

EUCARISTIA E CHIESA

1. TERMINOLOGIA - 2. CORRELAZIONE TRA I DUE CORPI DI CRISTO NELLA TEOLOGIA PAOLINA - 3. INTIMO NESSO TRA EUCARISTIA E CHIESA NEL PENSIERO DEI PADRI - 4. DALLA DISSOCIAZIONE TRA EUCARISTIA E CHIESA ALL'ECCLESIOLOGIA EUCARISTICA - 5. INTERAZIONE DINAMICA TRA EUCARISTIA E CHIESA NEL MAGISTERO DELLA "LEX ORANDI": 5.1. *La preghiera eucaristica come unità dinamica*; 5.2. *L'interazione tra il "racconto-anamnesi" e la duplice epiclesi*; 5.3. *La comunione sacramentale, "fonte e culmine" del corpo ecclesiale*; 5.4. *Per una composizione armonica delle formule "in persona Christi" e "in persona Ecclesiae"*

1. TERMINOLOGIA. Accade talvolta, nel linguaggio abituale, che termini atti a evocare partecipazione e coinvolgimento vengano di fatto compresi come qualcosa che resta in qualche misura esterno, se non estraneo, alla sfera d'azione di chi li usa. È il caso, ad esempio, delle parole "eucaristia" e "chiesa" che, pur significando realtà destinate a coinvolgere il battezzato, forse a motivo di una proiezione oggettivante e statica, sono percepite come stranamente lontane. Spesso la parola "eucaristia" viene riferita in maniera immediata a una presenza da adorare, da contemplare, da visitare e, a condizioni ben precise, anche da ricevere. Questo particolare approccio rende ragione del fatto che il fedele vive la comunione sacramentale perlopiù come l'incontro personale con Gesù, che viene a dimorare in lui e vi rimane per un certo tempo, come pure della convinzione che la stessa comunione sacramentale può essere lodevolmente sostituita dalla comunione spirituale, di natura sua non esposta al rischio di trasformarsi in una comunione indegna. Pur riconoscendo che queste presentazioni hanno del vero, è lecito domandarsi: è tutta qui l'Eucaristia? Analogamente, la parola "chiesa", scritta però con la maiuscola per distinguerla dal luogo del raduno, viene riferita immediatamente a quell'entità giuridico-istituzionale che un tempo la manualistica descriveva come «società perfetta disuguale (*societas perfecta inaequalis*)». In essa il semplice fedele veniva formato a riconoscersi, rispetto ai vari elementi della compagine piramidale, come il più disuguale di tutti. Infatti, mentre gli altri partecipavano in misura più o meno grande alla «potestà di reggere, insegnare e giudicare», il cristiano di base era chiamato, per vocazione, a «sopportare di essere governato (*gubernari se pati*)» (Pio X, *Vehementer nos*; ASS 39 [1906] 8-9). Pure qui ci si può domandare: è proprio questo la Chiesa? È mai possibile che la teologia, rispettivamente, dell'Eucaristia e della Chiesa non abbiano nulla di più da dire, e inoltre, che non abbiano nulla da dirsi? Avviamo pertanto la nostra riflessione prestando attenzione alla genesi e al significato delle parole.

Sebbene destinato a specificare la reale presenza del corpo e del sangue del Signore sotto i segni del pane e del vino, il neologismo patristico «eucaristia (*eucharistia*)» connota un'azione rituale, e

come tale si affianca fin dalle origini alle più antiche locuzioni «cena del Signore (*kyriakon deipnon*)» (1Cor 11,20) e «frazione del pane (*klasis tou artou*)» (cf. At 20,7.11). Il suo uso, ancora impreciso in Didaché (9-10), diviene tecnico in Ignazio di Antiochia († 107 ca.), come risulta da vari passi delle sue lettere (*Eph.* 13,1; *Philad.* 4; *Smyrn.* 7,1; 8,1; *SC* 10bis, 68.122.138). Ma è Giustino († 165 ca.) che, attraverso l'espressione «cibo eucaristizzato» variamente declinata, fa luce sul percorso che portò all'adozione di una terminologia unanimemente impostasi nella tradizione di tutte le Chiese. Per cogliere il codice semantico di Giustino è necessario risalire a una particolare formula tecnica dei rabbini. D'altronde la familiarità di Giustino con il giudaismo post-biblico è comprovata dal suo *Dialogo con il giudeo Trifone*.

In una sentenza del *Talmûd di Gerusalemme* (*B'rākôt* 10a,74), attribuita a Rab Hûnâ, figura una sollecitazione di cortesia che il padre di famiglia, dopo aver detto la benedizione sul pane, può rivolgere ai commensali in apertura del convito: «Prendi, è benedetto! Prendi, è benedetto!» (cf. C. Giraud, *In unum corpus*, 166-168). Questa formula ripetuta, da intendere ovviamente come contrazione brachilogica di «Prendi il pane, poiché su di esso è stata pronunciata la benedizione», testimonia l'influsso determinante che la terminologia giudaica ha esercitato sul linguaggio cristiano. Infatti, in parallelo con la brachilogia «benedetto», qui riferita al pane sul quale è stata pronunciata la preghiera giudaica, si trova in area sub-apostolica l'impiego passivo di *eucharistein*, riferito agli elementi sui quali è stata pronunciata la preghiera cristiana. Per designare il pane e il calice eucaristici, Giustino ricorre ad espressioni modellate a partire dalla liturgia conviviale giudaica, introducendo così nel linguaggio cristiano formule del tutto simmetriche alla formula di Rab Hûnâ, quali appunto «pane e vino eucaristizzato», «cibo eucaristizzato», «[elementi] eucaristizzati» (*1Apol.* 65,5; 66,1-2; 67,5; *SC* 507, 304.306.310), «pane dell'eucaristia», «calice dell'eucaristia» (*Thryph.* 41,1.3; 117,1; *PG* 6, 564bd.745b).

Vi è qui l'impiego del participio aoristo passivo del verbo *eucharistein* riferito agli elementi sui quali è stata pronunciata l'*eucharistia*. Bisogna ammettere che si tratta di un passivo strano, un passivo forzato, poiché il verbo è intransitivo. Solo uno che conosceva l'uso assoluto di *eulogein*, nella brachilogia giudaica *eulogein ton arton / to potērion* [benedire “il” – nel senso di benedire “sul” – pane/calice] (cf. 1Cor 10,16), poteva permettersi di forzare la lingua greca fino a imporre all'intransitivo *eucharistein* un analogo uso assoluto, quasi a dire *eucharistein ton arton / to potērion* [rendere-grazie sul pane/calice]. Ora, in Giustino, nato in Samaria da coloni greci e convertitosi dal paganesimo alla fede cristiana, si coniugano la duttilità della lingua, la familiarità con la comunità giudaica in mezzo alla quale viveva, e le esigenze della nuova fede che aveva abbracciato.

Giustino sa bene che, sotto il profilo della fede, tra il convito giudaico e il convito cristiano vi è un abisso. Là si tratta di comune pane e di comune vino che, pur avendo ricevuto dalla formula benedizionale pronunciata su di essi una certa sacralità, restano elementi conviviali ordinari. Qui invece, in virtù della preghiera eucaristica pronunciata su di essi, gli elementi conviviali risultano sostanzialmente trasformati, cosicché non sono più «un comune pane né una comune bevanda», bensì «la carne e il sangue di quel Gesù che si è incarnato» (*1Apol.* 66,2; *SC* 507, 306). Una volta riconosciuta la radicale diversità tra gli elementi conviviali dell'uno e dell'altro ambito, si può legittimamente pensare che fu proprio questa designazione rapida del corpo e sangue sacramentali come «elementi eucaristizzati», attestata in Giustino (cf. anche Ireneo, *Adv. haer.* 4,18,4; *SC* 100, 608) e soggiacente alle precedenti testimonianze tanto della *Didaché* quanto di Ignazio di Antiochia, a fissare con il termine “eucaristia” la denominazione specifica del memoriale del Signore.

Possiamo ritenere come tratto comune alla prassi conviviale, rispettivamente, giudaica e cristiana il riferimento degli elementi a un preciso formulario orazionale. Tuttavia, come diversa è la natura degli elementi – cibo e bevanda ordinari per gli ebrei, corpo e sangue di Cristo per i cristiani –, così diversi sono i formulari che intervengono a specificarne la sacralità: da una parte si ha la brevissima benedizione giudaica, prima sul pane («Benedetto sei tu, Signore Dio nostro, re del mondo, che fai uscire il pane dalla terra!») e poi sul calice («Benedetto sei tu, Signore Dio nostro, re del mondo, creatore del frutto della vite!»); dall'altra, la lunga e articolata preghiera eucaristica pronunciata congiuntamente sul pane e sul calice. Su questa appunteremo, più oltre, la nostra attenzione.

Mentre il termine di “eucaristia” presenta un significato chiaro e preciso, siccome il suo impiego tecnico è specificamente cristiano e per di più storicamente circoscritto, invece il termine “chiesa” possiede, per varie ragioni, un'ampiezza maggiore. Esso è infatti rappresentato dai correlativi greci *ekklēsia* e *synagōgē*, che attraversano l'intera Scrittura e spesso interferiscono tra di loro nel rendere, perlopiù senza differenze di significato, le soggiacenze ebraiche *qāhāl* e *'ēdāh*. Inoltre la terminologia, sia ebraica che greca, oscilla tra la nozione di “chiesa/comunità universale” e “chiesa/comunità locale”, di “chiesa/comunità terrena” e “chiesa/comunità escatologica”, di “chiesa/comunità di appartenenza” e “chiesa/comunità liturgica”. È possibile che l'enorme successo registrato nella Settanta dal greco *ekklēsia*, e successivamente recepito nel Nuovo Testamento per rendere l'impiego sacrale dell'ebraico *qāhāl* sia dovuto all'assonanza tra le due voci. Tuttavia, mentre la connotazione sacrale è già presente nel deverbale *'ēdāh*, dal momento che la radice *y'd* significa “determinare il tempo del raduno”, invece per l'indifferenziato *qāhāl*, che evoca solo la nozione di moltitudine radunata, si avverte il bisogno di precisarne la sacralità, tanto nell'Antico quanto nel Nuovo Testamento, tramite forme genitivali, quali: «assemblea d'Israele (*q^ehal* *Ísrā'ēl*, *ekklēsia/synagōgē* *Israēl*)» e «assemblea del Signore (*q^ehal* *Yhwh*, *ekklēsia/synagōgē* *Kyriou*)». In

ogni caso, anche solo prestando attenzione ai termini greci, non possiamo ignorare che sia *ekklēsia* sia *synagōgē* sono deverbali, rispettivamente, da *ek-kalein* [chiamare a raduno, convocare] e da *syn-agein* [radunare, riunire], e connotano pertanto, in maniera diretta o indiretta, la nozione di raduno sacrale e, più ancora, di raduno liturgico.

2. CORRELAZIONE TRA I DUE CORPI DI CRISTO NELLA TEOLOGIA PAOLINA. Scrivendo ai cristiani di Corinto, Paolo afferma: «Il calice della benedizione che benediciamo, non è forse comunione al sangue di Cristo? Il pane che spezziamo, non è forse comunione al “corpo di Cristo” (*sōma tou Christou*)? Poiché vi è un solo pane, [noi] i molti siamo “un solo corpo” (*hen sōma*): tutti infatti partecipiamo di un solo pane» (*1Cor* 10,16-17). Qui, come del resto nei racconti istituzionali, il termine *sōma* [corpo] figura in parallelo con *haima* [sangue]. L'importanza dei due termini, insieme all'evidenza che le corrispondenti voci greche non poterono essere sulle labbra di Gesù, ha spinto gli studiosi a interrogarsi sull'originaria soggiacenza semitica. Mentre tutti concordano nel riconoscere che il greco *haima* risponde all'aramaico *d^emā* (ebr. *dām*), si registrano invece proposte divergenti nel tentativo di individuare la soggiacenza di *sōma*. C'è chi, ispirandosi a una rubrica della *Mišnā* concernente l'agnello pasquale, opta per l'aramaico *gūfā* [corpo], carico di dimensione sacrificale. C'è chi, basandosi su *Gv* 6, sceglie l'aramaico *biśrā* (ebr. *bāsār*) [carne], ricco di dimensione conviviale. A queste due ipotesi se ne affianca una terza, suggerita da quella guida non presa sufficientemente in considerazione che è il siriano, lingua semitica e antica lingua cristiana. Ora, tutti i testi siriani, sia biblici sia liturgici, presentano sempre in retroversione del greco *sōma* il termine *pagrā*, corrispondente all'aramaico *pigrā* e all'ebraico *peger*. Tale termine possiede un'ampiezza di accezioni sorprendente, che oscillano comprensivamente dal “corpo esanime” al “corpo vivo”, dal “corpo personale” al “corpo sociale”. Tutte queste connotazioni si richiamano a vicenda nelle parole istituzionali relative al pane, cosicché parafrasando otteniamo: «Questo è il mio “corpo vivente”, che sta per essere “dato alla morte” per voi; questa è la mia “persona”, che sta per essere fatta in pezzi perché voi torniate relazionalmente a vivere, “incorporandovi” a me; questo è il mio “corpo esanime”, dato in sostituzione del “corpo del vostro peccato” (cf. *Rm* 6,6), cioè del peccato stesso». La dimensione sacrificale e vicaria del termine *pagrā* è evidente. Essa è inoltre accreditata dal seguito delle parole istituzionali che dicono la finalità della morte di Cristo, nonché dall'espressione “sangue sparso” relativa al calice. È importante notare che il greco *sōma* corrisponde esattamente a tutta l'ampiezza del siriano *pagrā*, per designare a un tempo il “corpo vivo” e il “corpo esanime”, il “corpo personale” di Cristo e il suo “corpo ecclesiale”. Rispetto al greco *sōma*, il siriano *pagrā* ha tuttavia il vantaggio di dire in primo luogo la dimensione di morte, sottolineando in tal modo l'aspetto vicario della redenzione.

Furono indubbiamente il greco *sōma* e il soggiacente aramaico *pagrâ* a evocare, nella mente di Paolo, il collegamento tra Eucaristia e Chiesa, verosimilmente grazie all'ampiezza semantica che entrambi i termini presentano. Al concorrenziale greco *sarx* [carne] di *Gv* 6 – che però nell'antica retroversione siriana ridiventa significativamente *pagrâ* –, la coppia *sōma/pagrâ* aggiunge la connotazione corporativa. Essa dice infatti l'insieme dell'organismo vivente, che si compone di un corpo articolato in un unico capo e in molte membra. Per affermare che Cristo è il capo e noi siamo le membra, e che conseguentemente Cristo e noi formiamo un organismo vivente di una stessa vita, Paolo non avrebbe potuto servirsi di *sarx*, dicendo ad esempio che Cristo e noi formiamo “una sola carne”, dal momento che il gruppo semantico *sarx/biśrâ* connota l'individualità, che non supera se non per designare l'unione coniugale (cf. *Gn* 2,24; *Mt* 19,5-6). Di fatto l'Apostolo ricorre a *sōma*, prima con una dettagliata e progressiva argomentazione (cf. *1Cor* 12,12-30), poi con una ripresa succinta: «Come, infatti, in un solo corpo abbiamo molte membra, e queste membra non hanno tutte la stessa funzione, così [noi] i molti siamo un solo corpo in Cristo, essendo singolarmente membra gli uni degli altri» (*Rm* 12,4-5).

I commentatori si premurano di mettere in rapporto l'immagine paolina del corpo e delle membra con il noto apologo di Menenio Agrippa, che sappiamo presente in formulazioni parallele in tutta l'antica area mediterranea. A questo punto intervengono coloro che tendono a porre *biśrâ* [carne] sulle labbra di Gesù nel momento istituzionale. Essi affermano che qui Paolo sarebbe stato costretto a ricorrere a *sōma* dall'esigenza di evidenziare la corrispondenza tra il “corpo ecclesiale” e il “corpo sacramentale” di Cristo. San Paolo fu indubbiamente un genio teologico. Non è però verosimile supporre che egli, in ossequio a Menenio Agrippa e al suo apologo, si sia ritenuto autorizzato a mutare semanticamente il termine pronunciato da Gesù nel momento istituzionale. Ancor meno verosimile poi è pensare che, di sua iniziativa, sia riuscito a imporlo così massicciamente a tutta la successiva tradizione, ad eccezione di *Gv* 6. Riteniamo più plausibile ipotizzare – lo ripetiamo – che fu proprio la coppia *sōma/pagrâ*, con le sue varie connotazioni, inclusa quella corporativa, a favorire la comprensione del nesso tra il corpo sacramentale («corpo di Cristo» o «corpo del Signore»: *1Cor* 10,16; 11,29) e il corpo ecclesiale («un solo corpo»: *1Cor* 10,16; *Rm* 12,5).

3. INTIMO NESSO TRA EUCARISTIA E CHIESA NEL PENSIERO DEI PADRI. In tutta la letteratura patristica Eucaristia e Chiesa sono così unite che non si può parlare dell'una senza pensare immediatamente all'altra. L'ampiezza del materiale di cui disponiamo ci costringe a una scelta esemplificativa di testi. Sul prolungamento del parallelo tra i due Adami stabilito da Paolo (cf. *1Cor* 15,21-22.45.47; *Rm* 5,12-21), Giovanni Crisostomo († 407) dispone in parallelo la nascita di Eva e la nascita della Chiesa: «Si dice che a Cristo già morto e ancora sulla croce si avvicinò il soldato, gli aprì il costato

con la lancia e ne uscì acqua e sangue. L'una era simbolo del battesimo, l'altro dei misteri [eucaristici] [...]. Da questi due sacramenti è nata la Chiesa [...]. Siccome i simboli del battesimo e dei misteri [eucaristici] sono usciti dal costato, è dunque dal costato che Cristo produsse la Chiesa, così come aveva prodotto Eva dal costato di Adamo» (*Cath. bapt.* 3,16-17; *SC* 50bis, 160-161). In questa esegesi omiletica Crisostomo affianca, tramite un ulteriore parallelo, l'economia di natura e l'economia dei sacramenti: «Come la donna nutre con il suo sangue e il suo latte colui che ha partorito, così anche Cristo stesso nutre costantemente con il suo proprio sangue coloro che ha generato» (*Cath. bapt.* 3,19; *SC* 50bis, 162).

Volendo poi chiarire perché Paolo in *1Cor* 10,16 non ha detto “partecipazione” bensì “comunione”, Crisostomo afferma: «Perché ha voluto mostrare qualcosa di più, per manifestare cioè una grande unione. Non è soltanto per partecipare o per ricevere che noi comunichiamo, ma è soprattutto per diventare una cosa sola. Infatti, come quel corpo [assunto nell'incarnazione] è diventato una cosa sola con Cristo, così anche noi diventiamo una cosa sola con lui per mezzo di questo pane [...]. Che cos'è il pane? Il corpo di Cristo! Che cosa diventano coloro che lo ricevono? Il corpo di Cristo! Non molti corpi, ma un solo corpo. Infatti, come il pane pur composto da molti chicchi è una sola cosa, e i chicchi pur presenti non si scorgono affatto poiché la loro differenza scompare nell'unione, così anche noi siamo uniti gli uni agli altri e a Cristo. Non è dunque che tu ti nutri di un corpo e l'altro di un altro, ma tutti ci nutriamo dello stesso [...]. Ora, se tutti [partecipiamo] dello stesso e diventiamo una sola cosa, perché allora non manifestiamo lo stesso amore e non diventiamo di conseguenza una cosa sola?» (*In 1Cor hom.* 24,2; *PG* 61, 200). La trasformazione operata dalla comunione ai misteri eucaristici è dunque duplice: orizzontale e verticale; o meglio: essa è orizzontale, poiché è verticale. È infatti l'unione verticale, da parte del singolo e di tutti, al corpo sacramentale che garantisce e fonda l'unione orizzontale, da parte del singolo e di tutti, all'intero corpo ecclesiale.

A contatto con l'eterna verità che gli si stava rivelando, Agostino († 430) evoca la prima esperienza della sua trasformazione verticale con queste parole: «[...] era per me come se udissi la tua voce dall'alto: “Io sono il cibo dei grandi! Cresci, e mangerai di me. Non sarai tu a trasformarmi in te, quasi fossi cibo della tua carne; ma sarai tu a trasformarti in me”» (*Conf.* 7,10; *CCL* 27, 103-104). Comunicare al corpo e al sangue di Cristo significa, come spiega Cirillo di Gerusalemme († 387), diventare «con-corporei e consanguinei di Cristo (*syssōmoi kai synaimoi tou Christou*)», cioè «portatori di Cristo (*christophoroi*)», vale a dire entrare «in comunione con la natura divina [cf. *2Pt* 1,4]» (*Cath. myst.* 4,1.3; *SC* 126, 134.136).

Riflettendo sulla nozione di “con-corporeità”, Cirillo di Alessandria († 444) ne spiega la dimensione congiuntamente verticale e orizzontale, poiché essere in comunione con il capo significa essere in comunione con le membra: «Ebbene, per far sì che tendessimo all'unione con Dio e tra di noi, e ci

integrassimo gli uni con gli altri, quantunque ci differenziamo per avere anime e corpi diversi, l'Unigenito escogitò una soluzione con la sua provvidenziale sapienza e il beneplacito del Padre. Infatti, con un solo corpo, precisamente il suo, benedicendo con la mistica partecipazione quelli che credono in lui, li ha resi perfettamente con-corporei con lui e tra di loro. Chi mai potrà dividere o separare dall'unione naturale quanti in forza di quell'unico santo corpo sono divenuti una sola cosa con Cristo? [...] Anche per questa ragione la Chiesa viene chiamata corpo di Cristo, e noi, da parte nostra, sue membra, secondo il pensiero di Paolo [cf. *1Cor 12,27*]» (*In Io. ev.* 11,11; *PG* 74, 560b).

Lasciamo ad Agostino di trarre le conclusioni: «I fedeli riconoscono il corpo di Cristo, se non trascurano di essere corpo di Cristo. Diventino corpo di Cristo, se vogliono vivere dello Spirito di Cristo. Dello Spirito di Cristo non vive se non il corpo di Cristo [...]. Vuoi dunque vivere anche tu dello Spirito di Cristo? Sii nel corpo di Cristo! [...] Ecco perché l'apostolo Paolo, spiegandoci questo pane, dice: “[Poiché] vi è un solo pane, [noi] i molti siamo un solo corpo” [*1Cor 10,17*]. O sacramento della pietà, o segno dell'unità, o vincolo della carità! Chi vuol vivere, ha dove vivere, ha di che vivere. Si accosti, creda, si incorpori per essere vivificato. Non disdegni la compagine delle membra, non sia un membro putrido che meriti di essere amputato, non sia [un membro] deforme di cui si debba arrossire. Sia bello, sia ben fatto, sia sano, aderisca al corpo, viva per Dio e di Dio; si affatichi ora in terra per regnare poi in cielo!» (*In Io. ev.* 26,13; *CCL* 36, 266-267).

È sorprendente l'immediatezza concettuale e la convergenza operativa con cui tutti i Padri della Chiesa, siano essi d'Oriente o d'Occidente, colgono la mutua relazione tra i due corpi dei Cristo, vale a dire tra il “corpo di Cristo” che è il sacramento e il “corpo di Cristo” che è la Chiesa. Se ci domandiamo donde provenga loro questa istintiva percezione, dobbiamo rispondere senza esitazione che l'attingevano direttamente alla *lex orandi* eucaristica. Dopo aver commentato ai suoi neofiti l'epiclesi per la trasformazione delle oblate nel “corpo sacramentale”, così Teodoro di Mopsuestia († 428) spiega l'epiclesi per la trasformazione nostra nel “corpo ecclesiale”: «Il sacerdote poi chiede che anche sopra tutti coloro che sono radunati venga la grazia dello Spirito Santo, affinché anch'essi, come attraverso la similitudine di una generazione nuova furono portati a compimento “in un solo corpo”, anche ora siano stretti come “in un solo corpo” attraverso la comunione al “corpo di nostro Signore”; cosicché nella concordia e nella pace e nell'applicazione a ciò che è giusto vengano a [formare] una sola cosa e aderiscano gli uni agli altri. Non succeda che, mentre noi tutti con mente pura guardiamo a Dio, riceviamo per la [nostra] condanna la comunione dello Spirito Santo, essendo noi divisi nei pensieri e inclini alle passioni e alle liti e all'invidia e alla gelosia, e sprezzanti degli onesti costumi. Ma dimostriamoci degni di ricever[lo], poiché nella concordia e nella pace e nell'applicazione al bene e nella mente pura l'occhio della nostra anima guarda a Dio. E così aderiremo gli uni agli altri nella comunione ai santi misteri, e per mezzo di

essa saremo congiunti al nostro capo, Cristo nostro Signore, di cui crediamo che siamo “il corpo”, e che a partire da esso noi abbiamo comunione alla natura divina [cf. *2Pt* 1,4]» (*Omelia sulla messa* 2,13; Studi e Testi 145, 554-555).

Per compendiare il nativo e imprescindibile mutuo rapporto tra Eucaristia e Chiesa illustrato a dovizia dalle riflessioni dei Padri, ci possiamo avvalere della celebre preghiera giudeo-cristiana della Didaché: «Come questo [pane] spezzato era disperso sui monti e, radunato, è divenuto uno, così sia radunata la tua Chiesa dalle estremità della terra nel tuo regno» (*Did.* 9,4; *SC* 248bis, 176).

4. DALLA DISSOCIAZIONE TRA EUCARISTIA E CHIESA ALL'ECCLESIOLOGIA EUCARISTICA. Con i neoconvertiti popoli germanici, che irrompono sulla scena del pensare teologico intorno al IX secolo, la metodologia eucaristica cambia. Ai Padri della Chiesa subentrano i padri della scolastica, i quali, pur volendosi frequentatori assidui degli scritti patristici, si comportano da liberi interpreti di una visione teologica che ancora presumono professare. Mentre per i Padri era la *lex orandi* eucaristica a normare la corrispondente *lex credendi*, invece presso i loro epigoni la *lex credendi* subitaneamente si affranca, assume il comando, si atteggia a maestra incontrastata e unica, così da orientare, ridurre e disarticolare impunemente la comprensione che pur promana dalla *lex orandi*. Anche se si incontrano ancora qua e là, soprattutto nei pre-scolastici, tracce del precedente approccio, l'orizzonte teologico non è più lo stesso.

Ancora sensibile alla dimensione ecclesiale dell'epiclesi è, ad esempio, Pascasio Radberto († 859), che proietta sul *Quam oblationem* del canone romano, cioè sull'epiclesi per la trasformazione dei doni, le tematiche di trasformazione ecclesiale proprie del *Supplices*, cioè dell'epiclesi sui comunicanti: «Noi poi preghiamo [il Signore] perché si degni di rendere questa offerta benedetta (*benedictam*), affinché per mezzo di essa noi siamo benedetti, annoverata (*adscriptam*), affinché per mezzo di essa noi tutti siamo annoverati in cielo, ratificata (*ratam*), affinché per mezzo di essa veniamo dichiarati [inseriti] nell'amore di Cristo, spirituale (*rationabilem*), affinché per mezzo di essa veniamo spogliati da [ogni] sentimento bestiale, e gradita (*acceptabilem*), cosicché anche noi, siccome siamo dispiaciuti del male fatto, possiamo essere graditi nel suo unico Figlio. Dice [poi il sacerdote]: *ut nobis fiat corpus et sanguis dilectissimi Filii tui Domini nostri Iesu Christi*. Ecco ciò che la fede ha stabilito, ecco ciò che Cristo ci ha accordato, che sia per noi corpo e sangue, affinché in questo modo noi siamo trasformati ogni giorno nel corpo di Cristo (*in corpus Christi cotidie transferamur*)» (*De corpore et sanguine Domini* 12,56-66; *CCM* 16, 79). Più oltre, venendo a parlare dell'epiclesi romana sui comunicanti, Radberto riesce ancora a leggere la domanda «*ut omni benedictione caelesti et gratia repleamur*» alla luce della nozione liturgico-patristica di “unum corpus”: «[...] siccome sulla terra non riusciamo a vivere senza colpe quotidiane e lievi, ancora oggi

continuiamo a mangiare [il suo corpo] e a bere [il suo sangue] per la remissione delle colpe, affinché, rinfrancati da quel cibo e da quella bevanda, siamo trovati senza macchia e senza ruga; non solo, ma anche perché siamo riempiti di tutte le benedizioni celesti che sono in essi, e in forza di questa [comunione] rimaniamo con lui e in lui “un solo corpo”, nel quale riconosciamo Cristo come capo e noi tutti come sue membra» (*ibid.* 15,97-103; *CCM* 16, 96).

Pur esplicitando nel commento alle due epiclesi romane la sottostante connotazione pneumatologica, Floro di Lione († 860) non legge né l’una né l’altra in dimensione ecclesiale. Egli scorge invece un certo qual riferimento corporativo nelle parole istituzionali stesse: «Ciò che [il Signore] dice a proposito del pane “*Accipite et manducate ex hoc omnes*” e parimenti del calice “*Accipite et bibite ex eo omnes*” è un richiamo dell’unità e della pace, cosicché comunicando a Cristo per mezzo di questo sacramento, siamo tutti una sola cosa con lui [...]. Infatti, è così grande l’unità della Chiesa in Cristo che, come vi è una sola fede, un solo battesimo e un solo altare [...], così pure sia uno solo dovunque il pane del corpo di Cristo e uno solo il calice del suo sangue» (*De expositione missae* 60; *PL* 119, 52d-53a).

La produzione eucaristica a cavallo dei due millenni è enorme. Le disquisizioni, mentre rimandano sempre meno alle preghiere e ai riti liturgici, si fanno sempre più dialettiche attraverso una composizione eclettica e disinvolta di frequenti citazioni scritturistiche e patristiche intese ad avvalorare le tesi da difendere. Il comportamento di Pietro Lombardo († 1160) è emblematico dei nuovi interessi e della nuova metodologia. In fatto di teologia eucaristica il Lombardo, pur avendo già stabilito che forma della consacrazione sono le parole «*Hoc est corpus meum*» e «*Hic est sanguis meus*» (*Sent.* 4,8,3; *PL* 192, 846), tuttavia ha ancora una certa qual percezione dell’epiclesi, allorché collega alla consacrazione il *Supplices*, che egli intende come epiclesi consacratrice. Da una riflessione sull’epiclesi ci aspetteremmo un’apertura ecclesiale, analoga a quella incontrata in Radberto; invece è il contrario che avviene. Leggiamo: «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: [*Supplices te rogamus,*] *omnipotens Deus, iube haec 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 simoniac o il profanatore osa profanare questo mistero» (*Sent.* 4,13,1; *PL* 192, 868). Del riferimento all’epiclesi Pietro Lombardo si è servito per argomentare, non in favore, bensì contro la comunione ecclesiale, dichiarando invalida

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

Possiamo dire che nei pre-scolastici, cioè negli autori che tra il IX e il XII secolo preludono all'apogeo della scolastica, convivono due tesi eucaristiche. Vi è anzitutto la tesi principale, che convoglia l'attenzione, in maniera sempre più esclusiva, sull'efficacia assoluta delle formule istituzionali, peraltro ridotte alle parole necessarie e sufficienti perché la consacrazione avvenga. Tuttavia accanto a questa sussiste ancora, a modo di tesi secondaria, una costante attenzione alla domanda epicletica, spesso intesa in chiave pneumatologica e talvolta ancora compresa in dimensione ecclesiale. Il guaio fu che questa tesi secondaria morì con i padri della scolastica, né passò mai nella manualistica che dalla grande scolastica trae origine. Infatti, con la sistematica che si prodigava a sostenere la validità di una consacrazione compiuta da un sacerdote il quale si limitasse a pronunciare le sole parole istituzionali, l'eclissi della dimensione epicletica, con i relativi risvolti ecclesiali, poteva dirsi totale.

Prendendo spunto da alcune espressioni di Agostino, Lombardo introduce nella teologia eucaristica tre diversi livelli di profondità: (a) il *sacramentum tantum*, cioè il rito del pane e del vino, destinato a produrre (b) la *res et sacramentum*, cioè la trasformazione del pane e del vino nel "corpo sacramentale", vale a dire quella realtà intermedia che è la presenza reale, la quale non è ultima, poiché è a sua volta destinata a produrre (c) la *res tantum*, cioè la trasformazione dei comunicanti nel "corpo ecclesiale". Anche se i teologi continueranno ancora a parlare del *sacramentum tantum*, cioè del rito, e della *res tantum*, cioè della trasformazione nel corpo ecclesiale (cf. Tommaso, *Sum. theol.* 3,73,6; 3,80,4), di fatto finiranno per interessarsi in maniera sempre più determinata ed esclusiva alla *res et sacramentum*, intesa come *res sacramenti*, vale a dire al fine immediato della celebrazione che è la produzione del corpo sacramentale, confinando sempre più nell'ombra la finalità ultima dello stesso corpo sacramentale, che è appunto l'edificazione del corpo ecclesiale.

Per un complesso di vicende storico-dogmatiche, che hanno travagliato la fine del I millennio e l'inizio del II – non ultima la controffensiva cattolica alle provocazioni di Berengario († 1088) –, tutta l'attenzione dei teologi fu polarizzata sulla preoccupazione di affermare l'identità tra il corpo sacramentale e il corpo storico. Ciò portò rapidamente all'abbandono dell'espressione *corpus mysticum* nei confronti del sacramento, percepita come troppo labile e poco realistica. La conseguenza fu che l'impiego delle due espressioni tradizionali conobbe un'inversione curiosa,

poiché *corpus Christi* venne riferito all'Eucaristia, mentre *corpus mysticum* passò a designare la Chiesa, una Chiesa peraltro concepita sempre più in chiave corporativo-societario, e sempre meno in chiave mistico-sacramentale.

In questo coro di teologi che cantavano all'unisono sullo spartito di una sistematica da tavolino vi fu tuttavia una voce che cantava, per così dire, *extra chorum*: era quella di Thomas Netter da Walden († 1430). Mentre infatti i suoi colleghi stavano mettendo a punto la nozione di "transustanziazione" per significare quella grande intuizione terminologica che sarà poi recepita dal concilio di Trento, Netter se ne impossessava e per analogia l'applicava alla Chiesa, che così definiva: «La Chiesa è il corpo mistico di Cristo nel quale, attraverso la recezione del battesimo e della sacra Eucaristia, vengono transustanziate (*transsubstantiantur*) i singoli cristiani» (per i riferimenti cf. C. Giraud, *Eucaristia per la Chiesa*, 450¹⁶⁰). Pur senza l'appoggio di alcun testo anaforico, giacché anch'egli era tra coloro che non frequentavano più la scuola della *lex orandi*, Thomas Netter dichiarava che il fine ultimo della celebrazione eucaristica resta la "transustanziazione" nostra nel corpo ecclesiale: in ciò il teologo carmelitano cantava giusto, in quanto cantava sullo spartito della *lex orandi*. A parte questa "gemma scolastica", sulla quale torneremo più oltre, bisogna riconoscere che l'eccessiva preoccupazione di affermare la verità del corpo sacramentale ebbe una conseguenza grave per la teologia eucaristica. Infatti, oltre all'inversione dell'impiego tradizionale delle formule *corpus Christi* e *corpus mysticum*, venne meno la percezione dell'unità e dell'interazione tra i due corpi di Cristo, cioè tra l'Eucaristia e la Chiesa, dal momento che tutta l'attenzione dei teologi finì per essere assorbita dalla questione di sapere come avviene la produzione del corpo sacramentale.

Si può dire che, in fatto di teologia e di prassi, il II millennio conobbe il paradosso della *coincidentia oppositorum*, poiché, insieme a una grande convergenza di fedeltà ecclesiale e di fede eucaristica, sperimentò una divergenza altrettanto grande tra una Chiesa compresa in chiave sempre più giuridica e un'Eucaristia vissuta attraverso forme sempre più devozionali. Eucaristia e Chiesa, che nel I millennio procedevano di pari passo e di comune accordo, nel II millennio si incamminarono per vie diverse, senza più avvertire il bisogno di incontrarsi. Fu proprio la percezione di questo stridente divario che suscitò nel corso del XX secolo quelle due correnti di pensiero, di fatto autonome, che vanno sotto il nome, rispettivamente, di "movimento liturgico" e di "ecclesiologia eucaristica". I nomi degli studiosi che hanno lavorato a questa duplice rinascita sono davvero tanti.

Per il "movimento liturgico", oltre a Prosper Guéranger († 1875) che ne fu l'iniziatore, non si possono non ricordare Odo Casel († 1948), Ildefonso Schuster († 1954), Lambert Beauduin († 1960), Romano Guardini († 1968), Josef Andreas Jungmann († 1975), Mario Righetti († 1975), Giacomo Lercaro († 1976), Annibale Bugnini († 1982), Cipriano Vagaggini († 1999), e tanti altri.

Insoddisfatti delle tradizioni (con la “t” minuscola) alle quali ci si era abbarbicati, essi scoprirono che queste corrispondevano soltanto alla prassi radicata nel II millennio, ma divergevano in misura spesso notevole dalla Tradizione (con la “T” maiuscola) che, modellata sull’insegnamento dei Padri della Chiesa, aveva governato le celebrazioni nel I millennio. La loro opera indefessa e lungimirante fu decisiva nel preparare, rendere possibile e attuare la riforma liturgica voluta dal Vaticano II, restituendo alla liturgia il suo irrinunciabile risvolto ecclesiale.

Per l’“ecclesiologia eucaristica” limitiamoci a menzionare, da parte ortodossa, Nicolaj Afanassieff (†1966) – che fu pure osservatore al Vaticano II –, Georgij Florovskij († 1979), Alexander Schmemmann († 1983), Ioannis Zizioulas; e, da parte cattolica, Henri de Lubac (†1991), Yves Congar († 1995), Jean-Marie Tillard († 2000), Bruno Forte. Qui il discorso si fa delicato soprattutto sul versante ecclesiologico. Si tratta infatti di comporre le giuste aspirazioni di un’ecclesiologia dal basso con le irrinunciabili esigenze di un’ecclesiologia dall’alto. Scrive in proposito Zizioulas: «[...] l’“ecclesiologia eucaristica”, così come è stata sviluppata dal p. Afanassieff e dai suoi discepoli, genera gravi problemi concreti e necessita pertanto di correzioni fondamentali. Il principio “là dove ha luogo l’Eucaristia, lì si trova anche la Chiesa”, sul quale si fonda questa ecclesiologia, tende a condurre verso due errori di base [...]. Il primo di questi errori consiste nel considerare anche la parrocchia dove l’Eucaristia ha luogo come una Chiesa completa e “cattolica” [...]. L’altro grande problema [...] concerne la relazione tra la Chiesa locale e la Chiesa universale» (*L’être ecclésial*, 19-20). Cercando di conciliare la prospettiva ortodossa con quella cattolica, Kallistos Ware precisa: «Il posto centrale assegnato da Henri de Lubac all’Eucaristia nella sua ecclesiologia lo induce a insistere sulla dimensione al tempo stesso locale e universale della Chiesa. Cita a sostegno un’espressione di Congar, che afferma una “mutua interiorità” fra Chiesa locale e Chiesa universale. Non si può quindi accusare de Lubac, come pure Congar, di essere un sostenitore di quell’“ecclesiologia universale” che il teologo ortodosso russo Nicolaj Afanassieff (1893-1966) attribuisce alla Chiesa cattolica» (*Enciclopedia dell’Eucaristia*, 760).

In una lettera della Congregazione per la Dottrina della Fede del 28 maggio 1992 indirizzata ai vescovi a firma dell’allora card. Joseph Ratzinger, si legge: «L’accresciuto apprezzamento manifestato oggi nei confronti di un’“ecclesiologia eucaristica”, pur avendo prodotto indubbiamente frutti di grande valore, ha tuttavia indotto talvolta ad accentuare in maniera unilaterale il principio della Chiesa locale. Taluni affermano che tutto il mistero della Chiesa si fa presente là dove l’Eucaristia è celebrata, così da rendere superfluo ogni altro principio di unità e di universalità. Altre opinioni poi, sotto l’influsso di teologie diverse, tendono a radicalizzare ancora di più tale visione particolare della Chiesa, al punto da sostenere che radunarsi nel nome di Gesù (cf. *Mt* 18,20) equivarrebbe a generare la Chiesa, come se il raduno, che nel nome di Cristo diventa

assemblea, porti in sé i poteri della Chiesa, non escluso quello concernente l'Eucaristia: la Chiesa, come dicono alcuni, nascerebbe "dal basso". Incorrendo in questi e in altri simili errori, costoro non tengono sufficientemente conto del fatto che è l'Eucaristia stessa a far sì che la Chiesa particolare non possa in alcun modo bastare a se stessa. È infatti dall'unicità e dall'indivisibilità del corpo eucaristico del Signore che deriva necessariamente l'unicità del suo corpo mistico, che è la Chiesa una e indivisibile. L'Eucaristia si presenta pertanto come il centro dal quale trae origine la necessaria apertura di qualsiasi assemblea celebrante e di qualsivoglia Chiesa particolare: chi infatti si lascia attrarre nelle braccia aperte del Signore viene immediatamente inserito nel suo corpo, unico e indiviso. Anche per questa ragione, l'esistenza del ministero petrino, che è fondamento dell'unità dell'episcopato e della Chiesa universale, è profondamente coerente con l'indole eucaristica della Chiesa» (*Lettera "Communio notio" su alcuni aspetti della Chiesa intesa come comunione* 11; *AAS* 85 [1983] 845).

5. INTERAZIONE DINAMICA TRA EUCARISTIA E CHIESA NEL MAGISTERO DELLA "LEX ORANDI". Mentre apprezziamo l'elaborazione teologica che il secolo appena trascorso ha legato alle formule affini "ecclesiologia eucaristica" (l'espressione è di Afanassieff) ed "ecclesiologia di comunione [eucaristica]" (l'espressione compare per la prima volta nella *Relatio finalis* [II.C.1] fatta dal card. G. Danneels al Sinodo del 1985), dobbiamo tuttavia riconoscere che lo stimolo a riflettere veniva più dal ritorno ai Padri che non da un'istanza propriamente liturgica. D'altronde lo stesso movimento liturgico, teso a rivedere l'assetto generale dei riti, non mirava di proposito alla sacramentaria eucaristica, e ancor meno all'ecclesiologia. Prendendo spunto dal fatto che i termini "eucaristia" e "chiesa" rinviano – come abbiamo visto –, rispettivamente, a un preciso formulario liturgico e al raduno culturale, vogliamo ora interrogare la liturgia sulla base di quella preghiera con la quale la Chiesa da sempre fa l'Eucaristia.

5.1. *La preghiera eucaristica come unità dinamica.* Con l'isolamento aureo in cui la teologia scolastica ha confinato la consacrazione, la preghiera eucaristica o anafora, non più compresa come unità letterario-teologica, è stata scambiata per un arcipelago di preghiere indipendenti e autonome che in qualche modo farebbero da cornice al racconto istituzionale. Sappiamo invece che la preghiera eucaristica, in quanto discorso orazionale che la comunità radunata rivolge al suo Partner divino, è un corpo vivo e pulsante, le cui membra interagiscono in funzione dell'insieme. Ciò balza all'occhio se prestiamo attenzione alle sue ascendenze veterotestamentarie e giudaiche. L'osservazione attenta di queste preghiere ci aiuta a cogliere la dinamica letterario-teologica della preghiera liturgica, quella appunto che sulla base delle due articolazioni maggiori di lode e di

supplica collega tutti gli elementi interni del discorso orazionale. Tali preghiere, pur inserendo talvolta a modo di “innesto letterario” o “embolismo” – dal greco *embolon*, che dice l’innesto dell’albero – il “luogo teologico scritturistico” della domanda, vale a dire l’analogo del racconto istituzionale, non hanno sofferto di quella comprensione parzializzante e statica cui la preghiera eucaristica, a causa della fisionomia sua propria, è stata sottoposta. In particolare scopriamo che, pur essendo la consacrazione importante, pur essendo il cuore della preghiera eucaristica, essa non può sussistere da sola, così come un cuore, da solo, non esiste, giacché non sarebbe in grado di pulsare.

In altri termini: non possiamo continuare a isolare la consacrazione come se, da sola, rappresentasse l’efficacia dell’intera preghiera eucaristica. Ciò significherebbe, in definitiva, far torto alla consacrazione stessa. Ciò equivarrebbe a chiudere gli occhi sulle potenzialità dinamiche che essa possiede in quanto membro vivo di quel corpo letterario-teologico che è la preghiera eucaristica. Per ovviare a questa comprensione riduttiva ci è di aiuto l’immagine del corpo fisico, che Paolo invoca per correggere l’individualismo esasperato dei cristiani di Corinto. L’argomentazione è di una semplicità disarmante: «Ora il corpo non risulta di un solo membro, ma di molte membra [...]. Se il corpo fosse tutto occhio, dove sarebbe l’udito? Se fosse tutto udito, dove sarebbe l’odorato? [...] Se poi fosse tutto un membro solo, dove sarebbe il corpo? Invece molte sono le membra, ma uno solo è il corpo» (*ICor* 12,12-27). Proviamo ad applicare l’espressione paolina “un solo membro” alla consacrazione; e poi tiriamo le conseguenze! La nozione di corpo diventa illuminante, se ci abituiamo a ravvisare la preghiera eucaristica come un organismo perfettamente strutturato attraverso la compagine delle sue membra. In questo corpo, il racconto istituzionale o consacrazione, lungi dal comportarsi come azione sacra a sé stante, è dinamicamente collegato con tutti gli altri elementi anaforici: in particolare esso interagisce, sempre allo stesso modo, con la successiva anamnesi e, secondo modalità varianti, con la duplice epiclesi.

5.2. *L’interazione tra il “racconto-anamnesi” e la duplice epiclesi.* Nel canone romano, come pure nelle nuove preghiere eucaristiche che su di esso sono state modellate, le parole del racconto istituzionale e l’anamnesi sono inquadrare dalle due epiclesi. Mentre l’epiclesi sulle oblate sollecita l’intervento divino ai fini della loro trasformazione nel corpo e nel sangue del Signore, l’epiclesi sui comunicanti chiede, per chi si appresta a fare la comunione, la trasformazione in un solo corpo. Pur trovandosi materialmente separate, le due richieste costituiscono di fatto un’unica e indivisibile supplica.

Questa percezione unitaria delle due componenti epicletiche è resa più agevole nelle liturgie orientali. Infatti in tutte le anafore orientali l’epiclesi sulle oblate si colloca sempre dopo il racconto

istituzionale e la sua anamnesi, e pertanto immediatamente prima dell'epiclesi sui comunicanti. La domanda che ne risulta è così formulata: «Manda il tuo santo Spirito su questo pane e su questo vino, “perché” (*hina/ut*) trasformi il pane nel corpo e il vino nel sangue del tuo Cristo, “affinché” (*hina/ut*), comunicando, noi siamo trasformati in un solo corpo». In tale configurazione le due epiclesi sono saldamente congiunte, pur rimanendo singolarmente individuabili, nel senso che prima si ha l'epiclesi sulle oblate e poi l'epiclesi sui comunicanti. In alcune anafore orientali poi le due epiclesi sono addirittura incrociate, cosicché sul piano letterario risultano del tutto inseparabili. L'esempio tipico della configurazione incrociata è dato dall'anafora di Basilio. Schematizzando la formulazione, otteniamo un eloquente chiasma letterario-teologico: «Manda il tuo Spirito su di NOI e su questi DONI, perché trasformi i DONI nel corpo sacramentale, affinché, comunicando, NOI siamo trasformati nel corpo ecclesiale». È qui che ritroviamo la felice intuizione di Tommaso Netter, cui già abbiamo accennato. Essa ci autorizza a descrivere l'epiclesi sui comunicanti come la supplica per la nostra “transustanziazione” nel corpo ecclesiale, grazie appunto alla nostra comunione al corpo sacramentale. Infatti, da “sostanza di dispersione”, dovuta ai nostri comportamenti a-relazionali, noi diventiamo “sostanza di Chiesa”. Qualificando come escatologica tale “transustanziazione”, vogliamo sottolineare che il nostro inserimento nel processo di crescita ecclesiale si realizza secondo i ritmi di una trasformazione “già” avvenuta e “non ancora” perfettamente compiuta.

I meriti di questa configurazione chiastica sono tanti. Anzitutto essa riassume il coinvolgimento operativo delle Persone divine. Termine del discorso orazionale è Dio Padre: è lui che la comunità radunata loda e confessa per l'opera della redenzione; è lui che supplica perché mandi il suo Spirito su di noi, affinché comunicando al “corpo sacramentale di Cristo” veniamo trasformati nel “corpo mistico di Cristo”. In tal modo è già enunciato il ruolo specifico dello Spirito Santo. Nell'azione eucaristica tutto si opera attraverso lo Spirito di Dio. È infatti lo Spirito che, per così dire, si rimbecca le maniche, allo scopo di garantire a Dio Padre e alla Chiesa adunata il fine che di comune accordo l'uno e l'altra si sono prefissi, cioè l'interazione dinamica dei due corpi di Cristo.

Inoltre la configurazione chiastica precisa che tutta l'azione eucaristica converge di fatto sulla Chiesa, cioè su quel corpo che si costruisce al ritmo delle nostre eucaristie. Possiamo dire, anche con il sostegno del linguaggio scolastico, che propriamente non è il “corpo sacramentale” (la *res sacramenti*) il termine ultimo della celebrazione eucaristica. Il termine ultimo e il fine proprio è il “corpo ecclesiale” (la *res tantum*), vale a dire l'edificazione della Chiesa. Dal punto di vista teologico le due epiclesi sono dunque inseparabili. Se poi vogliamo distinguerle logicamente, dobbiamo riconoscere che la più importante, quella cui l'altra è ordinata, resta la domanda per la nostra trasformazione nel corpo ecclesiale. Ora, per accreditarsi al massimo delle sue possibilità,

tale domanda – o, se preferiamo, la duplice epiclesi incrociata – va a cercare nell’archivio delle Parole di Dio il luogo teologico scritturistico proprio, e lo trova nel racconto istituzionale del corpo «che sta per essere dato» e del sangue «che sta per essere versato»; quindi lo inserisce tale e quale nel corpo della preghiera, nel pieno rispetto della connotazione futura. Naturalmente il racconto istituzionale non è mai solo. Esso è sempre legato alla successiva anamnesi, e in alcune preghiere eucaristiche avvolto da essa. Diciamo pertanto che il “racconto-anamnesi” interviene per conferire alla duplice epiclesi il massimo fondamento giuridico di cui essa è capace.

5.3. *La comunione sacramentale, “fonte e culmine” del corpo ecclesiale.* Siccome la liturgia procede «per ritus et preces» (*Sacr. Conc.* 48), dobbiamo convenire che quanto è stato richiesto nella focalizzazione massima della preghiera eucaristica (*prex*), culmina nella comunione (*ritus*). Se la teologia speculativa del II millennio, interrogandosi sul perché della celebrazione eucaristica, ha lasciato intendere che essa è di fatto destinata a rendere presente nelle specie consacrate quel Gesù che vogliamo ricevere nella santa comunione, invece il magistero della *lex orandi* non ha mai cessato di trasmetterci un insegnamento ben più ricco e completo. L’epiclesi per la nostra trasformazione escatologica, giustamente intesa quale chiave di lettura ultima della celebrazione eucaristica, ci obbliga a comprendere che la presenza reale non ci è stata data solo perché possiamo adorare Cristo sotto le specie eucaristiche e, così pure, che la comunione non ci è data principalmente perché possiamo incontrare e ricevere nel cuore l’amico Gesù, cui tenere per alcuni istanti fervida compagnia. Il Signore non ha istituito l’Eucaristia in funzione dei nostri occhi che la contemplano, né delle nostre ginocchia che la adorano. Egli l’ha istituita – *primo et per se* – in funzione delle nostre bocche che se ne nutrono. Insomma, l’ha istituita perché la mangiamo: «ut sumatur», dice appunto il concilio di Trento (*DS* 1643). Siccome poi conserviamo il SS.mo Sacramento nel tabernacolo principalmente in funzione di viatico (cf. *DS* 1645), la prassi della Chiesa latina ci offre pure la possibilità in determinati momenti di disporci in atteggiamento prevalentemente contemplativo e adorazionale per crescere in quello «*stupor eucharisticus*» di cui parla più volte il testamento spirituale di Giovanni Paolo II (*Ecclesia de Eucharistia* 5-6; *AAS* 95 [2003] 436).

5.4. *Per una composizione armonica delle formule “in persona Christi” e “in persona Ecclesiae”.* La teologia scolastica non ha mai cessato di stupirsi del fatto che le parole istituzionali pronunziate 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. È per spiegare questo caso considerato come unico che i teologi del XIII secolo, a partire da Tommaso, hanno fatto

largo uso della formula *in persona Christi*, distinta dalla parallela formula *in persona Ecclesiae*. Coerente con tali formule, Roberto Bellarmino († 1621), ad esempio, non ha timore di fare una cernita tra le parole del canone, per assegnarle ora all'uno ora all'altro ruolo: «Secondo il consenso universale, il sacerdote consacra “in nome di Cristo” (*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 nome di Cristo” (*in persona Christi*), ma evidentemente “in nome del ministro” (*in persona ministri*), in quanto il ministro è manifestamente distinto da Cristo» (*De Eucharistia*, l. 4, c. 13). Lo stesso dicasi di ciò che segue immediatamente la consacrazione: «[Le parole *Unde et memores etc.*] non sono dette “in nome di Cristo” (*in persona Christi*), ma “in nome del ministro stesso e della Chiesa” (*in persona ipsius ministri et Ecclesiae*)» (*ibid.*, l. 5, c. 27).

Questo modo di spiegare l'efficacia delle parole della consacrazione, 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. In tale prospettiva il ruolo del sacerdote risulta di fatto sdoppiato, giacché gli viene riconosciuta una sorta di doppia personalità: un po' agisce *in persona Christi* e 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 del celebrante? Non sarebbe possibile comporre 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 pure qui la *lex orandi*?

Per capire meglio quello che stiamo per dire sarà utile ricordare che, nei confronti dell'Eucaristia, i Padri della Chiesa portavano avanti congiuntamente due tipi di approccio. In un primo momento, volendo spiegare che l'Eucaristia si distingue dagli altri sacramenti a causa della presenza reale, convogliavano tutta l'attenzione dei neofiti sulle parole del Signore considerate perlopiù nella formula breve: «Questo è il mio corpo; questo è il mio sangue». Quindi in un secondo momento si affrettavano a ricollocare il fatto 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.

Ora, – ponendoci con i Padri in una prospettiva di “primo approccio” – giustamente possiamo dire che il sacerdote pronunzia le parole consacratrici *in persona Christi*. 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 del “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 parole di Cristo”. La nostra indagine sulla genesi e la struttura della preghiera eucaristica ha dimostrato che il racconto istituzionale anaforico, nonostante la sua fisionomia propria e inconfondibile, sotto il profilo storico-formale non rappresenta affatto – già vi abbiamo accennato – un caso unico, ma si comporta alla stregua di ogni altro analogo inserimento di parole che, pur essendo dette da un uomo, sono parole divine. Il procedimento della conoscenza per analogia, a condizione che l’operatore sappia tener conto dei relativi limiti, è sempre promettente. Le parole della consacrazione sono certo 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 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 Padre, con tutta l’efficacia di realismo sacramentale che esse significano. Oppure, per usare una formula complementare, esse sono dette *narrative ac precativa, 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-anamnesi” e la duplice epiclesi. 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 – vale a dire quell’ingiunzione supplichevole che ottiene infallibilmente, «*ex opere operato*» (DS 1608), quanto umilmente chiede – 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.

Non dimentichiamo che il continuare a spiegare l’efficacia delle parole della consacrazione unicamente facendo ricorso alla formula *in persona Christi*, non solo spezza l’unità della preghiera eucaristica, ma sottovaluta la ministerialità della Chiesa. 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 piuttosto che tutte le preghiere eucaristiche – tutte,

senza eccezione – attestano che chi sta effettivamente parlando è quella porzione di Chiesa delle generazioni che è la concreta “assemblea celebrante”, presieduta e rappresentata autorevolmente dal solo presbitero, e che essa sta parlando a Dio Padre con le parole stesse del Signore, per domandare appunto – come recita l’anafora alessandrina di Basilio – «che diventiamo un solo corpo (*hina ghenōmetha hen sōma*)».

BIBL.: H. de Lubac, *Corpus mysticum. L’Eucharistie et l’Église au Moyen Âge*, Aubier, Paris 1949² [tr. it. *Corpus mysticum. L’Eucarestia e la Chiesa nel Medioevo*, Jaca Book, Milano 1982]; N. Afanassieff, *L’Église du Saint-Esprit*, Cerf, Paris 1975; I. Zizioulas, *L’Être ecclésial*, Labor et Fides, Genève 1981 [tr. it. *L’Essere ecclesiale*, Qiqajon, Magnano 1987]; J.M.R. Tillard, *Église d’Églises. L’ecclésiologie de communion*, Cerf, Paris 1987 [tr. it. *Chiesa di Chiese. L’ecclesiologia di comunione*, Queriniana, Brescia 1989]; B. Forte, *La Chiesa nell’Eucaristia. Per un’ecclesiologia eucaristica alla luce del Vaticano II*, D’Auria, Napoli 1975¹, 1988²; C. Giraudo, *Eucaristia per la Chiesa. Prospettive teologiche sull’Eucaristia a partire dalla “lex orandi”*, Morcelliana-Gregorian University Press, Brescia-Roma 1989; Id., *In unum corpus. Trattato mistagogico sull’Eucaristia*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2001¹, 2007²; P. McPartlan, *The Eucharist makes the Church. Henri de Lubac and John Zizioulas in Dialogue*, T&T Clark, Edinburgh 1993; K.T. Ware, *Come la Chiesa è eucaristica? Ecclesiologia eucaristica (Chiesa ortodossa)*, in M. Brouard (ed.), *Eucharistia. Enciclopedia dell’Eucaristia*, EDD, Bologna 2004, 757-764.

CESARE GIRAUDO

VOCI CORRELATE: Chiesa locale; Chiesa universale; Comunione; Corpo di Cristo; Ekklesia (etimologia biblica); Sacramentalità; Spirito Santo e Chiesa.