

I riti liturgici del pasto e del sacrificio

Abbé François Cléme^{nti}

Introduzione

È desiderio e senso di ogni religione assicurare, nel modo più adeguato possibile, una relazione tra l'uomo e la divinità (*religio - religare*). Ciò si esprime non solo nelle dottrine, ma anche nei riti, che sono propri della liturgia: essa è sempre espressione di dati teologici ed è anche radicata in un patrimonio che talvolta affonda le sue radici nella notte dei tempi. Altri, nel corso di questo convegno, lo dimostreranno in modo più approfondito. Il nostro intento sarà quindi – in modo necessariamente succinto e rapido – quello di mostrare come la concezione cristiana della creazione e della Redenzione si traduca nei riti sacri, quelli del sacramento e del pasto, quale sia il senso di ciò che viene così celebrato, tenendo conto dell'evoluzione assunta a partire dall'Antica Alleanza. Se la fede è autentica, si esprime nei riti; se i riti sono veramente cattolici, esprimono la fede. «Poiché la Chiesa esponeva nella sua preghiera di ringraziamento i punti principali della sua dottrina su Dio, sulla creazione e sulla Redenzione, l'Eucaristia era una sorta di predicazione. Tuttavia, poiché il canone serviva meno all'istruzione dell'assemblea che al culto dovuto a Dio, l'espressione delle dottrine sacre diventava una professione di fede pubblica e comune. Si comprende allora come san Ireneo vedesse nella lettera di san Clemente di Roma, ispirata alla liturgia, un'esposizione della tradizione di fede.² «Sebbene considerata da alcuni superata, qui si pone la questione della *forma* secondo l'espressione tedesca *Gestalt*. Il cardinale Ratzinger la spiega così: «La forma in cui si presenta la Messa non è un accumulo di cerimonie, più o meno casuali e che traggono la loro forma solo da motivi puramente giuridici, sovrapposti a un nucleo dogmatico che, in definitiva, non ne è toccato, ma è l'espressione intima della realtà spirituale che si manifesta in questo modo. Ecco perché si trattava di riconoscere, al di là della casualità di ciascuno dei riti, la *forma* generale portatrice e, allo stesso tempo, la chiave che dà accesso all'essenza della realtà eucaristica. Solo così poteva emergere il piano liturgico specifico di fronte al piano dogmatico e canonico. »³

¹ Conferenza tenuta al 3° Colloquio CIEL a Versailles, ottobre 1997.

² O. CASEL, Il Memoriale del Signore, p. 41.

³ J. RATZINGER, La Célébration de la foi, p. 34.

«Tutti i sacramenti sono orientati all'Eucaristia»⁴. La Chiesa si stringe istintivamente attorno alla presenza reale⁵. La terminologia della Messa stessa ci fornisce un'indicazione illuminante: fin dal Nuovo Testamento si incontrano più spesso espressioni come «pasto del Signore» (1 Cor 11,20-33), «frazione del pane» (Lc 24, 30-35, At 2, 42, ecc.), «Eucaristia» (in san Giustino, san Ireneo, Tertulliano), «sacrificio» (in sant'Agostino e san Leone).

Attraverso i concetti fondamentali di sacramento e di pasto si precisano i rapporti che uniscono e distinguono il dogma e la liturgia, e d'altra parte mostrano la continuità, accompagnata da una certa rottura, tra la Sinagoga e la Chiesa e anche tra Cristo e la Chiesa.

1. Nozioni fondamentali

Sacrificio

Tra gli atti religiosi, uno dei più costanti è quello che consiste nell'offrire qualcosa alla divinità. Non perché essa ne abbia bisogno, ma perché è un atto di adorazione che manifesta che tutto il creato dipende dalla divinità creatrice e conservatrice dell'essere. Questo concetto di offerta e di adorazione si traduce in una sorta di lacerazione e di distruzione: meriteremmo di tornare al nulla (nella fede cristiana questo è ancora più forte a causa della rottura del peccato originale), ma Dio ci mantiene nella sua benevolenza quando la riconosciamo; questo è il primo movimento.

Secondo movimento: si conserva qualcosa della vittima per mangiarla, per comunicarne, per diventare un tutt'uno con la vittima offerta. Quando san Paolo parla di comunione, vi associa il concetto di pasto (1 Cor r 10,18)⁶. Qui troviamo la subordinazione essenziale della comunione al sacrificio⁷. Si tratta proprio di un pasto sacro. Affinché il sacrificio sia vero, è necessaria la partecipazione attraverso l'amore e l'adorazione; poi, quando è possibile, attraverso la manducazione. E poiché la Messa è Gesù stesso, Egli deposita in noi il germe dell'amore e dell'adorazione. Attraverso la comunione, siamo invitati a entrare nel suo sacrificio, non solo per essere salvati da lui, ma per essere infiammati dal suo desiderio di salvare il mondo. Per questo bisognerà sempre dare qualcosa di preziosi⁸.

Nell'atto di sacrificare c'è un atto di culto, che dipende dalla virtù della religione; consiste nell'offrire cose visibili a una Realtà invisibile. Ma all'interno, ci devono essere fede e carità

4SAN TOMMASO D'AQUINO, *Somma teologica*, IIIa, q. 65, a. 3.

5Cfr. C. JOURNET: *La Messa*, p. 281 e segg. L'autore vi fornisce bellissimi esempi tratti dall'agiografia antica e moderna.

6L'apostolo tratta in modo simile il problema degli idolatri (1 Cor 8).

7«Questo è fondamentale. Non bisogna concedere nulla su questo punto. Non è prima di tutto un pasto, è prima di tutto un sacrificio. Quando si tratta di Cristo, quale sacrificio a cui partecipiamo attraverso la manducazione!» (C. JOURNET, *Il Santo Sacrificio della Messa e la presenza reale di Gesù nel Santissimo Sacramento dell'altare*, Appunti fotocopiati di due istruzioni della domenica 23 maggio 1971, p. 2).

8Cfr. l'episodio di Caino e Abele (Gn 4, 1-6) o quello del profeta Elia (1 Re 17, 11-13).

teologiche. Questo movimento è evidente nell'evoluzione dello stesso Antico Testamento, che finisce per sostituire i sacrifici cruenti con quelli spirituali ^{s9}. Dalle carni sacrificali si passa alle offerte vegetali – che saranno il pane e il vino nell'Ultima Cena – e dal sacrificio nel tempio al pasto sacro senza sacrificio ^{e10}. Allo stesso modo, il vocabolario eucaristico di Filone di Alessandria riflette un carattere altamente sacrificale ¹¹. La *Didachè* riassume così la stessa idea: «Nel giorno del Signore, riunitevi per la frazione del pane e l'Eucaristia, dopo aver confessato i vostri peccati affinché il vostro sacrificio sia puro.» ¹²

Il sacrificio di Cristo inaugura un regno nuovo, un nuovo tipo di rapporto degli uomini con Dio: la Croce di Cristo rende superati i sacrifici antichi ^{ns13}. Innestati come membri del suo corpo, i cristiani hanno «piena certezza» di un libero accesso a Dio ¹⁴. Si possono rilevare i seguenti tratti specifici nel vocabolario culturale del Nuovo Testamento:

- riferimento al mistero pasquale: è solo attraverso Cristo che esso trova il suo fondamento legittimo (Ef 2, 21; Eb 13, 15; Col 2, 7)
- si tratta di un culto spirituale, di un'adorazione in spirito e verità (cfr. Gv 4, 23-24), non di un'interiorità al punto da essere disincarnata e quindi da sopprimere i riti, ma di un culto animato dalla fede e dalla carità, dallo *pneuma* divino e *nell'alètheia*
- dimensione ecclesiale: lo scopo della partecipazione al sacrificio è quello di formare il Tempio santo di Dio abitato dallo Spirito (1 Cor 3,16; Ef 2,19 ss.)
- effetto nella vita «profana»: il culto spirituale consiste in questa offerta sacrificale di sé (Rm 12, 1) attraverso una vita quotidiana di fede e carità (Fil 4, 18).

Cristo e gli apostoli riprendono le esortazioni dei profeti contro l'ipocrisia formalistica. La novità radicale è la purezza assoluta, il valore infinito del sacrificio di Gesù in cui si riverserà tutta l'azione della Chiesa che lo rende presente nel corso dei secoli. La minuzia del cerimoniale segna questo rispetto e questa convinzione, anche se esiste sempre il rischio di compiere i riti in modo solo esteriore.

Pasto

L'unione al sacrificio di Cristo avviene quindi nella fede e nell'amore, manifestati dall'offerta, accettazione della grazia con cui Dio tocca ogni anima di buona volontà. Ma egli ha voluto

9Quando lo Pseudo-Filone elenca le feste religiose, non menziona i sacrifici cruenti da offrire, ma solo l'offerta del pane per la festa degli Azzimi e quella delle Settimane (*Libro delle Antichità bibliche* 13, 4).

10FILONE, *Questione sull'Esodo* 2, 69.

11Cfr. J. LAPORTE, *La dottrina cattolica in Filone di Alessandria*, Parigi, 1972, p. 78.

12I, 14, 1-3.

13Eb 8-10 e soprattutto 10, 11.

14Eb 10, 19 e 12, 22-24

ancor di più attraverso ciò che il cardinale Journet chiama una «grazia di contatto»¹⁵, cioè attraverso la manducazione della vittima. Ora, dalla Cena, è l'Agnello stesso. Egli si è quindi posto sotto le apparenze del pane e del vino.

«Come può Cristo, che si sacrificherà il Venerdì Santo sulla croce insanguinata, darsi da mangiare affinché si possa partecipare al suo sacrificio attraverso la manducazione? Il Venerdì Santo nulla è possibile. Il Giovedì Santo, al momento dell'Ultima Cena, il sacrificio è già iniziato. Il sacrificio non è solo l'istante in cui Cristo muore, è il momento che lo precede. Il sacrificio è in corso. Tutto il momento precedente non è un istante, è un momento con un primo istante durante l'Ultima Cena. In quel momento, Egli si renderà presente sotto le sembianze del pane che gli apostoli potranno ricevere: questa comunione durante l'Ultima Cena, perché Cristo, mentre si dona e sta per morire sulla croce, si nasconde sotto le sembianze del pane.»¹⁶

Il rito della manducazione comporta quindi un duplice effetto sul piano personale: conforto di un alimento quando si è indeboliti (*viatico*) e segno di un'assimilazione (*comunione*); e un effetto sul piano della Chiesa:

«Comunione al pane e al vino trasformati in Cristo non sarà moltiplicare Cristo a contatto con la nostra molteplicità, ma unificare la nostra molteplicità a contatto con la sua unità. Non sarà attirare a sé un Cristo particolare, ma essere tutti insieme proiettati verso l'unico Cristo. A immagine del movimento di transustanziazione che nell'ordine ontologico va dal pane e dal vino a Cristo, la comunione è nell'ordine morale un movimento che ha per fine condurre dalla molteplicità delle presenze di Cristo, attraverso l'unica croce, fino all'unico Cristo. Impossibile comunicare così a Cristo senza formare il suo Corpo mistico e il suo Regno».¹⁷

Tra gli ebrei esistevano numerosi e vari pasti (in occasione di circoncisioni, matrimoni, funerali, sabati e anche il pasto pasquale annuale) accompagnati da benedizioni – in ebraico, *hodeah* o *todah*: la benedizione viene recitata sul pane per riconoscere la sovranità di Dio; il vocabolario greco tradurrà questi concetti con *eulogia* ed *eucharistia*, due nozioni distinte e tuttavia connesse. Il pasto come elemento rituale di un gruppo va ben oltre il quadro del giudaismo o del cristianesimo nascente: movimenti settari o marginali, confraternite e

15Spiegava la differenza che esiste tra la presenza spirituale e quella corporea di Cristo attraverso il Vangelo della risurrezione di Lazzaro (Gv 11, 1-44): le due sorelle, Marta e Maria, lo affrontano dicendogli: «Se tu fossi stato qui». Eppure egli era lì con la sua presenza divina e spirituale. Ma affinché Lazzaro risorgesse, era necessario che fosse presente anche corporalmente. (C. JOURNET, *Il Santo Sacrificio della Messa*, pp. 13-14)

16C. JOURNET, *Il Santo Sacrificio della Messa*, p. 4.

17C. JOURNET, *La Messa*, p. 254.

Le corporazioni conoscono pasti regolati da riti, tabù e decime. Il pasto è un luogo di unità e un fattore di coesione.

La comunità cristiana si riunisce attorno a una stessa tavola ogni giorno (At 2, 46; 5, 42 e 6, 1), il primo giorno della settimana (At 20, 7) e il giorno del Signore (Ap 1, 10). Questo raduno si presenta come un pasto di beneficenza (*diakonia*) e manifesta il legame tra Eucaristia e carità. La distribuzione dei beni del venerdì, vigilia del sabato, slittò al primo giorno della settimana, giorno di raccolta (1 Cor 16, 2: una delle testimonianze più antiche, senza dubbio, dell'uso della colletta durante la messa).

La Cena stessa si presenta precisamente come un pasto di gruppo più che come un pasto di famiglia secondo l'usanza pasquale. I testi, del resto, tacciono sulla manducazione dell'agnello e delle erbe amare, sui tre o quattro calici del rituale ebraico della Pasqua. Bisogna quindi guardarsi dal equiparare troppo rapidamente la Cena al classico pasto pasquale. In questo senso, è improprio dire semplicemente: la Messa è un pasto. Se Gesù è il vero Agnello pasquale e se questo punto di contatto persiste nella tradizione cristiana primitiva (1 Cor 5, 7; Gv 15, 36), qui c'è ben chiara la consapevolezza di una rottura e di una novità. Conosciamo anche le critiche rivolte da san Paolo ai Corinzi (1 Cor 11, 21 ss.), che porteranno abbastanza rapidamente alla scomparsa degli agapi a favore della Messa stessa. Parallelamente, il giudaismo del I secolo d.C. vedeva avvicinarsi il tempo

«in cui tutti i sacrifici saranno aboliti, ma il sacrificio di ringraziamento non sarà abolito» (cfr. Ger 33, 11). Con Cristo si entra nell'era escatologica del perdono e della salvezza, che porta a compimento i sacrifici cruenti del tempio. Per questo stesso motivo vengono condannati gli antichi pasti cultuali; il sacrificio stesso avverrà in forma non cruenta, «qualcosa che esprima la tragedia della Croce, avvolta nella dolcezza della consacrazione del pane e del vino»¹⁸ e il pasto cristiano è il luogo per eccellenza di questa efficace proclamazione dell'azione salvifica di Dio, che prende direttamente il posto della *todah* dell'Antico Testamento. La differenza con il pasto quotidiano è segnata dal vino: si tratta quindi di un pasto festivo. «Il sacrificio di lode» o *todah*, nell'«offerta delle labbra», proclama efficacemente la salvezza nella persona di Gesù, che offre se stesso sulla croce. Il pasto comunitario della diaconia cristiana è il luogo della proclamazione gestuale della salvezza che scaturisce dal sacrificio (cfr. Eb 13, 16).

Ritroviamo tutti questi elementi nell'attuazione della liturgia romana. «Esistono due forme di culto mistico reso a Dio: l'una consiste piuttosto nell'azione, l'altra è più orientata alla contemplazione. Molti popoli antichi onoravano il loro dio con culti misterici, cercando di avvicinarsi a lui riproducendo e imitando le sue azioni, compiute un tempo sulla terra al momento della sua epifania. Questa forma era naturalmente più adatta al temperamento attivo,

18C. JOURNET, *Istruzione sull'aspetto sacrificale dell'Eucaristia, Ad instar manus scripti..*

positivo degli occidentali. L'orientale era più incline ad assorbirsi, attraverso una contemplazione silenziosa, nelle profondità infinite dell'essenza divina. Queste preghiere, di cui possediamo esempi negli scritti attribuiti a Ermete, portavano il nome di *Eucaristia*. »¹⁹

2. I riti della Messa

Il racconto dell'Ultima Cena è necessariamente il punto di partenza della liturgia della Messa. Il Vangelo ci menziona già alcuni elementi di solennizzazione; questo bisogno di solennizzare, di amplificare, di ornare si tradurrà in parole e in atti nel corso della storia della liturgia.

«A poco a poco si è così formata un'opera ampia e notevole, e col passare del tempo l'intreccio è diventato così fitto che ora, sotto il tessuto ricamato dalla pietà della Sposa a gloria dello Sposo, la trama, quella trama così semplice di cui Cristo si accontentò nella prima celebrazione, non appare quasi più. Questa cornice si è incastonata così bene nella scena che adorna, vi si è fissata da così tanto tempo, che da una parte e dall'altra le estremità si sono confuse; il tempo ha cancellato la linea di giunzione.»²⁰

Si possono quindi scoprire i riti essenziali nel Nuovo Testamento:

1. portare il pane e il vino all'altare
2. azione di grazie del celebrante
3. prende il pane, lo benedice, ripete le parole di Cristo (istituzione), lo stesso vale per il vino
4. frazione e comunione

Offerta

Durante l'ordinazione di un nuovo sacerdote, il vescovo elenca le sue funzioni principali e dice semplicemente: «*Sacerdotem oportet offerre*». Allo stesso modo, nella preghiera che segue la consacrazione, il sacerdote dice: «*Offerimus tibi*». Il verbo latino stesso, *ob-ferre*, significa «portare avanti». L'introduzione alla prefazione contiene l'auspicio *Sursum corda*. Il *Gloria* inizia con le parole *In Excelsis*. Il gesto del celebrante all'inizio del canone, la grande e la piccola elevazione, il gesto che presenta il Corpo di Cristo al *Domine non sum dignus* prima di distribuirlo ai fedeli, segnano tutti la stessa idea espressa anche dalla parola greca *anaphora*: «portare in alto». Perché l'essere di Dio, che non si può localizzare da nessuna parte, è tuttavia simbolicamente situato «in alto». C'è quindi già, in ogni atto di elevazione, un movimento di sacrificio in germe.

190. CASEL, *Le Mémorial du Seigneur*, p. 52.

20G. SIMONS, *Le Sacrifice parfait*, p. 46

L'azione dell'offertorio è la preparazione al sacrificio, gesto primordiale dell'anima religiosa. Nel rito certosino, l'essenziale dell'offertorio si limita al gesto di elevazione della patena sul calice, senza alcuna parola. C'è in questo una sorta di gratuità: Dio certamente è disceso verso di noi nell'Incarnazione, ma suscita innanzitutto il dono di noi stessi. La liturgia romana ha voluto fin da subito che gli assistenti contribuissero all'offerta, personalmente e pubblicamente. «Il Verbo si è rivestito della carne dell'uomo, ha ricevuto questa carne prima di offrirla per la redenzione dell'uomo, alla maniera del vescovo che riceve l'offerta del fedele per offrirla poi a Dio.»²¹

A questa gratuità, Dio risponde con il dono della comunione: il parallelo è segnato dalle due processioni e dal canto che accompagna l'offerta e la comunione nella Chiesa antich ²². Nel 305, il concilio di Elvira proibisce di accettare l'offerta di chi non deve ricevere la comunione (canone 28). Gli *Ordines Romani* descrivono questa processione rigorosamente gerarchizzata, a partire dallo stesso papa, passando per i grandi dignitari fino ai piccoli orfani cantori del Laterano che portano ciò che possono: una piccola boccetta d'ac ²³. I chierici non sono tenuti all'offerta: *Clerici non offerunt nisi in exsequiis mortuorum et in nova celebratione sacerdotis. Nam inhumanum videretur, si ii offerere tenerentur qui ex oblationibus vivunt* ^{aliorum} . ²⁴. Si vede qui che il clero viveva in parte di queste offerte, così come i monaci. Si distingue *tra donum* (in genere in natura, denaro o oro) e *sacrificium* (ciò che serve immediatamente alla consacrazione). «Rientrano nel concetto di oblazione tutti i prodotti dell'economia rurale, tutti gli oggetti di uso ecclesiastico o domestico, e per quanto possibile si tende a metterli in relazione tangibile con la processione dell'offertorio.» ²⁵ A volte si immagina il pittoresco delle processioni in cui venivano portate pentole e biancheria da letto per l'insediamento di un giovane sacerdote, agnelli, maialini da latte, ogni sorta di pollame. In molti luoghi in cui esiste un'usanza di questo genere, per simboleggiare l'offerta fatta a Dio, il donatore fa il giro dell'altare. Data l'abbondanza di queste offerte, si comprende che un sinodo di Braga del 572 abbia vietato al vescovo di consacrare una chiesa che un signore avrebbe fatto costruire per riservarsi la metà delle offerte che vi sarebbero state portate. Tutto ciò si ritrovava ancora fino a poco tempo fa nella processione delle offerte in occasione delle canonizzazioni, e una simile scorta solenne circondava il re di Francia mentre si recava all'offerta il giorno della sua incoronazione ²⁶. Le condizioni di ammissione all'offerta sono rigorose quanto quelle relative alla comunione.

21S. AGOSTINO: *Enarrationes in Psalmum* 129, 7.

22Cfr. S. AGOSTINO, *Retractationes* 2,11 (PL 32, col. 634) e S. AMBROSIO, *In Psalmum* 118, prol. 2 (PL 15, col. 1198).

23 *Ord. I* (PL 78, col. 943 ss.).

24 *Ord. VI* (PL 202, col. 59).

25J.A. JUNGMAN, *Missarum solemnna*, t. 2, p. 285.

26J.A. JUNGMAN, *Missarum solemnna*, vol. 2, p. 290.

Solo molto più tardi si allenterà il legame tra offerta e sacrificio: si potrà persino accettare un'offerta da parte di un non cattolico e persino di un pagano , n. 27.

Il parallelo è quindi evidente: l'offertorio è inseparabile dalla sua destinazione sacrificale finale ed è concepito come un presupposto per la comunione. Il sacrificio appare come un gioiello centrale incastonato tra questi due elementi.

«Ci si avvicina all'altare per presentare al celebrante il pane e il vino; il celebrante pronuncia su di essi l'Eucaristia; si ritorna all'altare per ricevere i doni consacrati. L'offertorio non è un atto preliminare o autonomo: offertorio, consacrazione, comunione sono momenti legati in un'unica azione continua. L'orizzonte dell'offertorio, dice da parte sua Dom Capelle, non è meno vasto di quello dell'intera messa. »²⁸

Negli usi di Cluny, raccolti dal monaco Udalrico nella seconda metà dell'XI secolo, è descritta la distribuzione delle «eulogie», cioè la parte del pane offerto per la messa che non era stata consacrata: l'hebdomadier in servizio presiede alla ripartizione delle porzioni che avviene nel refettorio. Il monaco bacia la mano del sacerdote che gli presenta questa sorta di comunione, che non può ricevere se non è a digiuno e se ha già comunicato lo stesso giorno. Va da sé che doveva ritenersi in stato di grazia. L'uso non è solo testimonianza di una certa disaffezione verso la comunione, ma sottolinea il carattere sacro, anche se minore, dell'azione dell'offeri^{nde29}.

Il canto dell'offertorio, che nel rito mozarabo porta il nome di *sacrificium*, prende generalmente i suoi testi dal salterio ed esprime piuttosto raramente l'idea di offerta – per esempio Epifania, Corpus Domini, Pentecoste, Dedicazione^{d e30} o Defunti – : non era necessario, poiché il gesto stesso della processione era più espressivo delle parole.

Per quanto riguarda la materia del sacrificio, si può precisare che l'offerta di fiori di farina di frumento assunse forme sempre più specifiche, sottolineandone la purezza e il carattere prezioso. Inizialmente designata con il termine *oblata*, ben presto si utilizzò il termine *hostia*, parola latina che in origine si addiceva solo a un animale ancora vivo che doveva essere macellato: un'interessante e nuova enfasi sull'idea di sacrificio³¹, del resto sottolineata nel canone romano (*hostiam puram, sanctam, immaculatam*).

Il simbolismo dell'acqua mescolata al vino è evidente: «Se qualcuno offre solo vino, il sangue di Cristo si trova senza di noi; se è solo acqua, è il popolo che si trova senza Cristo. »³² Lutero definì inopportuno questo uso: vi vedeva la pura opera di Dio corrotta

27Decisione romana a partire dal 1848, citata in J.A. JUNGMAN, *Missarum solemnia*, vol. 2, p. 297, n. 136.

28A.G. MARTIMORT, *L'Eglise en prière*, pp. 367-369.

29H. LECLERCQ, art. «Pane», col. 460.

30Citato da SAN TOMMASO, cfr. IIIa, q. 83, a.4, c. 31AMALAIRE,

De Ecclesiasticis Officiis, PL 105, col. 990 b. 32SAN CIPRIANO,

Epistola 63: ad Caecilium, CSEL, t. 3, p. 711.

per un'ingerenza umana^{ne33}. Le formule trinitarie che accompagnano queste azioni sono intrinseche al concetto di sacrificio perfetto^{t34}.

L'incensazione delle offerte sottolinea l'adorazione che spetta solo a Dio, in occasione di ciò che è stato appena portato. Simboleggia anche la preghiera e introduce quindi in modo visivo e olfattivo alla grande preghiera che seguirà:

«L'incensazione dell'altare è un'oblazione simbolica delle preghiere della Chiesa, un richiamo all'angelo dell'Apocalisse che offre sull'altare del cielo le preghiere dei santi in un incensiere d'oro. L'incensazione del vescovo, del clero e del popolo è il simbolo della loro partecipazione alla suddetta oblazione, nel senso che questa oblazione è una benedizione, un elogio, che viene loro distribuito quando vengono incensati».³⁵

Azione di grazie

Sulla scia del giudaismo, la liturgia cristiana riprende il termine *sacrificium laudis* (cfr. Col 3, 16)³⁶. Questa idea si ritrova anche nel canone romano, «con la formula *oblatio rationabilis*: il sacrificio offerto alla divinità »³⁷. Anche la proclamazione del mistero dell'amore di Dio rivelato nel sacrificio di Cristo è essa stessa un «sacrificio delle labbra» che culmina nel risplendere della prefazione della Messa; essa inizia con *Vere Dignum*, queste due lettere V e D hanno dato luogo nei manoscritti a intere pagine di magnifiche miniature che venivano chiamate *Majestas Domini*ⁿⁱ³⁸. In generale, la pagina seguente riprendeva in netto contrasto una miniatura della lettera T (dall'inizio del canone *Te igitur*) che poneva davanti agli occhi del celebrante il Cristo umiliato sulla Croce. «L'una e l'altra segnano le due note dominanti della preghiera eucaristica; la prima metteva più specificamente in evidenza la lode o l'azione di grazie; la seconda, il sacrificio.»³⁹ Bisogna ricordare quanto, nel Medioevo, la miniatura, proprio come il canto o le sculture delle cattedrali, non fosse un'aggiunta estetica più o meno facoltativa: essa è parte integrante di ciò che illustra. Così, cerimoniale, canto, ornamenti vari concorrono tutti alla perfezione di questa lode: anche qui tutto è sacrificio, nel senso di opera di valore offerta per amore. Ritroviamo questa idea nella formulazione di alcune segrete, ad esempio quella della messa *Os Justi* (comune dei confessori non pontifici I): *Laudis tibi Domine, hostias immolamus. San*

33Cfr. LUTHER, *Formula missae et communionis*, n. 16.

34Cfr. G. SIMONS, *Le Sacrifice parfait*, p. 17.

35P. BATIFFOL, *Lezioni sulla Messa*, p. 156. Cfr. IIIa, q.83, a.5, ad 2.

36Vedi anche la *Lettera di Plinio a Traiano*: vi si parla di un «inno cantato a Chrestos come a un Dio».

37J. RATZINGER, *La celebrazione della fede*, p. 37.

38Cfr. G. SIMONS, *Il sacrificio perfetto*, p. 177.

39G. SIMONS, *Il sacrificio perfetto*, p. 177.

Tommaso offre nell'articolo 4 della questione 83 una notevole sintesi dell'intera Messa sotto l'aspetto della lode. Sarebbe opportuno leggerlo per intero come complemento a questo paragrafo.

L'Occidente manterrà volentieri il termine Eucaristia per designare la parte centrale della Messa; l'Oriente usa la parola «anafora», che mette in primo piano l'idea di oblazione. Al centro del canone, il *Gratias agens* del racconto dell'istituzione sottolinea questa idea. Ma questa lode attraversa l'intera Messa, attraverso il canto e i salmi da cui è tratta, ^{sop out}⁴⁰. L'invito alla lode si compie, per il celebrante, alzando le mani (cfr. 1 Tm 2, 18), simbolo dell'elevazione dei cuori. Il testo delle prefazioni passa in rassegna aspetti particolari dell'opera di salvezza, in relazione al mistero celebrato. Il Messale tridentino è molto sobrio a questo riguardo: le prefazioni degli antichi sacramentari potevano essere molto più sviluppate. «Da qui, nel culto, una tendenza alla semplicità e alla solennità, che dà origine a tutta una serie di combinazioni, spostamenti, collegamenti. Sebbene si differenzino, queste prefazioni ridotte si ricongiungono tutte ugualmente alla lode angelica e, attraverso di essa, giungono al *Sanctus*.»⁴¹

Successivamente, tutto si concentra molto rapidamente, a parte i dittici e altre preghiere interpolate, sul Cristo immolato, l'atto centrale della messa. «Il canone è un santuario in cui ora penetra solo il sacerdote. Alla santità di questo dominio intimo, che rimane proibito al popolo, corrisponde il silenzio sacro che vi regna.»⁴²

L'imposizione delle mani dimostra che il sacerdote celebrante è un tutt'uno con l'ostia sant^e⁴³. Il canone si conclude con la grande dossologia, espressa in due parti: *Per quem haec omnia* e *Per ipsum*. La prima comprende tutto ciò che è stato offerto e potrebbe costituire la conclusione uniforme di benedizioni più o meno variabili che sottolineano la bontà della crea^e⁴⁴. La seconda torna al ruolo fondamentale di ogni preghiera, che è quello di inclinare la creatura davanti al suo Creatore, un po' come il *Gloria Patri* alla fine dei salmi. Ogni richiesta, per essere esaudita, deve essere introdotta e conclusa dalla lode. «I segni della croce che accompagnano le parole non sono l'esercizio del potere di benedire, ma illustrano bene il richiamo alla benedizione divina.»⁴⁵ La simbologia medievale fornirà ricche spiegazioni sul simbolismo del numero dei segni della croce: la Trinità, i quattro punti cardinali, le cinque piaghe di Cristo.⁴⁶

Istituzione

40Cfr. IIIa, q.83, a.4, c.: «I salmi abbracciano, in modo di lode, tutto il contenuto della Sacra Scrittura.»

41G. SIMONS, *Le Sacrifice parfait*, p. 154 ss.

42J.A. JUNGMAN, *Missarum solemnia*, t. 3, p. 8 e segg.

43I commentatori tracciano spesso un parallelo con il capro espiatorio del Levitico (16, 20-23). Cfr. G. SIMONS, *Le Sacrifice parfait*, p. 160.

44Cfr. l'amplificazione mozaraba del *Missale mixtum*: *Quia tu haec omnia nobis in dignis servis tuis valde bona creas, sanctificas, ecc.* (PL 85, col. 554 a).

45J.A. JUNGMAN, *Missarum solemnia*, t. 3, p. 192 ss. Cfr. IIIa, q.83, a.5, ad 3.

46Cfr. J.A. JUNGMAN, *Missarum solemnia*, vol. 3, p. 192 ss.

Il centro dell'azione eucaristica, in quasi tutte le liturgie, è costituito dal racconto dell'Ultima Cena; ma è piuttosto sorprendente che i testi non riproducano mai semplicemente quelli della Scrittura. Potrebbero quindi essere più antichi della redazione del Vangelo. Questi testi si evolvono in tre direzioni: le due parti riguardanti il pane e il vino assumono una forma sempre più simmetrica, cosa che è presente fin dall'origine^{s. 47}; più tardi, si cerca di avvicinarsi maggiormente all'espressione scritturale; e infine, si avrà la preoccupazione di una formulazione più ornata per tradurre meglio il rispetto in presenza del mistero. Il testo romano amplifica in modo particolare la formula di consacrazione del calice. Queste «infedeltà» alla Scrittura fanno già comprendere, a livello testuale, che la Messa non è una mima, ma una celebrazione, una re-presentazione. «Il racconto è pronunciato sul pane e sul calice e, in virtù del precetto del Signore, è ordinato di per sé alla ripetizione prescritta. Anzi, il rito essenziale di questa ripetizione è proprio questo racconto. “ ”»⁴⁸ La Parola creatrice raggiunge qui il massimo della sua efficacia; diventa azione. Ecco perché il sacerdote riproduce i gesti del Signore in un'imitazione drammatica, che non segue esattamente l'ordine logico del testo: il *Gratias agens*, sottolineato da un'inclinazione, in fondo si è già svolto per l'essenziale; il *Fregit* passerà all'atto solo prima della comunione; il *Benedixit* riceve un'interpretazione cristiana e recente, un segno della croce. Ma un tale linguaggio fa ben sentire che Cristo stesso entra in azione, n.⁴⁹ È evidente che le due consacrazioni separate, che seguono il doppio offertorio, segnano simbolicamente la morte: il corpo è separato dal sangue. Tuttavia, non è l'ostia spezzata che viene mostrata al popolo, come richiederebbe il testo, ma un'ostia intera, poiché è il Cristo glorioso che sarà dato in comunione. La santa lancia dei riti orientali spinge ancora più in là l'allegoria.

È solo dopo l'anno mille che compaiono i gesti di venerazione che fanno prendere coscienza dell'evento e ne traggono conseguenze rituali: elevazione, dita giunte, braccia distese a croce, candela di consacrazione, rintocchi di campane, inginocchiamento degli assistenti. Dall'idea del sacrificio di Cristo in quanto tale, si scivola lentamente verso l'insistenza sulla presenza reale. Lo stesso sacerdote prende parte a questi segni d'onore con genuflessioni, talvolta baci all'altare e all'ostia. I ministri sacri si inginocchiano di buon'ora e sollevano il bordo della casula, focalizzando l'attenzione su Cristo che si offre al Padre. «Se con l'elevazione e l'ostensione delle Sante Specie, il grande flusso di preghiera e di offerta che saliva dritto verso Dio solo si è trovato interrotto, questa interruzione ha almeno assunto un senso molto pieno grazie ai suoi inni – *O Salutaris, Ave Verum, O Sacrum Convivium* – che danno al culto delle Sante Specie l'espressione

47Da Ippolito e Serapione, e anche nelle anafore di san Marco e di san Basilio. Cfr. J.A. JUNGMAN, *Missarum solemnina*, vol. 3, p. 112.

48J.A. JUNGMAN, *Missarum solemnina*, vol. 3, p. 118. Le parole aggiunte al racconto biblico servono «a preparare il popolo che vi partecipa», IIIa, q.83, a.4, ad 1.

49Cfr. S. AMBROSIO, *De Mysteriis* 9,52 (SC 25 (1950) p.125).

e la ricchezza appropriate»⁵⁰ Ritroviamo quindi qui istintivamente il *Sacrificium laudis* di cui si è parlato in precedenza.

L'elevazione solenne si rivolge specialmente agli assistenti: è un atto di fede nel mistero. Si potrebbe vedere in essa un altro significato: «Perché non elevarla (la santa Vittima) con l'intenzione di lasciarla offrire se stessa, posta lì di fronte al suo Padre, come supremo omaggio di adorazione per saldare il nostro debito?»⁵¹ Il gesto è chiaramente sacrificale, come sottolinea in generale il commento allegorico di san Tommaso, q.83, a.5, ad 3.

Frazione e comunione

Esistono sacrifici senza la necessaria partecipazione degli assistenti, se non per intenzione. Ma in generale, il risultato normale è la partecipazione mediante manducazione: i doni sono per i comunicandi. Quando Cristo, nell'Ultima Cena, spezza il pane (*fregit*), riprende il gesto del capofamiglia menzionato, del resto, nel Vangelo della moltiplicazione dei pani. Allo stesso modo il rito della *mixtio* ha origini molto umili e domestiche: il pane azzimo degli ebrei era duro, per cui lo si inzuppava (*cfr.* il boccone dato a Giuda, Gv 13, 26). Le ostie portate all'offertorio erano spesso di grandi dimensioni – ciò variava a seconda delle epoche e dei riti – e vi si attribuiva un simbolismo appropriato attraverso il quale si manifesta la *communio sanctorum* realizzata dalla *sacra communio* sacramentale – *cfr.* 1 Cor 10, 16-17 e *Didachè* 9,⁴⁵². Sant'Agostino, ad esempio, intreccia frequentemente i temi del «corpo eucaristico» e del «corpo ecclesiale»: «Se dunque voi siete il Corpo di Cristo e le sue membra, è il vostro stesso simbolo che giace sulla mensa del Signore; è il vostro stesso simbolo che ricevete. Siate ciò che vedete e ricevete ciò che siete.»⁵³. Attraverso il sacrificio di Cristo, gli uomini riuniti nella Chiesa possono diventare essi stessi sacrifici eucaristici: «Cristo è egli stesso colui che offre e il dono offerto. Egli ha voluto che il sacramento di questa realtà fosse il sacrificio quotidiano della Chiesa che, essendo il corpo di questo Capo, impara ad offrire se stessa attraverso di lui.»⁵⁴ Nel Vangelo, il racconto dell'Ultima Cena mette in primo piano il suo carattere di pasto: la comunione era lì indispensabile. Ma «nella Chiesa nascente, l'offerta del sacrificio non è ovviamente un banale preambolo al pasto sacro; ma è un primo passo, immediatamente seguito dal secondo, cioè il pasto stesso; o meglio, i due atti formano un'unità tale che partecipare all'uno senza partecipare all'altro sembra a prima vista impensabile.»⁵⁵ C'è quindi una sorta di «spostamento teologico» dal pasto al sacrificio.

50J.A. JUNGMAN, *Missarum solemnia*, vol. 3, p. 134.

51G. SIMONS, *Le Sacrifice parfait*, p. 92.

52*Didachè* 9,4: questo testo vede nel pane stesso un simbolo di unità attraverso i chicchi di grano di cui è composto.

53 *Sermone* 272 (PL 38).

54*De Civitate Dei* 10,20.

55J.A. JUNGMAN, *Missarum solemnia*, vol. 3, p. 198.

Il *Padre Nostro* è la preghiera di comunione per eccellenza, la cui prima parte è come un compendio della preghiera eucaristica: «*Sanctificetur*» riprende la triplice acclamazione del «*Sanctus*»; «*Adveniat Regnum tuum*» riassume in qualche modo il «*Quam oblationem*» e il «*Supplices*»; «*Fiat voluntas tua*» esprime l'obbedienza e il dono di sé da cui scaturisce ogni vero sacrificio. Le catechesi mistagogiche d'Oriente e d'Occidente spiegano con insistenza il *Panem nostrum* in senso sacramentale⁵⁶. Un'altra richiesta sottolineata dai Padri è quella che implora il perdono dei peccati: per sant'Agostino è come lavarsi il volto prima di avvicinarsi all'altare⁵⁷. Questa richiesta riceve per lui un potere quasi assoluto. Ci si batteva il petto pronunciando *Dimitte nobis*.

Il *Pater* figura in quasi tutte le liturgie come principale preghiera preparatoria alla comunione, anche al di fuori della messa, ad esempio nella messa dei presantificati, che non è altro che una comunione solennizzata, e per la comunione agli ammalati. Si pronunciava solo con una sorta di sacro timore attestato dall'*Audemus* dell'introduzione; veniva trasmesso ai catecumeni solo alla fine della loro preparazione al battesimo.

Il rito della frazione è sempre legato a quello dell'immissione. Nella frazione dell'ostia, si è visto, è vero, piuttosto tardi il simbolo della morte di Cristo: ritroviamo qui la traduzione cerimoniale delle parole dell'istituzione. Tuttavia, quando il sacerdote riprenderà la Santa Ostia prima di comunicarsi, unirà le due metà in modo da ricostituirla, indicando così che si comunica con Cristo glorioso, come abbiamo già segnalato. Troviamo tre ragioni per la frazione e la distribuzione delle porzioni: provvedere alla comunione dei fedeli, riservarne una parte per assicurare la Presenza reale sull'altare e manifestare l'unità del sacrificio eucaristico nel tempo e nello spazio (uso del *fermentum* che attesta l'unità del Corpo di Cristo da una messa all'altra e delle messe tra loro quando il papa invia una parte dell'ostia consacrata agli altri luoghi di culto della città di Roma). In Amalario, questi tre frammenti hanno un'interpretazione simbolica:

«Il frammento mescolato al Preziosissimo Sangue rappresenta il corpo risorto del Signore; la parte del celebrante, il suo Corpo vivente in questo mondo, la Chiesa terrena; quella dei malati, il suo Corpo giacente nei sepolcri. Questa teoria del *Corpus Christi* triforme ritorna incessantemente nei secoli successivi. Essa si modifica del resto: si riferiscono i tre frammenti ai tre stati della Chiesa militante, trionfante e sofferente.»⁵⁸

Ma l'essenziale di ciò che resta dei complessi riti degli antichi *Ordines Romani* è espresso nella formula di accompagnamento: *Commixtio et consecratio corporis et sanguinis*, che possono

⁵⁶Cfr. SAN AMBROSIO, *De Sacramentis* V, 4,24; SAN CIRILLO DI GERUSALEMME, *Catechesi mistagogiche* V, 11-18.

⁵⁷*Sermone* 17,5 (PL 38, col. 127).

⁵⁸Cfr. H. DE LUBAC, *Corpus mysticum*, p. 295 ss.; stessa idea in san Tommaso, III a, q.83, a.5, ad7.

si traduce: la mescolanza del corpo e del sangue è la «santificazione» che viene così procurata. La commistione è qui caratterizzata senza ambiguità come il rito che unifica, santifica e compie: si tratta di mostrare nelle due specie l'unica presenza sacramentale di Cristo. Il risultato del sacrificio è quindi la santificazione e l'unità del Corpo ecclesiale: articolazione teologica essenziale.

La frazione è accompagnata dal canto che nei libri antichi si chiama *Confractorium*: è l'*Agnus Dei*, la cui introduzione a Roma è generalmente attribuita a papa Sergio I, di origine siriana. Il suo simbolismo è di una straordinaria ricchezza che ci viene dalla Sacra Scrittura (Es 12, 1 Cor 5, ecc.): immagini del sacrificio, della passione, del banchetto, della risurrezione, legame con la figura del buon pastore. È sotto questa figura che il precursore indica il Messia (Gv 1,29 ss.). L'Apocalisse ci mostra l'Agnello vittorioso e le sue nozze (Ap 5-6).

Da tempo, in Oriente le specie eucaristiche venivano indicate con il nome *di Agnello*, la vittima più comune nei sacrifici dell'antichità. Nei Padri latini, a questo concetto corrisponde il termine più generico *di hostia*. La liturgia del Giovedì Santo conserva ancora la forma primitiva di questa triplice invocazione, che termina identicamente con *Miserere nobis*. È stata la vicinanza al rito della pace a far cambiare la terza in *Dona nobis pacem*. Si è arrivati persino a considerarla nella sua interezza come una preghiera per la pace, esteriore e interiore nelle anime. Già dall'^{XI} secolo si conosce il finale della messa dei defunti, *Dona eis requiem*. Nel rito certosino, il secondo e il terzo *Agnus Dei* vengono posticipati dopo la comunione: assumono così il carattere di un canto di comunione. Proprio come il *Kyrie*, nel Medioevo conobbe sviluppi molto elaborati . s. 59.

Il bacio della pace, nella Messa romana e in Africa, è collocato proprio prima della comunione, mentre a Milano e nella mentalità cristiana antica, il suo posto era piuttosto alla fine della Messa dei catecumeni come sigillo finale posto alla preghiera (cfr. Mt 5,23 ss.). Molti riti mantengono a lungo il legame tra il bacio della pace e la comunione, anche nella messa privata ⁶⁰. A volte ne diventa un surrogato, come le eulogie ⁶¹, ed è allora considerato come una sorta di dono. La fonte è il santo sacrificio stesso, con il bacio dell'altare, del bordo del calice, del corporale, del messale o della patena. Esso manifesta la carità nella Chiesa, in relazione alla richiesta del *Pater* che parla del perdono delle offese, e si trasmette in modo rigorosamente gerarchico.

Le tre scuse pronunciate dal sacerdote prima della comunione segnano l'atteggiamento dominante del Medioevo nei confronti del sacramento: meno preoccupato di preparare con cura l'anima che di ottenere da Dio un effetto pieno *dell'opus operatum*. Un'intera teologia è contenuta, ad esempio, nella preghiera *Domine Jesu Christe* che riunisce i grandi pensieri dell'anamnesi cristiana: il

⁵⁹Cfr. J.A. JUNGMAN: *Missarum solemnia*, vol. 3, p. 269, n. 50.

⁶⁰Ad esempio, *Rituale cisterciense*, Parigi, 1689, p. 93.

⁶¹J. Beletth cita tre riti introdotti per sostituire la comunione quotidiana: nei giorni feriali il bacio della pace, la domenica il pane benedetto, in Quaresima *l'oratio super populum*. Cfr. *Explicatio*, cap. 48 (PL 202, col. 55 d).

disegno misericordioso del Padre, la morte obbediente del Figlio, la santificazione dello Spirito Santo, per chiedere la liberazione dal peccato, la perseveranza finale e l'unione trasformante. Ciò è inoltre sviluppato in molte postcomunioni. La preghiera *Domine qui dixisti* sottolinea l'effetto del sacramento di cui parlava sant'Agostino: *Pacificare et coadunare*, che riguarda l'unità della Chiesa. La seconda preghiera sottolinea l'evento della Croce e il sacrificio: *Mortem et resurrectionem*. La terza parla della manducazione: *Perceptio corporis*. Le due formule che accompagnano la comunione del sacerdote intrecciano le stesse idee: *Panem coelestem accipiam* (si tratta del pasto) e *nomen Domini invocabo* (ritroviamo il *sacrificium laudis*). Allo stesso modo, l'altra formula per il calice: *Quid retribuam Domino calicem salutaris accipiam* (pasto) e *nomem Domini* (*sacrificium laudis*). In modo molto chiaro, vediamo quindi qui che il *sacrificium laudis* è il concetto chiave che fa passare dal *sacrificium* al *pasto*.

Il rituale della comunione del sacerdote è di una semplicità sconcertante: la genuflessione preliminare risale solo alla fine del Medioevo, così come i segni della croce che accompagnano la *sumptio corporis et sanguinis*. Il salmo 115, 3 è una lode discreta applicata all'atto stesso della comunione, così come il salmo 17, 4. La confessione del centurione trova posto solo tardivamente, così come l'uso di battersi il petto. Il vocativo *Domine* si rivolge piuttosto all'Agnello, al quale è dovuta l'adorazione di tutte le creature (*cfr.* la fine delle litanie: *Agnus Dei perché nobis Domine*). «Cambiamo il senso della richiesta; sulle nostre labbra, essa non ha più per oggetto la parola che sostituirebbe la sua venuta, ma quella che ci vi prepara.»⁶²

A partire dal ^{XII} secolo circa, i fedeli iniziarono a confessarsi pubblicamente, ovvero a recitare insieme il *Confiteor*, talvolta anche in lingua volgare. Il luogo in cui i fedeli ricevevano la comunione variò nel corso dei secoli. Negli *Ordines Romani*, i fedeli rimangono al loro posto e la comunione viene portata loro dal clero, il che significa quindi che tutti i presenti ricevono la comunione, altrimenti si ritirano. Nel ^{VI} secolo a Roma il diacono dà il seguente avvertimento: *Si quis non communicat, det locum*.⁶³ In Oriente e soprattutto in Gallia, si aprono le porte del santuario e i fedeli salgono i gradini dell'altare. Più tardi, la comunione verrà data al coro, affiancato poco a poco da una balaustra fissa di legno o di pietra ricoperta da una tovaglia, abbastanza bassa da potersi inginocchiare – a partire dall'^{XI} secolo circa. Quando si parla di tavola del Signore, si intende più l'altare che la tavola della comunione. I gesti di venerazione, prima della ricezione del sacramento, variano ma sono costanti fin dalle origini della Chiesa: genuflessione, piedi nudi, bacio del suolo o del piede del sacerdote, velo bianco per le monache o abito particolare. Una più viva consapevolezza della santità del sacramento e delle precauzioni da prendere per la sua distribuzione farà evolvere la pratica verso la comunione sulla lingua, che libera i comunicandi e il celebrante da inutili preoccupazioni. Il rito latino, a partire dal ^{XII}

62J.A. JUNGMAN, *Missarum solemnna*, vol. 3, p. 288.

63J.A. JUNGMAN, *Missarum solemnna*, vol. 3, p. 270.

secolo, conosce solo la comunione sotto una sola specie. Ciò dimostra chiaramente l'esplicitazione del dogma: non si tratta di un rito figurativo che, diviso in due, perderebbe ogni significato; si tratta di ricevere il Cristo glorioso, il che manifesta che il suo Corpo e il suo Sangue non sono più separati .^{s64}. All'obiezione secondo cui il simbolismo della morte sanguinosa non viene rispettato quando si comunica sotto una sola specie, san Tommaso risponde che, essendo il cibo e la bevanda ordinati a un unico ristoro, il sacramento dell'Eucaristia è materialmente multiplo (pane e vino), ma formalmente e in definitiva uno (ristoro spirituale)^{s65}. Del resto, fin dalle origini della Chiesa, la comunione ai malati veniva amministrata sotto una sola specie.

Dopo la comunione, il sacerdote compie due riti finali: prendersi cura di ciò che resta della comunione e purificare tutto ciò che è servito alla sua distribuzione. Da sempre era indispensabile conservare il Santissimo Sacramento, perché, in molti casi, era impossibile prevedere il numero dei comunicandi e anche per la comunione agli ammalati. Il Messale tridentino, nel dare al sacerdote l'ingiunzione *Se purificat* ^{s66}, indica di fatto *l'ablutio oris*, che ne è la forma più antica. Il rituale dell'ordinazione sacerdotale l'ha persino conservata per altri oltre al celebrante, cosa che esisteva nel Medioevo nei monasteri ^{s67}. Nel Medioevo, le abluzioni venivano sempre effettuate con il vino, considerato antisettico, ma anche nella logica stessa dei riti eucaristici. Quest'abluzione veniva di solito gettata nella piscina. Tutto si conclude con un invito al ringraziamento, ultima tappa del *sacrificium laudis*.

Conclusioni

Sacrificio e pasto: talvolta si è voluto vedere in essi un'antinomia irriducibile. Il movimento pendolare della storia della teologia si manifesta qui come altrove. Se è infatti evidente che il contesto del pasto pasquale, in cui è stata incastonata l'Ultima Cena, è stato per i primi cristiani la comprensione più esteriore del mistero, l'involucro formale di una realtà più interiore, è non meno evidente che la coscienza del primato del sacrificio affonda radici potenti nella Tradizione. A partire dalla Riforma, la negazione di questa nozione di sacrificio ha avuto come effetto lo sviluppo di trattati quasi separati dal *sacrificium* ^{miss ae68}. Come spesso nel cristianesimo, l'opposizione è solo apparente e si risolve in una complementarità più alta. Se il sacrificio è la rinuncia a qualcosa di sé per manifestare l'eccellenza di un bene superiore,

⁶⁴Cfr. C. JOURNET, *La Messa*, p. 274 ss.

⁶⁵IIa, q. 73, a. 2.

⁶⁶*Ritus servandus* 10,5.

⁶⁷*Liber usum* de Citeaux, cap. 58 (*PL* 166, col. 1432).

⁶⁸Nel suo trattato *De Captivitate babylonica Ecclesiae*, scritto nel 1520, Lutero indica il sacrificio della Messa come uno dei suoi orrori babilonesi. I teologi cattolici risponderanno quindi, più o meno consapevolmente, a questi attacchi.

E se Cristo stesso, nel dono supremo della Croce, è al tempo stesso altare, sacerdote e ostia, manifestando la più totale spoliatura di sé per l'Amore più perfetto, ciò che resta del pasto, ugualmente e debitamente simboleggiato e spiritualizzato, evoca un altro dono, quello della carità condivisa. Perché nella fede, tra due sconosciuti che si trovano fianco a fianco al tavolo santo e ricevono il Cristo glorioso nelle disposizioni che gli rendono gloria, c'è un'intimità e una vicinanza più grandi e più perfette di quelle che derivano dai legami di sangue o dal matrimonio.

Era quindi necessario che si manifestassero, da un lato, la trascendenza assoluta che è fonte di unità e, dall'altro, la comunione dei santi che ne deriva e ne è il frutto. Il linguaggio e i riti passano incessantemente dall'uno all'altro, uniti in una lode perfetta attraverso le parole e una vita gradita a Dio. Gli innumerevoli segni di rispetto, l'impronta trinitaria di tante formule e gesti, i materiali preziosi impiegati si trovano così come completati dai movimenti comuni, rigorosamente gerarchizzati, dalla perfezione del canto che è opera comune, non solo delle voci ma anche dei cuori, dal posto e dal ruolo di ciascuno, dal pontefice fino all'ultimo dei fedeli. L'ordinamento di un pasto, anche profano, comporta sempre una certa dimensione simbolica propria dell'essere umano; quando si tratta di un pasto religioso, questa dimensione non può che essere rafforzata, e quando si tratta della Cena del Signore, è normale che si superino i dati umani più elevati per sfociare nel divino.

«Per la pratica della comunione al corpo del Signore, è necessario avvalersi di parole esatte. Non fondiamo la nostra devozione su parole che ingannano e che, per questo motivo, non vengono mai approfondite. La pietà non può essere al tempo stesso imprecisa e forte. Nostro Signore ha designato la santa comunione come un “cibo”; questa parola, divinamente scelta, evita ogni riferimento alle nostre sensazioni. Al contrario, come potrebbero parole che non reggono alla riflessione istruirmi e coinvolgermi? «Pasto, banchetto eucaristico». Ahimè! Tutto è perduto, sia il rigore della Rivelazione, sia il senso del Santissimo Sacramento.

«Un “banchetto”? Ahimè, cosa mi mettete in testa! “Il servizio sarà lungo; saremo obbligati a prendere da tutti i piatti; ci saranno discorsi; non si sa a che ora usciremo. Per fortuna non succede spesso!” È proprio così? Un banchetto è una cosa di quaggiù, e per quaggiù.

«Diciamo anche: Fa' che noi possediamo, Signore Gesù, il godimento eterno della divinità; poiché ne abbiamo qui sulla terra un assaggio “quando riceviamo il tuo Corpo e il tuo Sangue”» (Messa del Santissimo Sacramento, dopo la comunione).

«Il godimento eterno della divinità», è esatto; ma non: «qui sulla terra l'assaggio». Nostro Signore non ha mai detto questo, la comunione è una promessa di vita eterna, non un assaggio. Per il fedele che vuole essere attento, quale differenza tra la parola esatta

e quella che non lo è! La prima di queste parole sostiene il fedele nella sua fede; la seconda non lo delude forse? Tali osservazioni sono quindi più positive di quanto sembri. Perché la pratica della Santa Comunione è un'impresa di lungo respiro, forse fragile, in ogni caso eccezionalmente seria.

«Una comunione non è un pasto, poiché il fedele riceve solo un boccone. Tuttavia, si può salvare il termine “pasto” dicendo che evoca l'insieme delle comunioni ricevute nel corso di un'intera esistenza. In questo senso, si sottolinea l'importanza della continuità, il che è esatto. Infatti è la frequenza abituale della Santa Comunione che risponde all'intenzione del Signore. È l'assiduità che conta.»⁶⁹

Non ci si può unire interiormente al sacrificio di Cristo se non per assimilazione. E ciò avviene, nel modo più completo, attraverso l'elemento esteriore della manducazione: siamo qui nella logica dell'Incarnazione, con tutte le sue conseguenze, la trasparenza del divino nell'umano, l'epifania di Dio attraverso gli elementi creati. Poiché Dio è Spirito e l'uomo è incarnato, il sacrificio più spirituale si esprime in segni naturali e sensibili, come quelli del pasto. Solo Cristo, uomo e Dio, riunisce perfettamente le due realtà.

«Il banchetto cultuale è un sacrificio al quale Dio risponde trasformando la nostra offerta in dono. La consacrazione del pane e del vino, che diventano carne e sangue di Cristo, conferisce alla rappresentazione del sacrificio storico di Gesù un senso misteriosamente reale. Quando Cristo si rende presente sotto le specie sensibili, discende dalla gloria celeste sulla terra dove ha vissuto. L'agnello pasquale trasfigurato della croce viene sull'altare; la sua presenza trasforma il cenacolo in calvario. Il simbolo ne è la croce eretta sul tavolo dell'altare.»⁷⁰

⁶⁹PADRE JÉRÔME, *Car toujours dure longtemps*, Parigi, 1986, pp. 135-136.

⁷⁰T. SCHNITZLER, *Les Paroles de la Messe*, pp. 14-15.