatio* [espiazione] (47), *salus* [salvezza] (47), *renovatio* [rinnovazione] (27), *propitiatio* [propiziazione] (26), *purificatio* [pu-

<sup>17</sup> E. RENAUDOT, *Liturgiarum Orientalium Collectio* 1-2, J. Baer, Francofurti a. M. 1716<sup>1</sup>, 1847<sup>2</sup>.

<sup>18</sup> *Anaphoræ Syriacæ quotquot in codicibus adhuc repertæ sunt cura Pontificii Instituti Studiorum Orientalium editæ et Latine versæ*, Pontificium Institutum Orientale, Roma 1939ss.

rificazione] (18), *venia* [perdono] (18), *redemptio* [redenzione] (12), *iustificatio* [giustificazione] (11), *mundatio* [purificazione] (10), *misericordia* [misericordia] (9), *indulgentia* [indulgenza] (7), *medicina* [medicina] (7), *viaticum* [viatico] (6), *fiducia* [fiducia] (4), *abolitio* [abolizione] (3), *absolutio* [assoluzione] (3), *ablutio* [lavacro] (2), *apologia* [difesa] (2), *condonatio* [condono] (2), *confidentia* [confidenza] (2), *medela* [guarigione] (2), *abstersio* [astersione] (1 volta), *parrhesia* [libertà-di-parola] (1), *præmium* [premio] (1), *purgatio* [purificazione] (1), *relaxatio* [distensione] (1), *remedium* [farmaco] (1), *scissio* [annullamento] (1), *tutela* [tutela] (1). Veniamo a qualche rapida esemplificazione.

L'espressione che in assoluto predomina, arricchita peraltro da numerose variazioni e intrecci, è «per la remissione dei peccati (*in remissionem peccatorum / debitorum / iniquitatum / criminum / culparum / prævaricationum / transgressionum*)». La sua pregnanza rischia di passare inosservata al teologo occidentale che, oltre a ravvisarla nella sola ricorrenza scritturistica di Mt 26,28, la incontra nella sola porzione del *racconto istituzionale* del canone romano relativa al calice. La nostra analisi ci fa invece toccare con mano la frequenza sorprendente con la quale ricorre tanto nei *racconti istituzionali* anaforici<sup>19</sup>, quanto nelle rispettive *epiclesi*,

<sup>19</sup> Nei racconti istituzionali l'espressione «*in remissionem peccatorum*» si coniuga con l'espressione «*pro vobis et pro multis*». Sulla convenienza di riconoscere al semitizzante «*pro multis*» la valenza inclusiva, cf. C. GI-RAUDO, *La formula "pro vobis et pro multis" del racconto istituzionale. La recezione liturgica di un dato scritturistico alla luce delle anafore d'Oriente e d'Occidente*, in *Rivista Liturgica* 94 (2007) 257-284; ID., «*Pro vobis et pro multis*». *Le parole istituzionali tra quello che ha detto Gesù e quello che possiamo leggerci noi*, in *Gregorianum* 93 (2012) 677-709; F. PIERI, *Sangue versato per chi? Il dibattito sul "pro multis"*, Queriniana, Brescia 2014.

spesso riferita distintamente al pane e al calice, talvolta comprensivamente a entrambi.

In seconda posizione troviamo, accanto all'espressione «per l'espiazione dei peccati (*in expiationem peccatorum / debitorum / delictorum / culparum*)», la variante «per la propiazione dei debiti (*in propitiationem debitorum / delictorum*)». Pur avendo una matrice comune nel semitico *kpr*, i verbi latini *expiare* e *propitiare* si sono differenziati sulla base delle due connotazioni fondamentali: mentre *expiare*, nel senso di «cancellare», fa riferimento al peccato (come oggetto), invece *propitiare*, nel senso di «rendere benevolo», dice riferimento a Dio (come oggetto). Ne consegue che, riferito come qui ai debiti, il verbo *propitiare* va inteso come brachilogia, nel senso cioè di rendere Dio benevolo in rapporto ai debiti che abbiamo contratto con lui. Rilevante è pure la nozione di «perdono (*venia / condonatio / relaxatio*)», affidata ad espressioni quali, ad esempio, «per il perdono di tutti i fedeli (*ad veniam omnium fidelium*)», «affinché quanti comunicheranno ricevano il perdono delle loro colpe, sia loro condonato quanto insipientemente hanno commesso, gli infermi ritrovino la salute, i peccatori siano giustificati (*ut omnes qui illis communicabunt veniam accipiant delictorum suorum, remittantur illis quæ insipienter egerunt, infirmi inter eos sanitatem recipiant, peccatores per illa iustificentur*)».

Ben attestato è il termine «vita (*vita*)», presente, oltre che nella formula *in vitam æternam*, in espressioni tese a sottolineare l'universalità della redenzione, quali «per la vita del mondo (*pro mundi / sæculi vita*)» (cf. *Gv* 6,51), oppure «per la vita delle creature (*pro vita creaturæ*)», o ancora «per la vita e la salvezza di tutto il genere umano (*pro vita et salute totius humani generis*)». Vengono poi numerose espressioni che fanno capo alla nozione di «purificazione» variamente declinata (*purificatio / purgatio / ablutio / abstersio / mundatio / renovatio*): «per la purificazione da tutte le sozzure della

carne e dello spirito (*in purificationem ab omnibus iniquamentis carnis et spiritus*)».

Ovviamente è presente la nozione di «redenzione», affidata a un'ampia rosa di termini affini (*redemptio / salus / iustificatio / misericordia / indulgentia / absolutio / abolitio / scissio*): «per la redenzione (*in redemptionem*)», «per la redenzione di tutto il mondo (*pro redemptione totius mundi*)», «per la salvezza (*ad salutem*)», «per la salvezza del mondo (*pro salute mundi*)», «per la salvezza di tutto il mondo (*pro salute totius mundi*)», «per l'abolizione delle insipienze (*ad abolitionem insipientiarum*)», «perché troviamo misericordia (*ut inveniamus misericordiam / ut misericordiam consequamur*)», «per l'annullamento dei documenti di condanna (*ad scissionem chirographorum*)». Si chiede poi che l'eucaristia sia «viatico per la vita (*in viaticum vitæ*)», «viatico buono (*in viaticum bonum*), «viatico per il lungo cammino (*ad viaticum longi itineris*)», «viatico per noi (*viatica sint nobis*)». Di particolare efficacia è il ricorso alla nozione di «medicina (*medicina / medela / remedium*)»: si chiede infatti che il «farmaco di vita (*remedium vitæ / phármakon zōês*)» intervenga «quale medicina (*in medicinam*)», «per la guarigione (*in medelam / eis íasin*)».

In chiave escatologica interviene la nozione di «protezione (*tutela*)»: «per la nostra protezione (*ad tutelam nostram*)». Questa assume a sua volta la colorazione di «difesa forense (*apologia*)», quella appunto che suscita nell'accusato sentimenti di «fiducia (*fiducia, confidentia, parrhesia*)»: «per la difesa davanti a te (*ad apologiam coram te*)», «per la difesa davanti al tribunale terribile del tuo Cristo (*ad apologiam ante tribunal terribile Christi tui*)», «per la fiducia nei tuoi confronti (*in fiduciam erga te*)», «per la fiducia davanti al tribunale di Cristo, nostro Dio (*in confidentiam ante tribunal Christi Dei nostri*)», «per la fiducia davanti al tuo tribunale tremendo (*in fiduciam ante tribunal tuum tremendum*)», «per la fiducia di poter stare davanti al trono terribile della

tua maestà (*ad fiduciam consistendi ante thronum terribilem maiestatis tuæ*)», «per avere fiducia davanti al tuo trono terribile, e per poter stare senza confusione (*ad fiduciam habendam coram throno tuo terribili, et ad consistentiam absque confusione*)», «con totale fiducia davanti al tribunale tremendo (*cum plena parrhesia ante bema tremendum tribunalis*)».

Va detto che in questa consistente rassegna di testi anaforici si incontra una sola volta la nozione di «premio (*præmium*)», però riferita non ai fruitori dell'eucaristia, bensì a Cristo, che «divenuto per noi prezzo di redenzione (*in pretium nostræ redemptionis*)» ha voluto premiare la nostra attesa, «facendosi per noi premio, lui stesso il redentore (*factus nobis ipse præmium, qui redemptor*)».

Per farci un'idea della finalità dell'eucaristia quale traspare dalle formulazioni epicletiche, aggiungo ancora tre stralci. Un'anafora siriana così recita:

[...] per questa oblazione siano assolti i peccatori, siano santificati i penitenti, siano giustificati i prevaricatori, siano convertiti gli erranti, siano riconciliati gli adirati, siano calmati gli iracundi, siano rappacificati i feroci, siano allietati i tristi, ricevano consolazione gli afflitti, siano alleviati i tribolati, siano guariti i malati (*absolvantur per eam [oblationem] peccatores, sanctificentur per eam pœnitentes, iustificentur per eam prævaricatores, convertantur per eam errantes, reconcilientur per eam irati, sedentur per eam iracundi, pacifici fiant per eam feroces, lætificentur per eam tristes, consolationem accipiant per eam lugentes, alleventur per eam tribulati, convalescant per eam ægrotantes*).

Un'anafora etiopica divide i destinatari dell'eucaristia in due categorie:

[...] a coloro che si accostano per ricevere il tuo corpo santo, perdona le loro iniquità e non guardare ai loro peccati, e a quelli che non si accostano, comanda loro di accostarsi, poiché ognuno è purificato dal comando del tuo Verbo (*illis qui appropin-*

*quant ad accipiendum corpus sanctum tuum, dimitte iniquitates eorum et ne respicias opera peccatorum eorum, et illos qui non appropinquant, iube accedere; unusquisque quidem mundatur præcepto Verbi tui).*

Infine, nel canone romano leggiamo:

[...] affinché quanti di noi, partecipando a questo altare, avremo ricevuto il sacrosanto corpo e sangue del tuo Figlio, siamo riempiti di benedizione celeste e di ogni grazia (*ut quotquot ex hac altaris participatione sacrosanctum Filii tui corpus et sanguinem sumpserimus, omni benedictione cælesti et gratia repleamur*).

Che non si tratti di una benedizione qualunque, già l'aveva compreso Pascasio Radberto († 859), che la spiega alla luce della domanda per la remissione dei peccati e per la trasformazione in un solo corpo<sup>20</sup>.

### «Le cose sante ai santi»

Dopo aver illustrato ai suoi neofiti la teologia dell'eucaristia sulla base della dinamica anaforica, Cirillo di Gerusalemme († 387) così spiega i riti della comunione:

<sup>20</sup> «Perciò, come [il sangue] fu versato e [il corpo] fu consegnato per la remissione dei peccati, così ancor oggi viene mangiato e bevuto per la remissione delle colpe. Infatti, siccome non possiamo vivere in terra senza peccati quotidiani e lievi, per questo, ristorati da tale cibo e da tale bevanda, desideriamo ardentemente di essere trovati, non solo senza macchia e senza ruga, ma anche riempiti di ogni benedizione celeste che in essi si trova, al fine di rimanere con lui e in lui un solo corpo, là dove Cristo è il capo e noi tutti ci riconosciamo come sue membra»: RADBERTO, *De corpore et sanguine Domini* 15 (PL 120, 1324A).

Dopo di ciò il sacerdote dice: «Le cose sante ai santi (*Tà hághia toís haghíois*)!». 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<sup>21</sup>.

Di questa celebre monizione, che nelle tradizioni orientali il sacerdote rivolge ai fedeli prima della comunione<sup>22</sup>, è importante cogliere le due connotazioni complementari e congiunte. Le «cose sante», cioè l'eucaristia, sono indubbiamente «fatte per i santi», cioè per quanti, conformandosi al precetto paolino (*cf. 1 Cor 11,28-29*), si preoccupano di esaminare se il proprio comportamento etico è conforme al Vangelo. Ciò detto, dobbiamo affrettarci ad aggiungere che le «cose sante» sono «fatte per farci diventare santi». Se aspettassimo di essere santi, la comunione non la faremmo mai.

Nel concludere la sua mistagogia ai neofiti di Milano, Ambrogio applica all'eucaristia la domanda del pane quotidiano:

Se il pane è quotidiano, perché lo riceveresti dopo un anno [...]? Ricevi ogni giorno ciò che ti deve giovare ogni giorno! Vivi in modo tale da meritare di riceverlo ogni giorno. Chi non merita di riceverlo ogni giorno, neppure merita di riceverlo dopo un anno [...]. Dunque, tu senti dire che ogni volta che viene offerto il sacrificio, viene annunciata sacramentalmente la morte del Signore, la risurrezione del Signore, l'ascensione del Signore e la remissione dei peccati; e poi non ricevi ogni

<sup>21</sup> CIRILLO DI GERUSALEMME, *Catechesi mistagogiche* 5,19 (*SCh* 126, 168-169).

<sup>22</sup> «La vibrante acclamazione eucaristica [*Sancta sanctis*] fu pure presto introdotta in quasi tutti i paesi d'occidente, compresa l'Italia del nord e del sud, dai quali in seguito è scomparsa; Roma soltanto non sembra l'abbia mai accettata» (M. RIGHETTI, *Manuale di storia liturgica* 3, cit., 510).

giorno questo pane di vita? Chi ha una ferita, cerca la *medicina*. La ferita è che siamo sotto il peccato; la *medicina* è il celeste e venerabile sacramento<sup>23</sup>.

Raffrontando i diversi ritmi del battesimo e dell'eucaristia, così scrive quel grande mistico dei sacramenti e fedele discepolo dei padri che è Nicola Cabàsilas († 1391 ca.):

[...] noi veniamo lavati una volta per tutte, ma ci accostiamo alla mensa molte volte. La ragione è che, essendo uomini, ci accade ogni giorno di offendere Dio e, quando cerchiamo di essere prosciolti dal capo d'accusa, abbiamo bisogno di conversione, di penitenza e di vittoria sul peccato; eppure tutto questo non potrà agire contro il peccato se non vi si aggiunge [l'eucaristia], *il solo rimedio che esista per tutti i mali degli uomini (tò mónon tôn anthropínon kakôn phármakon)* [...]. Infatti, siccome non ci era possibile salire per condividere la sua condizione, fu lui a discendere verso di noi, per partecipare alla nostra [...]. Bisognava infatti che fosse l'uno [cioè Dio] e divenisse l'altro [cioè uomo], lui, *il farmaco della mia debolezza (tò tês emês astheneías phármakon)*<sup>24</sup>.

<sup>23</sup> AMBROGIO, *De sacramentis* 5,25 (SCh 25bis, 132-135). Per un raffronto teologico-pastorale tra il sacramento dell'eucaristia e il sacramento della confessione, sollecitato dalle mistagogie patristiche e richiesto dai successivi documenti conciliari, cf. C. GIRAUDO, *In unum corpus*, cit., 489-490.594-596.

<sup>24</sup> N. CABASILAS, *La vita in Cristo* 4,23.26s. (SCh 355, 284-285.288-289).

# Indice

<i>Editoriale</i> , di A. Spadaro S.I. . . . . .	5
La «luce gentile» della chiesa	6
Missione e sfide difficili da comprendere	8
Il «discernimento pastorale»	10
La misericordia	11
«La teologia sia espressione di una chiesa che è “ospedale da campo”»	13
Il presente volume	14
Il nostro itinerario tra Bibbia, teologia e diritto	15
Al lettore	21

## I. BIBBIA

<i>La famiglia e le sue contraddizioni.</i>	
<i>Un approccio biblico</i> , di M. Rastoin S.I. . . . . .	27
La famiglia creazione di Dio	28
Padri e figli nella Bibbia	31
La famiglia al servizio della fede	33
La reciprocità evangelica nel cuore della famiglia	39

<i>La casa di famiglia a Betania.</i>	
<i>Un caso emblematico</i>	
<i>di antropologia teologica</i> , di J. López S.I. . . . . .	43
Fratellanza:	
«Fra i suoi, nella sua casa, nella casa-chiesa»	44
La casa di Betania:	
ruolo sociale e antropologico di «casa»	48
Gesù e la famiglia di Betania	
davanti alla morte di Lazzaro	50
Maria unge Gesù a Betania: il vero servizio ai poveri	55
Conclusione	60
<i>La famiglia, luogo di educazione</i>	
<i>alla fede secondo la Bibbia</i> , di E. Cattaneo S.I. . . . . .	61
Nell'Antico Testamento	61
Nel Nuovo Testamento	64
Osservazioni conclusive	72

## II. TEOLOGIA

<i>Sacramentalità del matrimonio: sostegno,</i>	
<i>dispiegamento e trionfo escatologico,</i>	
di B. Daelemans S.I. . . . . .	77
Sostegno	78
Indissolubilità del matrimonio	79
Dispiegamento	81
Trionfo escatologico	86
<i>Matrimonio e struttura nuziale</i>	
<i>della rivelazione cristiana</i> , di M. Imperatori S.I. . . . . .	94
Una crisi provvidenziale	94
Una decisiva scoperta esegetica	97

La ripresa del «principio» genesiaco da parte dello Sposo	100
La dimensione nuziale della castità e della verginità consacrate	103
Dio nella relazione nuziale	105
Una struttura esistenzialmente dinamica	107
Il dramma di un amore che non muore mai	111
 <i>Matrimonio e fede oggi: una riscoperta del primato di Dio,</i>	
di M. Imperatori S.I. ....	115
Un problematico sacramento di frontiera	115
Una paradossale secolarizzazione cattolica del matrimonio?	118
Una necessaria risintonizzazione tra pastorale e dottrina	121
Alleanza, creazione e idolatria	122
La grazia della nuova ed eterna alleanza nel Figlio-Sposo	125
Un ripensamento a partire dalle trasformazioni tardo-moderne dell' <i>érōs</i>	127
Sfide pastorali	131
 <i>Misericordia e verità, di G.L. Brena S.I. ....</i>	
Questioni di priorità?	137
Partendo dalle persone	141
Ripensare i presupposti	145
 <i>Legge naturale e istanze pastorali, di G.L. Brena S.I. . .</i>	
Lo scollamento tra la dottrina e la mentalità di oggi	150
Comunicare i valori del Vangelo in modo comprensibile all'uomo di oggi	152
Una chiesa che accompagna e sostiene	155
Esistono situazioni irrecuperabili?	158

<i>Matrimonio e «seconde nozze»</i>	
<i>al concilio di Trento</i> , di G. Pani S.I. . . . . .	160
Il concilio di Trento (I periodo, 1545-1547)	162
La conclusione del concilio (1562-1563)	163
La richiesta degli ambasciatori veneziani	165
L'argomentazione dei veneziani	167
La discussione conciliare	168
La prassi orientale	
e l'eccezione del <i>Vangelo di Matteo</i>	171
La chiesa antica	176
Conclusione	178
<i>La comunione spirituale</i> , di G. Pani S.I. . . . . .	179
Il Nuovo Testamento	180
La storia	181
La comunione spirituale	184
<i>L'Imitazione di Cristo</i> e il concilio di Trento	186
Dopo il concilio di Trento	188
Il commento di sant'Alfonso Maria de' Liguori	190
Dal giansenismo in poi	191
Il tempo presente	193
L'approfondimento teologico	194
Una pratica devozionale?	196
<i>L'eucaristia: premio per i sani o medicina per i malati?</i>	
<i>Nuovi orizzonti di teologia a partire dalle anafore</i>	
<i>d'Oriente e d'Occidente</i> , di C. Giraud S.I. . . . . .	198
La sistematica scolastica,	
ovvero l'eucaristia al microscopio	199
La sistematica dei padri della chiesa,	
ovvero l'eucaristia al grandangolare	203
La teologia dell'eucaristia	
alla luce delle anafore d'Oriente e d'Occidente	207
«Le cose sante ai santi»	214

<i>Una Chiesa che può e non può cambiare.</i>	
<i>Le dinamiche della tradizione</i> , di T.H. Sanks S.I. . . . .	217
Vincenzo di Lerino: il criterio della continuità	221
John Henry Newman: lo sviluppo storico	224
Yves Congar: la necessità della riforma	229
Una proposta contemporanea	233

### III. DIRITTO

<i>Il ragionamento giuridico e la pastoralità del diritto canonico,</i>	
di O. De Bertolis S.I. . . . .	243
Ragionare «per regole»	245
Un grande capovolgimento	247
Ragionare «per principi»	250
Nel diritto canonico	252
Conclusione	255

<i>Ripensare il diritto: una prospettiva canonistica,</i>	
di O. De Bertolis S.I. . . . .	256
Il problema	256
Il diritto è scienza teorica o pratica?	257
Le sanzioni	260
Il problema dei divorziati risposati	262
Il diritto divino e il diritto naturale	265
Problemi ulteriori	267

<i>Il potere delle chiavi e la pastorale familiare,</i>	
di J.M. Díaz Moreno S.I. – C. Peña García . . . . .	270
Quando e perché la chiesa può sciogliere un matrimonio valido?	272
Questioni che richiedono un approfondimento	277

Determinazione della fede necessaria per la ricezione del sacramento	280
Una migliore delimitazione del concetto di consumazione coniugale	285
Fondamento e limiti della potestà pontificia sul matrimonio	287
Conclusione	290
<i>Autori</i> .....	291