

La liturgia romana, la fede e l'ecumenismo

*Ansgar Santogrossi*¹

Introduzione

Nel 1984 è stato pubblicato un documento ecumenico luterano-cattolico intitolato «Facing unity», firmato da un teologo luterano americano e dal vescovo cattolico di Copenaghen, in Danimarca. Diversi membri del Pontificio Consiglio per l'Unità dei Cristiani hanno firmato in qualità di osservatori.² Basandosi su accordi precedenti, «Facing unity» propone la piena comunione tra la Chiesa cattolica e le Chiese luterane, sulla base di un consenso dottrinale e sacramentale differenziato. Si legge nel documento che esistono differenze tra cattolici romani e luterani riguardo all'autorità, alla grazia e alla giustificazione, all'Eucaristia e agli altri sacramenti, ma che tali differenze non sono più tali da dividere le Chiese. Di conseguenza, ben poco impedisce un riconoscimento reciproco dei ministeri, ovvero un riconoscimento reciproco da parte dell'episcopato cattolico e del ministero luterano. La piena comunione tra l'episcopato cattolico e il ministero/episcopato luterano verrebbe sancita attraverso un programma di ordinazioni comuni: i sacerdoti cattolici e i ministri luterani sarebbero d'ora in poi ordinati mediante l'imposizione delle mani di almeno un vescovo di ciascuna Chiesa. I firmatari cattolici di «Facing unity» ritengono che se fin da ora i vescovi cattolici si unissero ai dignitari luterani per ordinare i ministri luterani, il problema del defectus ordinis del ministero luterano sarebbe risolto. Tuttavia, il documento precisa che i ministri luterani che sono già stati ordinati senza la partecipazione cattolica non verrebbero ordinati nuovamente.

Il documento descrive il modello di unità noto come «diversità riconciliata». La diversità riconciliata nella piena comunione tra luterani e cattolici romani si applicherebbe alla dottrina eucaristica e alla liturgia, in modo tale che l'autentica fede cristiana nella presenza eucaristica di Cristo sia considerata compatibile con due modi diversi di esprimerla, a seconda dell'identità confessionale dei cattolici e dei luterani. I cattolici romani continuerebbero a credere nella transustanziazione, mentre i luterani si considererebbero liberi di non credervi, affermando piuttosto la presenza del corpo di Cristo in, con

¹ Conferenza tenuta in occasione del settimo colloquio del CIEL, dall'8 al 10 novembre 2001, a Versailles.

² Questo documento è stato pubblicato dal Comitato ecumenico della Conferenza episcopale cattolica americana in *Deepening Communion*, a cura di William G. Rusch e Jeffrey Gros, United States Catholic Conference, Washington, 1998, pp. 15-72.

e nel pane; la differenza tra la transustanziazione e il rifiuto di affermarla è considerata una differenza di spiegazione teologica, non una differenza di fede.

Inoltre, dopo cinquant'anni di rinnovamento teologico nella Chiesa cattolica, rafforzato dal rinnovamento liturgico del Concilio Vaticano II, parallelamente a un rinnovamento eucaristico nella Chiesa luterana, le differenze cattolico-luterane che permangono riguardo al sacrificio eucaristico non sono più considerate da tale documento come motivo di divisione tra le Chiese.

Il 15 ottobre 2000, nella parrocchia di San Paolo a Salisburgo, in Austria, padre Peter Hausberger ha concelebrato una messa con un pastore metodista: le parole di consacrazione sono state pronunciate rispettivamente dal sacerdote sul pane e dal pastore sul vino. È un esempio di ciò a cui può portare la diversità riconciliata. In risposta all'evento, l'arcivescovo di Salisburgo, mons. Eder, ha dovuto sospendere quel sacerdote. Il 12 novembre 2000 ha fatto leggere una lettera pastorale in tutte le parrocchie della diocesi per spiegare che l'unità non poteva essere trovata al di fuori della verità e che il sacrificio eucaristico era al centro dell'unità della Chiesa.

Tuttavia, il nostro convegno qui dimostra che queste proposte per una piena comunione cattolico-luterana vanno di pari passo con un movimento crescente a favore della Messa romana precedente al Concilio Vaticano II.

Che nesso esiste tra l'antica Messa romana e l'ecumenismo? Se venissero adottate le proposte di «Facing unity» venissero adottate, i luterani dovrebbero accettare la piena legittimità cristiana di tutte le liturgie eucaristiche celebrate nella comunione cattolica e autorizzare i propri membri a ricevere occasionalmente la comunione durante le messe cattoliche. Al giorno d'oggi, alcuni ecumenisti luterani considerano accettabile la liturgia riformata della Chiesa cattolica. Ma questi luterani potrebbero considerare la Messa romana precedente a tale riforma come una liturgia con la quale potrebbero essere in piena comunione? Secondo il famoso liturgista luterano americano Frank Senn, la recente riforma, preparata da decenni di ricerca scientifica, è stata almeno in parte responsabile della convergenza in materia di dottrina eucaristica tra teologi cattolici e luterani.³

È evidente che la natura della Chiesa e del sacerdozio, il percorso ecumenico e la questione della Messa romana tradizionale sono collegati. Per affrontare il tema della fede, della liturgia e dell'ecumenismo, questa

³ Cfr. Frank Senn, *Christian Liturgy: Catholic and Evangelical*, Minneapolis, Fortress Press, 1997, p. 651.

studio si propone di: 1) esaminare le implicazioni ecumeniche della riforma liturgica nella prospettiva della Riforma luterana, e 2) dimostrare che alcuni aspetti del rinnovamento teologico-liturgico cattolico del XX secolo, così importanti per l'ecumenismo, non rappresentano necessariamente un progresso nella verità della fede, unica base per il ritorno all'unità della Chiesa degli eredi della Riforma.

I Riforma liturgica ed ecumenismo

A. La liturgia luterana e la Messa romana

Per comprendere il giudizio di un luterano contemporaneo sulla riforma liturgica, la sezione I A del nostro studio metterà a confronto il culto luterano con l'antico rito romano, concludendo con un'analisi del significato teologico delle somiglianze e delle differenze.

I A. 1.

Per studiare la liturgia luterana, commenteremo un opuscolo pubblicato da un pastore luterano della «Alta Chiesa» intorno al 1960, per poi esaminare la liturgia luterana americana del 1978, così come la descrivono i teologi luterani.

I cattolici rimarrebbero sorpresi dai simboli esteriori e dalle espressioni di devozione descritti da questo pastore luterano nell'opuscolo del 1960. Questo perché sanno solo che Martin Lutero negò la transustanziazione del pane e del vino; non sanno che Lutero credeva fermamente nella presenza di Cristo nel pane e nel vino durante la Cena del Signore, e che molti luterani hanno mantenuto nel corso dei secoli una fede molto concreta in questa presenza. Molti cattolici ignorano che numerosi luterani conservano diversi aspetti «cattolici» nella loro pratica liturgica.

Una tradizionale pietà cristiana latina caratterizza la parrocchia luterana descritta nell'opuscolo del 1960. Vi si spiega che la Riforma luterana non ha mai reciso il legame con la Santa Chiesa cattolica e ha respinto nella liturgia romana solo gli elementi che erano contrari alla Parola di Dio. Tutto ciò che era buono e non contrario alla Parola di Dio, come gli ornamenti, la musica e le cerimonie, poteva essere conservato. Attraverso la sua ricca liturgia, una parrocchia luterana offre i mezzi di grazia alla predicazione della Parola di Dio e all'amministrazione dei sacramenti. La chiesa dovrebbe essere aperta durante la settimana e la sua architettura e il suo arredo dovrebbero essere tali da essere consoni alla casa di Dio e da elevare i cuori e gli spiriti alla preghiera per la gloria di Dio e la santificazione degli uomini nel tempo e nell'eternità. Poiché i simboli esteriori non solo esprimono la fede, ma anche infondono fede e devozione.

Concretamente, ciò include i ceri d'altare, gli ornamenti, l'inchino o la genuflessione davanti all'altare e per la benedizione del pastore al termine del servizio .⁴

Ma tutta questa bellezza e questa riverenza in una liturgia e in una chiesa luterana esistono senza il tabernacolo e la presenza di Cristo in esso. E l'autore cita l'Apologia della Confessione di Augusta, articolo 24, in cui i riformatori che avevano soppresso l'offertorio e il canone della Messa espressero la loro soddisfazione per il rinnovamento liturgico, un rinnovamento che, lungi dall'abolire la Messa, come sostenevano i loro avversari romani, l'aveva in realtà mantenuta e difesa. Il reverendo Lang descrive la «celebrazione dell'Eucaristia» senza menzionare alcun sacerdote che offra il sacrificio, ma solo un «ministro»: «Nell'Antico Testamento, Dio stesso indicò gli ornamenti del sacerdote . . . Nel Nuovo Testamento . . . era naturale che i ministri dovessero indossare abiti distintivi, soprattutto quando dovevano celebrare l'ufficio principale, la Santa Eucaristia.»⁵

L'opuscolo dà l'impressione di una liturgia dignitosa, devota e improntata alla trascendenza. Per secoli nel luteranesimo l'altare era orientato verso l'abside, non verso i fedeli .⁶ Tuttavia, presso quell'«altare» non c'era alcun sacerdote che offrisse il sacrificio di Cristo al Padre.

Le nostre impressioni non sono molto diverse quando esaminiamo i commenti e i manuali basati sull'*American Lutheran Book of Worship* del ¹⁹⁷⁸ o influenzati dal rinnovamento liturgico luterano del XIX e XX secolo. La stessa liturgia luterana del 1978 riflette diversi decenni di rinnovamento liturgico, un movimento che non solo insiste sulla celebrazione settimanale della Santa Eucaristia dopo secoli di celebrazioni poco frequenti in molte chiese, ma reintroduce anche diversi elementi cattolici. Questi sviluppi vengono menzionati quando gli ecumenisti parlano della convergenza tra cattolici e luterani a partire dal Concilio Vaticano II: al **Novus Ordo Missae** ha fatto da contrappunto un rinnovamento luterano di pratiche che gli stessi riformatori avevano mantenuto per un certo periodo. Esaminiamo questa convergenza e vediamo in cosa consiste esattamente.

Nel commento luterano americano di Stauffer, vediamo un santuario luterano che potrebbe facilmente passare per un santuario cattolico contemporaneo: un altare quasi spoglio, rialzato e

⁴ Rev. Paul H. Lang, *Questions Often Asked by a Newcomer into a Lutheran Parish*, New York, 1958, pp. 3, 5-6, 11, 13.

Una Sancta Press, Roosevelt, L.I.,

⁵ *Ibid.*, p. 14.

⁶ Senn, p. 283.

⁷ Cfr., ad esempio, S. Anita Stauffer et al., *Lutherans at Worship*, Augsburg Publishing House, Minneapolis, 1978.

un ambone, collocato al centro e circondato su tre lati dall'assemblea. Leggiamo anche un passaggio che avrebbe potuto essere scritto oggi da quei cattolici che cercano di riformare il carattere eccessivamente didattico della nuova liturgia: «Il culto deve essere un'occasione per imparare... tuttavia, concepire una funzione o organizzare il culto principalmente come strumento di insegnamento è contrario all'essenza stessa del culto. Il culto deve essere rivolto a Dio, non al popolo. Il culto è fatto per lodare Dio». Tuttavia, questa liturgia luterana teocentrica non include l'offerta di un sacrificio propiziatorio da parte di un sacerdote, l'offerta di Cristo al Padre. Certamente è presente un sacerdozio cristiano, ma è il sacerdozio di tutti i battezzati inviati da Dio nel mondo: «È chiaro che le opere divine in Gesù e la loro influenza su di noi attraverso il loro Spirito ci hanno resi sacerdoti... Un sacerdote è l'intermediario, o mediatore, tra Dio e il suo popolo... Il corpo di Cristo, la Chiesa, è un intermediario nell'annuncio della salvezza al mondo attraverso Cristo. In questo caso, il movimento va da Dio verso il popolo». ⁸ La Chiesa di tutti i battezzati si rivolge a Dio per offrire il sacrificio: «Nel suo ruolo sacerdotale, la Chiesa si orienta anche nella direzione opposta, dal mondo verso Dio. Questo movimento porta l'antico nome di sacrificio (I Pietro 2). L'essenza del sacerdozio è il sacrificio, e l'essenza del sacrificio è l'offerta di qualcosa o di qualcuno a Dio». ⁹ Va notato che il termine «offerta» non è qui utilizzato in riferimento al pane e al vino o al corpo e al sangue di Cristo nelle mani di un sacerdote, ma solo alla sottomissione interiore del cuore dei battezzati a Dio, nella loro vita quotidiana nel mondo che, secondo Lutero, è il monastero del cristiano: «Se è vero che, legati alle forze del male, uomini e donne si sono impadroniti della terra e asserviscono gli altri per utilizzarla ai propri fini idolatri, allora è normale che il corpo di Cristo esprima la verità secondo cui queste persone asservite e l'intero mondo asservito appartengono al Signore . . . il corpo di Cristo . . . in quanto sacerdozio, annuncia e proclama, ma anche chiede e offre a Dio ». ¹⁰

Poiché il brano citato proviene da un contesto specificamente liturgico, possiamo concludere che, fedele a se stessa, la Riforma luterana continua a mantenere la sua deritualizzazione del sacrificio offerto dalla Chiesa, dal cristiano e dal sacerdote: quando qui si parla di sacrificio, non si tratta affatto di un sacrificio rituale di pane e vino, o del corpo e del sangue di Cristo, a Dio.

È vero che, per quella parte della loro liturgia che assomiglia alla presentazione delle offerte, alla preghiera eucaristica e alla comunione nel messale di Paolo VI, i commentatori luterani parlano

⁸ *Ibid.*, p. 12.

⁹ *Ibid.*

¹⁰ *Ibid.*, pp. 12-13.

di una «separazione, di una benedizione e di una ricezione del pane della vita e del calice della salvezza». ¹¹ La liturgia include un'offerta di doni da parte dei fedeli sotto forma di denaro o di aiuto per le necessità della

chiesa, o eventualmente di pane e vino portati all'altare. ¹² Tuttavia, indipendentemente da ciò

Come sostengono i commentatori, il testo ufficiale non «offre» mai il pane e il vino posti sull'altare, e a maggior ragione non offre mai Cristo al Padre. Volendo senza dubbio esprimere la loro affettuosa gratitudine a Dio per la propria giustificazione, fondata esclusivamente sulla fede di essere perdonati, i fedeli e i ministri che portano il pane e il vino, beni utili o denaro nel santuario, in realtà offrono «noi stessi, il nostro tempo e i nostri beni», ¹³ e non, in virtù di una transustanziazione imminente, la vittima immacolata e il calice della salvezza a Dio. Un altro commentatore descrive l'offerta come segue:

«Un altro elemento, recentemente introdotto in alcune delle nostre celebrazioni, è il ripristino della processione delle offerte. . . . anche il pane e il vino vengono portati all'altare . . . e presentati come simboli delle altre offerte che facciamo . . . ciò dimostra che Dio utilizza le nostre offerte come veicoli di grazia. Il nostro denaro sostiene e sviluppa il ministero della Chiesa. Il nostro pane e il nostro vino diventano per noi la comunione del corpo e del sangue del Signore. Questo è il significato delle offerte. »¹⁴

Non vi è traccia di espiazione nel testo ufficiale né nei commenti. Allo stesso modo, il ministro, chiamato «sacerdote» solo in alcune correnti del luteranesimo scandinavo, non fa mai riferimento a se stesso quando offre il sacrificio di Cristo a Dio; ma «offre il pane e il vino ai fedeli, dichiarandoli corpo di Cristo e nuova alleanza del suo sangue»; simboleggia «il Signore presente in mezzo al suo popolo». ¹⁵

L'assenza di un sacrificio propiziatorio da parte del sacerdote e della Chiesa è confermata dal modo in cui si parla dell'altare. Mentre il termine «altare» è normalmente e frequentemente utilizzato dai luterani, qui viene definito in relazione ai termini del pasto del Signore e non del sacrificio: «L'altare è la tavola del nostro Signore». ¹⁶ Insieme al pulpito da cui viene proclamata la Parola, l'altare è considerato un punto

¹¹ *Ibid.*, pp. 17, 12. La foto allegata, che mostra un ministro all'altare, è identica in ogni dettaglio — ornamenti, candele, libro, calice e patena, gesti — all'offerta del vino nel nuovo rito, tranne per il fatto che il ministro luterano eleva il calice alla maniera tridentina, mentre nel nuovo rito il calice viene appena sollevato sopra l'altare.

¹² Philip H. Pfatteicher e Carlos R. Messerli, *Manual on the Lutheran Book of Worship*, Augusta, Minneapolis, 1979, pp. 231-232.

¹³ Stauffer, p. 53.

¹⁴ Edgar S. Brown, Jr., *Living the Liturgy*, Muhlenberg Press, Filadelfia, 1961, p. 86.

¹⁵ Stauffer et al., pp. 46-47.

¹⁶ *Ibid.*, p. 28.

centrale dello spazio culturale. L'opuscolo prosegue: «Il Lutheran Book of Worship riserva l'uso dell'altare alla Santa Comunione; esso non viene utilizzato durante la funzione prima delle offerte, quando la tavola viene apparecchiata e preparata per il pasto eucaristico... La parola altare deriva dal latino *alta*, che significa "alto" e l'altezza dell'altare accentua la centralità della Santa Comunione nella vita della Chiesa. Gli altari distaccati dalla parete esprimono più perfettamente la concezione dell'Eucaristia come pasto per il quale la famiglia di Dio si riunisce alla tavola del Figlio suo». ¹⁷

Pertanto, quando esaminiamo la liturgia luterana americana del XX secolo e la sua convergenza ecumenica con parte della struttura delle liturgie storiche d'Oriente e d'Occidente, ¹⁸, scopriamo un limite rigoroso a tale convergenza: nonostante l'apertura da parte dei commentatori all'idea di offrire simbolicamente il pane e il vino a Dio nella liturgia, i testi ufficiali rifiutano ostinatamente qualsiasi espressione che evochi l'offerta di ciò che è stato posto sull'altare e consacrato dalla preghiera eucaristica. E i commentatori, pur incoraggiando i fedeli a offrire il pane e il vino, rifiutano addirittura esplicitamente l'idea che il sacerdote e la Chiesa offrano Cristo al Padre, ¹⁹

Ciò che i luterani hanno ottenuto attraverso il loro rinnovamento liturgico è un maggiore spazio dedicato alla comunione dopo generazioni di scarsa considerazione, una preghiera eucaristica di ringraziamento incentrata sulle parole dell'istituzione e un ripristino del significato dell'offerta del pane e del vino, ma non del corpo e del sangue di Cristo a Dio.

I A. 2

Qual è il significato teologico delle somiglianze e dei contrasti tra la liturgia luterana e quella romana tradizionale?

Per molti luterani, i punti in comune con la pietà cattolica tradizionale occidentale – bellezza, simbolismo e venerazione per la maestà divina – rafforzano la loro convinzione che le chiese luterane siano il ramo «evangelico e cattolico» dell'unica Chiesa universale. ²⁰ Essi

¹⁷ *Ibid.* L'altezza dell'altare indica l'importanza della comunione e non l'elevazione di una vittima verso Dio.

¹⁸ Cfr. Philip H. Pfatteicher, *Commentary on the Lutheran Book of Worship: Lutheran Liturgy in Its Ecumenical Context*, Augsburg Fortress, Minneapolis, 1990, pp. 151-206.

¹⁹ «Nella liturgia cattolica romana, il corpo e il sangue di Cristo vengono nuovamente offerti a Dio per i peccati dei vivi e per il riposo dei defunti. Questo è quanto sostiene Roma, ed è evidente se si esaminano le preghiere della messa romana oggi [nel 1961]. Lutero non conservò nulla di tutto ciò... Tornando all'intuizione originaria, riformò la Messa per renderla veramente evangelica. . Mentre gli altri riformatori concepirono nuove cerimonie rituali piuttosto lontane dalla struttura della Messa, Lutero si dimostrò conservatore. Conservò la Messa, eliminando gli aspetti non evangelici e incastonando nuovamente il dono di Dio come un gioiello nella sua montatura». Brown, p. 108.

²⁰ Alcuni luterani e cattolici americani hanno fondato un Centro di teologia cattolica ed evangelica, che pubblica una rivista trimestrale, **Pro Ecclesia**.

Sono lieti di ricordare che Martin Lutero era un sacerdote ordinato e che la prima generazione di ministri luterani fu ordinata da sacerdoti di spirito evangelico solo perché i vescovi avevano bandito le comunità che aderivano alla Riforma evangelica. Per

«cattolica» intendono una Chiesa radicata in una tradizione storica che risale agli apostoli e che mantiene la successione divinamente istituita di ministri aventi il potere di predicare, celebrare il culto e amministrare i sacramenti.

Ma i luterani continuano a tenere alle «differenze evangeliche» rispetto alla messa medievale riformata da Lutero. Con «evangelico», i luterani si riferiscono alla loro insistenza sulla giustificazione per fede nella Parola e sui sacramenti purificati da alcune aggiunte medievali e quindi restaurati secondo la loro forma originaria biblica e patristica. E infatti, la riforma luterana ha eliminato dalla messa medievale numerose «aggiunte», a cominciare dalla chiara offerta del pane e del vino, considerata da san Cesario di Arles come il sacrificio della Chiesa. Nella Messa medievale e tridentina, il sacerdote si alza e dichiara di offrire una vittima immacolata e il calice della salvezza eterna; le sue parole, in un certo senso, offrono Cristo al Padre come propiziazione, poiché la vittima immacolata e il calice sono offerti per i propri peccati e per i peccati di tutti, vivi e morti, per la salvezza del mondo intero. Dopo aver offerto il pane e il vino, si inchina e chiede che il sacrificio sia accettato in virtù dell'umiltà e della contrizione di coloro che lo offrono; invoca una benedizione santificante sul «sacrificio» che ha davanti sull'altare; implora la Santissima Trinità affinché sia accettata l'oblazione fatta in memoria della passione, della morte e della risurrezione di Cristo. Attraverso la *canon actionis*, il sacerdote chiede tre volte a Dio di benedire le offerte prima di chiedere che diventino il Corpo e il Sangue di Cristo, di cui compie quindi i gesti e di cui pronuncia le parole sul pane e sul calice, che ricevono poi la sua triplice adorazione e quella dei fedeli. Dopo aver adorato ciò che è presente sull'altare, dichiara ancora una volta di offrire a Dio una vittima immacolata. Ma in quel momento, il suo atto di adorazione mostra che il pane e il vino offerti dalla Chiesa sono diventati il Corpo e il Sangue di Cristo che egli ora offre. Da quel momento fino alla comunione, i ripetuti segni della croce e le genuflessioni concentrano l'attenzione del sacerdote e dei fedeli sulla presenza qui e ora di Cristo, la vittima divina. Al termine della Messa, il sacerdote prega ancora una volta affinché il sacrificio che ha offerto possa

rendere propizia la maestà divina.²¹ Il sacrificio e la presenza reale sono elementi della fede messi in risalto nella liturgia romana tradizionale e, fino ad oggi, la reinterpretazione o il rifiuto di questi elementi dottrinali si sono manifestati tra i luterani con la riduzione o la completa scomparsa dei riferimenti a tali elementi nella liturgia luterana.

B. L'ecumenismo luterano-cattolico in ambito eucaristico e liturgico

Il contrasto tra la liturgia luterana e l'antica Messa romana è illustrato in modo notevole dalle seguenti dichiarazioni rese nel 1967, nel corso di un dibattito ecumenico, dal teologo luterano Bertil Gartner, due anni prima della riforma dell'Ordo Missae: «Noi [luterani] non offriamo in alcun modo un sacrificio espiatorio nell'Eucaristia perché l'espiazione è avvenuta una volta per tutte... Considerare la Cena del Signore come la nostra offerta di Cristo è contrario al pensiero del Nuovo Testamento sull'Eucaristia».²²

Ma allora, cosa afferma di positivo questo luterano sull'Eucaristia nel dialogo ecumenico? Egli scrive: «La presenza di Cristo nell'Eucaristia significa, tra le altre cose, che il sacrificio di Cristo è efficacemente presente. Di conseguenza, l'Eucaristia è un sacrificio nel senso che Cristo è presente come crocifisso, glorificato e intercessore».²³

Secondo il luterano Kent Knutson, cattolici e luterani nel dibattito del 1967 hanno riconosciuto «che l'unico sacrificio che è stato, è ora presente nell'Eucaristia».²⁴ Pertanto, per gli ecumenisti luterani, il sacrificio di Cristo è reso presente, sebbene non vi sia alcuna offerta di tale sacrificio a Dio da parte del sacerdote e dei fedeli; luterani e cattolici affermano insieme che il sacrificio del Calvario è «reso presente» nell'Eucaristia.

Riguardo alla presenza di Cristo stesso nel sacramento, Knutson afferma che i luterani non hanno specificato il momento in cui ha inizio tale presenza «ma hanno insistito sulla sua presenza nell'intera azione». Riguardo al segno sacramentale che «comunica sempre ciò che

²¹ Citando Bossuet, Julien Green ha scritto che «la Messa, secondo lui, è “Gesù Cristo offerto in persona in un vero sacrificio” . . . un sacrificio in cui non smettiamo mai di offrire Gesù Cristo in persona e che tuttavia è sempre unico, perché offriamo sempre la stessa vittima, un sacrificio unico nel suo genere, in cui colui che offriamo è allo stesso tempo colui che ci dona tutto, essendo egli stesso il dono infinito che ci rende felici. “Ce qu'il faut d'amour à l'homme”, Plon, Parigi, 1978, p. 141.

²² Bertil E. Gartner, «The Eucharist as Sacrifice in the New Testament», in *Lutherans and Catholics in Dialogue I-III*, III The Eucharist as Sacrifice, a cura di Paul C. Empie e T. Austin Murphy, vol. 1-3, Augsburg Publishing House, Minneapolis, 1965-67, p. 33

²³ *Ibid.*

²⁴ Kent S. Knutson, «Eucharist as Sacrifice: Roman Catholic-Lutheran Dialogue», *ibid.*, p. 13.

«promette»: «È corretto parlare del pane e del vino come segni della presenza del nostro Signore. I luterani sottolineano l'aspetto comunitario del pasto. L'intera azione eucaristica, che comprende l'ingresso collettivo dei fedeli, la predicazione della Parola, la lettura delle parole dell'Istituzione, il servizio liturgico, la manducazione e il bere, è parte integrante del segno ».²⁵ I luterani ritengono che il «culto dell'adorazione dell'ostia», così presente nella messa, sia una specificità cattolica romana .²⁶

Nel redigere uno studio collettivo sugli sviluppi ecumenici nel 1980, circa dieci anni dopo la riforma di Paolo VI, un ecumenista cattolico e un ecumenista luterano riuscirono a concordare sul seguente punto:

«Mentre tradizionalmente le “diverse interpretazioni del sacramento erano fortemente influenzate dalle abitudini culturali personali”, nel 1980 i cambiamenti liturgici in entrambe le Chiese erano giunti a “influenzare la concezione dell'Eucaristia di ciascuna Chiesa”.²⁷ Mentre «all'epoca della Riforma, questi due concetti [presenza reale e sacrificio] controllavano e dominavano la comprensione eucaristica » e «si riflettevano anche nella liturgia» attraverso le parole della consacrazione pronunciate dal sacerdote in modo più lento e distinto rispetto al resto del canone e attraverso i termini sacrificali, queste due dimensioni stanno per diventare, nelle liturgie riformate cattolica e luterana,

«elementi di un quadro più ampio». E così «la base di ogni discussione sull'Eucaristia non è più la presenza né il sacrificio, ma ciò che la Chiesa compie nel suo culto... l'Eucaristia è collegata alla vita storica e pubblica di Gesù Cristo. Nell'Eucaristia, i cristiani fanno memoria delle azioni passate di Gesù Cristo. In questo modo la Chiesa entra ancora una volta nella sua vita salvifica, nella sua morte e nella sua risurrezione... Un attualizzarsi di queste azioni salvifiche avviene nella e attraverso la celebrazione liturgica».

Gli autori luterani e cattolici di queste righe esaminano poi le nuove preghiere eucaristiche cattoliche e luterane in cui si esprime questa «attualizzazione misteriosa» .²⁸

²⁵ *Ibid.*, pp. 15-16.

²⁶ *Ibid.*, p. 16.

²⁷ Glenn C. Stone (luterano) e Charles La Fontaine, S.A. (cattolico), *Exploring the Faith We Share*, Paulist Press, New York, 1980, p. 47.

²⁸ *Ibid.*, pp. 47-50.

L'Istituto luterano per la ricerca ecumenica riassume così questa posizione nel 1973: «B. Nuovi sviluppi nella dottrina e nella pratica eucaristica cattolica (15) . . . Il Concilio Vaticano II ha avviato riforme liturgiche che hanno posto fine all'esclusività del canone romano. Sono apparse nuove preghiere eucaristiche in cui vengono scartate le concezioni unilaterali del sacrificio della Messa respinte dai riformatori. (16) Alcuni esempi di questo nuovo sviluppo: a) l'epiclesi e l'anamnesi diventano il fulcro principale della preghiera eucaristica». Considerando le parole di Cristo «Prendete e mangiate» in senso letterale, i luterani si aspettano ulteriori progressi: «L'adorazione dell'ostia consacrata e la pratica delle processioni, che si oppongono al carattere di comunione del pasto del Signore, non sono tuttavia ancora cessate». ²⁹

Allo stesso modo, un teologo luterano poté scrivere con gioia nel 1970: «Il 1969 è stato un anno di grandi risultati per la riforma liturgica cattolica . . . La nostra attenzione, come luterani, è concentrata su tre decisioni: l'attuazione di un nuovo ordo della Messa (Institutio Missalis Romanae [sic]). ... Per valutare ciò che è stato realizzato, dobbiamo renderci conto che fedeli paladini del calibro dei cardinali Ottaviani e Bacci non sono riusciti a opporsi all'attuazione della riforma della Messa. All'ultimo momento hanno cercato di mobilitare la Curia per fermare questa «eresia» che rompeva con 400 anni di antica tradizione della Controriforma». ³⁰

C. La posizione di alcuni teologi cattolici

I luterani che abbiamo appena citato ritengono che la riforma liturgica incarni, presso i cattolici, un nuovo modo di comprendere la natura della liturgia eucaristica. Nell'ambito di questa rinnovata comprensione, l'unico sacrificio storico di Cristo si rende presente attraverso un memoriale di ringraziamento, ma l'idea sottesa di un'offerta da parte del sacerdote ordinato comincia a scomparire. I luterani si rallegrano inoltre del fatto che la presenza sostanziale di Cristo sotto le specie sacre possa ora far parte della sua presenza misteriosa attraverso il memoriale e l'azione di grazie.

Purtroppo dobbiamo ammettere che una parte significativa della letteratura cattolica

²⁹ «Dichiarazione dell'Istituto di ricerca ecumenica, Strasburgo, Francia, sull'intercomunione tra luterani e cattolici romani», in *Lutheran World*, vol. 20, n. 4, 1973, p. 356. Questo documento riassume ciò che potrebbe essere un accordo ecumenico sul sacrificio eucaristico nel modo seguente: «(22) a) Nell'Eucaristia, l'unico sacrificio della croce è sacramentalmente presente ma non ripetuto; b) la Chiesa partecipa al sacrificio di Cristo in virtù della forte unità che lega Cristo al suo corpo. Si può parlare di 'offerta di Cristo' da parte dell'assemblea solo in questo senso». p. 357

³⁰ Friedrich-Wilhelm Künneth, «Lutheran Responsibility and Liturgical Reform», *Lutheran World, Pubblicazione della Federazione Luterana Mondiale*, vol. 17, n. 2, 1970, p. 181.

La letteratura contemporanea e l'insegnamento sull'Eucaristia, dal livello più popolare a quello più erudito, confermerebbero questa percezione luterana di una comprensione rinnovata del sacrificio eucaristico nella Chiesa cattolica del XX secolo. Tra gli innumerevoli esempi possibili, citiamo i seguenti:

«Riguardo a questo paragrafo [1323 del nuovo Catechismo] e agli insegnamenti del Concilio Vaticano II sull'Eucaristia, Edward Schillebeeckx scrive: “Il Concilio ha abbandonato il vecchio concetto sacrificale comune a molte religioni ed è giunto direttamente al concetto biblico ed ecclesiale del sacrificio con il mistero pasquale al suo centro”. » Il vecchio concetto a cui fa riferimento Schillebeeckx era principalmente un concetto di culto. Esso metteva in risalto il ruolo di mediatore del sacerdote che compie riti sacrificali, spesso incentrati sull'immolazione sacrificale . . . Il nuovo concetto è essenzialmente storico piuttosto che legato al culto . . . Una delle caratteristiche dello studio della Sacra Scrittura nel corso di questo secolo è stata l'analisi dell'origine ebraica del Nuovo Testamento . . . Di conseguenza, l'espressione «Fate questo in memoria di me» è legata al fatto che, così come la Pasqua ebraica racchiudeva gli eventi dell'Esodo sotto Mosè, allo stesso modo l'Eucaristia di Cristo racchiude il suo «Esodo», vale a dire la sua morte e la sua risurrezione. L'importanza ecumenica di questa scoperta è ovviamente di vasta portata. Sappiamo dal Nuovo Testamento (ad esempio, nella Lettera agli Ebrei) che la morte di Cristo e la sua risurrezione costituiscono il grande sacrificio della nostra redenzione. Di conseguenza, questa nozione di memoriale rituale ebraico ci ha aperto una nuova prospettiva per affrontare la controversa questione del sacrificio eucaristico... Le divisioni che in passato sembravano insormontabili cominciano a svanire. »³¹

In un'enciclopedia teologica, utilizzata nei seminari cattolici e nelle case religiose, padre Robert Daly, SJ, conferma questa visione storica di autenticità antica, distorsione medievale e, infine, riscoperta contemporanea dell'autenticità biblica e patristica:

«Fino al III secolo, i cristiani apparentemente non offrivano alcun sacrificio se non quello totalmente spirituale della preghiera, dell'azione di grazie e delle buone opere . . . Questo atteggiamento altamente spirituale non era facile da mantenere. Con Ippolito, all'inizio del

³¹ Raymond Moloney, SJ, «The doctrine on the Eucharist», in *Commentary on the Catechism of the Catholic Church*, a cura di Michael J. Walsh, Liturgical Press, Collegeville, 1994, pp. 259-273, in particolare pp. 264-266.

Nel III secolo si riscontra un linguaggio che suggerisce che i cristiani cominciassero a considerare i propri vescovi non solo come responsabili del culto spirituale della preghiera eucaristica, ma anche come coloro che presiedono o compiono un'azione rituale sacrificale. . . i presbiteri cominciano ad essere chiamati «sacerdoti»; gli elementi eucaristici cominciano ad essere chiamati «offerte» . . . Laddove per Origene l'accento sul sacrificio è soprattutto etico, legato alla pratica della vita cristiana, in Agostino l'aspetto propriamente eucaristico comincia a prevalere.³² Non siamo lontani dall'aberrazione contro la quale i riformatori hanno protestato così vigorosamente, del sacerdote che sembra avere il potere quasi assoluto, anche se separato dalla Chiesa, di offrire il sacrificio della Messa come una (secondo una falsa idea popolare) «ripetizione» dell'unico sacrificio espiatorio di Cristo. Ciò che per i Padri... era una rappresentazione (*Vergegenwartigung*) della sua offerta, pienamente sufficiente, durante l'Ultima Cena e sul Calvario, è stato oscurato dall'idea terribilmente errata secondo cui il sacerdote sarebbe sempre più l'agente principale che offre questo sacrificio *in persona Christi*. Questa idea errata provoca danni, anche oggi, in molti sacerdoti incapaci di resistere alla tentazione di «recitare» (come se fossero Cristo) le parole dell'istituzione invece di proclamarle correttamente come parte integrante della preghiera eucaristica... Gli sviluppi liturgici ed ecumenici del XX secolo hanno permesso alle Chiese cristiane dotate di tradizioni sacramentali di compiere un notevole ravvicinamento teologico nella loro comprensione dell'«offerta della Chiesa» e del sacrificio eucaristico.»

Il contributo maggiore a questo sviluppo sembra essere stato la ricerca storica e la riflessione teologica alimentate dalla «teologia del mistero» di Odo Casel.³³

Tuttavia, questi pochi esempi dimostrano che esiste una tendenza tra alcuni teologi cattolici e luterani a promuovere un consenso sull'Eucaristia come sacrificio e sulla presenza di Cristo nella liturgia, consenso che entrambe le parti associano ai cambiamenti liturgici introdotti dalla recente riforma liturgica.

³² Per una lettura della *Didaché* come offerta in senso proprio, cfr. A. Michel, «Messa» in DTC 10/1, «II. La Messa secondo i Padri, fino a san Cipriano», pp. 865-882. Per i testi di sant'Agostino che evocano il «sacrificio» in senso cultuale nel contesto eucaristico, cfr. *Enchiridion Theologicum Sancti Augustini*, a cura di Franciscus Moriones, Biblioteca de Autores Cristianos, La Editorial Católica, Madrid, 1961, pp. 607-612. (Nota di Santogrossi)

³³ Articolo «Sacrificio», in *The New Dictionary of Sacramental Worship*, a cura di Peter Fink, SJ, Liturgical Press, Collegeville, 1990, pp. 1135-1137.

D. I concetti di sacrificio e di presenza reale nella riforma liturgica

Possiamo affermare che, al pari degli ecumenisti luterani e dei teologi cattolici da noi citati, anche molti semplici fedeli cattolici hanno avuto la sensazione che qualcosa fosse «cambiato» nel nuovo rito rispetto a quello antico:

«Il sacrificio viene menzionato almeno tre volte nella nuova Messa. Menzionato, sì, ma nient'altro, mentre il concetto di "Eucaristia" è stato ampiamente spiegato ai fedeli. È del tutto evidente che ci siamo trovati di fronte a ciò che i teologi hanno definito un oscuramento delle parti più importanti della Messa [...]»³⁴

Capii in un lampo con quanta abilità si stesse conducendo la Chiesa da un modo di credere a un altro. Non si trattava di una manipolazione della fede, ma di qualcosa di più sottile. A coloro che obiettaessero che il sacrificio è menzionato almeno tre volte nella nuova messa, potrei rispondere che tra menzionare e mettere in risalto una verità la differenza non è minima. [...]»³⁵

La prima volta che ho ascoltato la Messa in francese, riuscivo a malapena a credere che fosse una Messa cattolica e da allora mi sento smarrito. Solo la consacrazione mi ha rassicurato, sebbene fosse parola per parola la stessa di quella anglicana. Ma ancora una volta ho deciso di abituarmi a questa cerimonia che ora viene chiamata celebrazione eucaristica. Perché non il «Santo Sacrificio della Messa»? Avevo un tale desiderio di obbedire a Roma che non mi sono posto troppe domande e riconosco che per un anno o due ho vissuto con gioia nella nuova Chiesa. Ciò è stato in parte dovuto alla serietà e alla pietà dei Padri Missionari che celebravano la Messa in modo irreprensibile.»³⁶

Due osservazioni di Julien Green possono essere prese in considerazione nel nostro studio dei concetti di sacrificio e di presenza reale: in primo luogo, la nuova liturgia è un sacrificio, ma l'enfasi su questo aspetto sembra meno marcata rispetto a quella dell'antica. In secondo luogo, ciò che manca dal punto di vista dell'offerta sacrificale può essere compensato dalla serietà e dalla pietà con cui viene celebrata, ma, come l'autorità della Chiesa ha spesso riconosciuto negli ultimi tempi, la pratica corrente della liturgia ha portato a molte confusioni.

Nella riforma, la manifestazione verbale e rituale del sacrificio sembra essere diminuita all'inizio della Messa. Limitandoci alla forma più comune di celebrazione da parte di un solo sacerdote, notiamo

³⁴ Julien Green, *Ce qu'il faut d'amour à l'homme*, pp. 150-151.

³⁵ Ibid., p. 143.

³⁶ Ibid., pp. 135-136.

che nel rito tridentino le preghiere ai piedi dell'altare si concentrano sull'«altare», il luogo del sacrificio. Mentre Catherine Pickstock ha mostrato come la sequenza delle preghiere che il sacerdote pronuncia salendo all'altare, tra esitazione e rinnovato avvicinamento, sottolinei la trascendenza divina e il miracolo della grazia ,³⁷ possiamo aggiungere che questo movimento di andata e ritorno mette in risalto l'altare stesso. Al contrario, le Riti Iniziali del Novus Ordo vengono generalmente celebrati lontano dall'altare. Le parole (facoltative) «ad sacra mysteria celebranda» sono l'espressione dell'azione della Chiesa davanti a Dio e, di conseguenza, del sacrificio; in questo, esse contrastano con l'enfasi luterana sulla liturgia in cui Dio serve l'uomo attraverso la parola e il sacramento. Tuttavia, l'idea di sacrificio è semplicemente meno valorizzata.

L'offertorio tridentino è stato sostituito da una presentazione delle offerte in cui le parole e i gesti dell'offerta sono stati ridotti e hanno cambiato natura. Hanno cambiato natura perché, a differenza dell'ambiguità tridentina che nell'elevazione del pane e del vino offriva una «vittima immacolata» e un «calice di salvezza» come sacrificio propiziatorio, la Presentazione dei doni offre solo pane e vino (pane e vino che, naturalmente, diventeranno il pane della vita e la bevanda spirituale).³⁸

Con questa parziale riduzione delle parole e dei gesti di offerta che caratterizzavano l'offertorio, va anche notata nella Presentazione dei doni la scomparsa di alcuni dei precedenti riferimenti al Calvario. È scomparso il segno della croce nel momento in cui si depongono la patena e il calice sull'altare, così come la deposizione dell'ostia sul corporale. Con la soppressione del «Sancta Suscipe Trinitas», scompare anche un riferimento al memoriale della Passione.

Infine, l'idea di propiziazione appare meno presente nella Presentazione dei doni; non si dice più che il pane e il calice sono offerti in remissione dei peccati o per la salvezza ottenuta grazie alla loro offerta. L'eliminazione del «Suscipe Trinitas» fa scomparire anche un riferimento alla salvezza. A parte i riferimenti al sacrificio propiziatorio che si trovano nella breve preghiera variabile dell'«oblata super», la Presentazione dei doni menziona il sacrificio propiziatorio solo nella risposta «Suscipiat Dominus», che è stata mantenuta dall'ordo tradizionale.

È vero che, nonostante questa riduzione dei termini sacrificali e di offerta nel Novus Ordo, le tre nuove preghiere eucaristiche contengono ciascuna delle formule di offerta, come Julien Green non ha mancato di osservare. La quarta preghiera contiene una formula sacrificale

³⁷ *After Writing: On the Liturgical Consummation of Philosophy*, Oxford, Blackwell, 1998.

³⁸ Per quanto riguarda la liturgia luterana, il luterano Frank Senn (*Christian Liturgy*, 269-272), citando Ireneo, approva l'offerta al Creatore dei frutti della terra nella liturgia.

come il luterano Frank Senn, criticato proprio per il suo carattere marcat .³⁹ Ma mentre alcuni teologi cattolici si unissero ai luterani nel loro equiparare il sacrificio all'azione di grazie e a un vago ricordo-presenza del sacrificio, la preghiera eucaristica ha perso molti segni chiari della presenza reale di Cristo sull'altare qui e ora in uno «stato di vittima». ⁴⁰ Sebbene i testi delle quattro preghiere eucaristiche contengano un'oblato nell'anamnesi, non mancano forse alcuni dei precedenti segni dimostrativi della croce che, compiuti sull'ostia e sul calice al momento delle parole di oblazione, richiamavano l'attenzione su Cristo, vittima offerta qui e ora, lo stesso Cristo che viene nominato nell'anamnesi?

«Lo stile di prosa solenne che caratterizzava il canone romano favoriva uno stile di pronuncia che sarebbe stato accompagnato da gesti oratori, almeno in alcune scuole di retorica dell'Impero romano. Di conseguenza, un'espressione oratoria che designava un oggetto visto dall'ascoltatore avrebbe comportato un gesto che attirava l'attenzione su tale oggetto. È stato suggerito che a partire dall'VIII secolo questi gesti siano stati simboleggiati dai segni della croce. Nel canone romano, quasi ogni volta che venivano menzionati i doni, veniva tracciato un segno della croce. La conclusione che se ne può trarre è che il gesto originario nel canone fosse un gesto dimostrativo e che, in quanto tale, non sia stato riportato nel testo liturgico originale.»

41

I segni della croce come gesti dimostrativi accentuavano la realtà esistenziale concreta dell'offerta sull'altare qui e ora.

Concentrando l'attenzione sull'offerta qui e ora mediante i segni della croce, il sacerdote testimoniava anche, nell'antico rito, la presenza dello stesso Salvatore adorabile attraverso le frequenti genuflessioni che ora sono quasi del tutto scomparse. I gesti fisici del sacerdote, di manifestazione retorica e di adorazione, erano intimamente legati alla preghiera inudibile del Canone, al fine di

³⁹ «... I teologi del Medioevo si sono sbagliati nell'assimilare l'anamnesi-oblazione a un'offerta del corpo e del sangue di Cristo. Mentre il testo del Canone romano parla solo di oblazione pura e immacolata in riferimento al pane e al vino, sebbene questi siano chiamati «pane della vita» e «calice della salvezza», la Preghiera eucaristica romana IV nel Sacramentario romano corrente ha, per la prima volta nella storia della preghiera eucaristica, fatto riferimento all'oblazione come corpo e sangue di Cristo. Ciò non può che riaccendere la controversia sul sacrificio eucaristico che ha tormentato il cristianesimo occidentale sin dalla Riforma del XVI secolo. «Anamnesi», in *The New Dictionary of Sacramental Worship*, a cura di Peter Fink, S.J., Collegeville, Liturgical Press, 1990, p. 46.

⁴⁰ Papa Pio XII, *Mediator Dei* n. 70.

⁴¹ R. Kevin Seasoltz, «Non-Verbal Symbols and the Eucharistic Prayer», in **New Eucharistic Prayers: An Ecumenical Study of their Development and Structure**, a cura di Frank C. Senn, Paulist, New York, p. 222 (pp. 214-36). L'autore cita Joseph Jungmann, *The Mass of the Roman Rite: Its Origins and Developments*, vol. 2, New York, Benziger Brothers, 1955, pp. 144-45.

creare un'atmosfera che esprima la fede manifesta nella presenza di Qualcun Altro sull'altare. Parliamo di cose, ad esempio di eventi passati di cui si ha memoria, per distaccarci dalla loro assenza; così il Canone recitato a voce bassa dopo la Prefazione a voce alta e il Sanctus, accompagnato da segni di adorazione verso Qualcuno che è presente, ha rafforzato la presenza appena emersa di Un Altro davanti al quale il sacerdote rappresenta i fedeli.⁴²

Queste distinzioni sembrano mettere in risalto un significato diverso, temporale, delle parole di offerta e dei gesti che le precedono durante l'offertorio: attraverso il potere della memoria semiconscia e l'uso immutabile degli stessi offertorio e Canone in ogni Messa, Cristo, la Vittima immacolata, è presente in modo più vivo anche nel Canone, poiché l'offertorio annuncia «in anticipo» l'offerta di una Vittima immacolata e di un calice di salvezza – termini ripetuti dopo la consacrazione e la triplice adorazione di Cristo ormai diventato presente. Attraverso la ripetizione dell'unica intenzione di offrire a Dio una vittima immacolata, il sacrificio offerto, ormai presente, ha acquisito un'identità lampante concentrata nel tempo.

Il significato ecumenico di questo cambiamento è che ora è più facile per la teologia luterana interpretare il sacrificio eucaristico e l'offerta non come un sacrificio in senso stretto, ma come una metonimia all'interno dell'anamnesi. In altre parole, per i luterani, la preghiera eucaristica è definita «offerta» nella misura in cui si ricorda un'offerta storica sul Calvario che, in un certo senso, diventa «presente» attraverso e nel ricordo liturgico.

Ciò che avviene non è l'offerta di Cristo al Padre da parte del sacerdote e della Chiesa, ma una presenza dell'offerta passata di Cristo, e questa viene chiamata «sacrificio» per metonimia. Quando viene utilizzato per la liturgia o la preghiera eucaristica, il termine «offerta» è solo un modo per indicare la presenza dell'offerta di Cristo nell'anamnesi.⁴³

Al contrario, se il ministro e i partecipanti a una liturgia eucaristica dovessero «offrire»

⁴² Il silenzio del Canone è un «silenzio intenso», non un semplice silenzio di meditazione. Esso avvolge *l'actio*, che è compiuta principalmente da un Altro. La «occultamento» uditivo del Canone è l'equivalente occidentale dell'iconostasi che veleggia il santuario durante l'anafora. Al contrario, oggi «il Canone non è generalmente considerato dai fedeli come il culmine della celebrazione, ma piuttosto come una lunga parte durante la quale chi presiede recita una dichiarazione dottrinale» (Seasoltz, p. 230). Va notato che, non più di quella occidentale, la liturgia bizantina richiede che i fedeli ascoltino l'anafora: proprio come l'organo in Occidente e le messe cantate polifoniche, il coro bizantino può cantare durante la maggior parte dell'anafora.

⁴³ Anche se alcuni teologi luterani approvano la semplice offerta di pane e vino a Dio, la liturgia luterana del XX secolo a cui abbiamo accennato (il *Lutheran Book of Worship* americano) evita accuratamente di offrire le specie consacrate a Dio

in modo ripetuto, con parole e gesti, potrebbero non essere in grado di comprendere l'«offerta» come una semplice metonimia. Infatti, quando una parola viene utilizzata in un determinato contesto una sola volta, può essere più facilmente presa alla leggera o intesa come una metafora; ma poiché la Messa tridentina offre ripetutamente, con parole e gesti, essa appare più chiaramente come un «vero e giusto sacrificio» (Concilio di Trento), e non come una metonimia. Poiché i riferimenti verbali al sacrificio e i segni della croce sono stati ora ridotti rispetto alla Messa tridentina, ciò può spiegare perché alcuni ecumenisti luterani non vedano alcun ostacolo in alcuni riti cattolici riformati: data la minore frequenza di segni verbali e rituali legati al sacrificio e alla presenza reale, e poiché anche alcuni teologi cattolici propongono un'interpretazione metonimica del sacrificio eucaristico, la nuova liturgia può essere più facilmente interpretata dagli ecumenisti luterani come un'espressione di sacrificio metonimico, anche se oggettivamente non è così e se il Magistero ha rilasciato dichiarazioni chiare e definitive su questo argomento.

II Il rinnovamento teologico-liturgico e la fede eucaristica

Abbiamo sottolineato che alcuni aspetti della riforma liturgica sono legati a una teologia eucaristica ecumenica, fondata su un importante sviluppo del XX secolo noto con vari nomi: teologia dell'anamnesi liturgica, azione di grazie o mistero-presenza. La figura innovatrice più nota di questo approccio all'Eucaristia è naturalmente Odo Casel, e la sua teologia è stata accolta con grande favore non solo dai cattolici ma anche dai luterani.⁴⁴ Da allora, Max Thurian, Louis Bouyer e altri teologi cattolici o protestanti hanno sviluppato teorie sulla presenza eucaristica del sacrificio di Cristo nella Messa basate sull'anamnesi biblica (il ricordo). Sebbene l'argomentazione storica e teologica di questi teologi sia spesso diversa da quella di Casel, gli aspetti metafisici e le implicazioni di ciò che talvolta viene definito «la presenza sacramentale del mistero pasquale» sono simili. Dal punto di vista ecumenico, la teoria ampiamente diffusa della presenza anamnestic-misteriosa consente alla teologia «cattolica ed evangelica» (luterana) di parlare di «sacrificio eucaristico» in senso metonimico, dando così l'impressione che sia stato raggiunto un consenso con «la Chiesa cattolica romana», mentre la dottrina di Trento sulla Messa come

⁴⁴ Frank Senn (*Christian Liturgy* Aulén e Yngve Brilioth.

615-620) associa il pensiero di Casel a quello dei luterani svedesi del XX secolo, Gustav

offerta di Cristo al Padre da parte del sacerdote ordinato e della Chiesa è in declino.

Alcuni teologi ecumenici, cattolici e luterani, associano le teologie liturgiche dell'anamnesi – presenza – alla nuova liturgia. Ma non tutti i teologi cattolici sono stati convinti da questa teologia. In questa seconda parte del nostro studio su fede, liturgia ed ecumenismo, descriveremo innanzitutto le teologie liturgiche di tipo Casel e riassumeremo le principali critiche che sono state mosse loro. Successivamente presenteremo la teologia classica sul sacrificio eucaristico, basata sul Concilio di Trento, su san Tommaso, su Pio XII e sull'enciclica *Mysterium Fidei* di Paolo VI. Infine concluderemo il nostro lavoro con uno studio della Messa romana tradizionale per mostrarne lo sviluppo organico a partire dalla tradizione liturgica universale e la sua sintesi armoniosa di autentica anamnesi, epiclesi e offerta sacrificale.

A. Le teologie eucaristiche dell'anamnesi «oggettiva» e della presenza del mistero pasquale Ovviamente non si tratta qui in alcun modo di confutare Odo Casel e alcune tendenze dominanti nella teologia eucaristica che derivano da questi lavori o sono ad essi simili. Tuttavia, è possibile che una tale confutazione sia già stata effettuata: si può consultare un'ampia bibliografia ampia bibliografia di critiche a Casel nella letteratura teologica cattolica dal 1920 al 1950.⁴⁵ Riassumeremo la teologia eucaristica della presenza-mistero e dell'anamnesi-presenza, nonché alcune obiezioni critiche al riguardo, sulla base della Sacra Scrittura, della patristica e della teologia sistematica.

Per la teologia della presenza-mistero e dell'anamnesi, l'evento passato del Calvario è presente e vivo nel nostro oggi; l'Eucaristia è la presenza reale del sacrificio di Cristo Salvatore. Questa presenza di un evento passato è spesso considerata come la definizione stessa di «presenza sacramentale». Definendo la presenza sacramentale in questo modo e definendola «ricordo oggettivo», la teologia eucaristica moderna ritiene di aver superato un falso dilemma, ovvero quello tra una presenza puramente soggettiva nella memoria (protestantesimo radicale) e un errore cattolico

⁴⁵ Ecco solo un esempio della letteratura critica nei confronti di Casel: Johann Baptist Umberg, “ ‘Mysterien’-Frömmigkeit?” *Zeitschrift für Ascese und Mystik* v. 1, 1926, pp. 351-66; Ioannes M. Hanssens, «Estne Liturgia cultus mystericus?», *Periodica de re morali, canonica, liturgica*, vol. 23, 1934, pp. *112-*132, *138-*160 (questo articolo include una bibliografia). J. Gaillard, «La teologia dei misteri», *Revue Thomiste*, vol. 57 n. 3, 1957, pp. 510-551, riassume lo stato della questione dopo 30 anni di dibattito. J.-H. Nicolas, **Synthèse dogmatique**, Beauchesne, Parigi, 1985, pp. 936-937, ritiene contraddittoria la posizione di Casel. L'esegeta Fritz Chenderlin, «*Do This as My Memorial*», **Biblicum**, Roma, 1982, pp. 71-74, ritiene che l'interpretazione di Casel sia impossibile.

popolare che consiste nel credere in una presenza locale e «fisica» del Corpo di Cristo. Ciò che è presente «oggettivamente» non è solo la grazia meritata sul Calvario, o il Vivente stesso che è stato crocifisso ed è risorto, ma l'evento pasquale stesso.

L'azione salvifica passata diventa presente attraverso un rito; attraverso la partecipazione a questo rito, la comunità partecipa all'azione salvifica. La presenza reale dell'evento pasquale, enunciata nel rito, è considerata l'essenza dell'insegnamento patristico sul mistero liturgico.

II A.1. Presenza anamnestică nella Sacra Scrittura?

Fin dai tempi di Casel, il termine «presenza-mistero», con il suo discutibile richiamo da parte di Casel ai culti pagani del mistero, ha lasciato il posto all'«anamnesi oggettiva», basata sull'interpretazione del concetto biblico ed ebraico di memoriale. Si dice spesso che per gli ebrei la celebrazione della Pasqua non solo ricordasse l'Esodo, ma rendesse anche l'Esodo stesso realmente presente ai fedeli. Lo stesso varrebbe, in modo analogo, per la morte di Cristo e la risurrezione «ricordata» dall'Eucaristia.

Tuttavia, non tutti gli esegeti sono stati convinti da questa interpretazione del memoriale biblico e dell'Eucaristia. L'esaustivo lavoro di Fritz Chenderlin su 1 Corinzi 11,24-25 affronta diverse teologie eucaristiche e ritiene che la teoria «mistero-presenza» di Casel sia estranea al pensiero biblico.⁴⁶ Traducendo il passo in questione come «Fate questo in memoria di me» per conservare i molteplici significati della parola anamnesis nel corso del I secolo, egli individua diversi significati possibili per «il mio memoriale» sulle labbra del Signore durante la Cena del Signore.⁴⁷ Certamente il significato biblico del memoriale implica più della semplice presenza di Cristo come oggetto per le menti che ricordano, poiché Dio stesso, che «ricorda» Cristo, sarà presente con la sua potenza per elargire benedizioni nel nome di Cristo. Ma ciò non implica necessariamente la presenza reale di un evento passato in un rito del presente. Chenderlin ritiene che una tale nozione sia estranea al pensiero del I secolo. Egli rifiuta inoltre di considerare una riattualizzazione ontologica dell'evento dell'Esodo sulla base del passo dell'Esodo che ordina ai padri

⁴⁶ Fritz Chenderlin, *«Do This as My Memorial»*, Roma, Biblical Institute Press, 1982.

⁴⁷ Il memoriale può essere una o più delle seguenti cose: qualcosa attraverso cui i credenti ricordano Cristo; qualcosa attraverso cui i credenti ricordano il Dio di Cristo per implorare le grazie divine; un memoriale che è «di Cristo» in quanto è Lui che lo ha istituito affinché fosse perpetuato eternamente sulla terra davanti a Dio».

Gli israeliti dovevano raccontare ai propri figli, durante la Pasqua, ciò che

Dio aveva fatto «per me». ⁴⁸ II A.2 Presenza-mistero presso i Padri?

Come abbiamo visto, un gran numero di teologi cattolici e luterani a partire da Casel considerano una certa presenza dell'evento pasquale come un insegnamento «liturgico dei Padri» e questo memoriale dell'offerta di Cristo sarebbe l'unico significato dell'offerta nella preghiera eucaristica. Tuttavia, molte interpretazioni di Casel sono state contestate da critici che vedevano nella sua opera ben poco più di uno studio verbale delle parole «mysterion» e

«sacramentum», ai quali non è stata sempre prestata sufficiente attenzione. Il lettore potrà fare riferimento ad alcune delle critiche cattoliche a Casel citate sopra; ci limiteremo ad esaminare alcune letture discutibili delle fonti da parte della teologia caseliana.

Molto è stato detto sulle antifone Hodie nella liturgia romana, soprattutto quella natalizia: «Hodie Christus natus est», oggi è nato Cristo. Si suppone che l'Hodie e l'uso del presente significhino che ogni volta che un mistero di salvezza cristologico, come la sua nascita o la sua crocifissione, viene commemorato liturgicamente, l'evento passato stesso diventa presente; in senso letterale, Cristo nasce oggi, perché è il giorno in cui la Chiesa commemora liturgicamente l'evento.

Tuttavia, il significato di queste antifone può essere anche l'opposto di ciò che Casel vi vedeva. Un recente studio sulla festa del Natale nella liturgia romana sostiene che la sua data non abbia nulla a che vedere con la sostituzione della festa pagana del Sol Invictus; ma piuttosto la data sarebbe stata scelta perché storicamente esatta, secondo un calcolo che parte dal 25 marzo, considerato la vera data storica dell'Annunciazione nelle Chiese orientali. ⁴⁹ E quindi l'espressione hodie non deve necessariamente significare una presenza reale di un evento passato nella liturgia. Potrebbe significare «oggi» nel senso di un anniversario. Dobbiamo solo ricordare, in questo contesto, l'importanza assoluta che le prime generazioni cristiane attribuivano alla celebrazione della Pasqua nella data esatta del calendario. Quindi, piuttosto che collocare in qualche modo un evento passato nel tempo

⁴⁸ Potremmo aggiungere che nel testo di Paolo il pane e il calice sono una partecipazione, non all'evento pasquale ma al *corpo e al sangue del Signore*, che proclamiamo la morte (passata) del Signore e non che egli è presente con noi.

⁴⁹ Tommaso Federici (Professore Emerito di Teologia Biblica), «Il 25 dicembre, una data nella storia», *30 Jours*, n. 11, 2000, pp. 45-50.

oggi, le antifone Hodie rafforzano sottilmente il senso dello scorrere del tempo storico.⁵⁰

«opus redemptionis nostrae exercetur»⁵¹ : per Casel questa espressione implica che l'evento della morte redentrice di Cristo si attualizzi nella liturgia. Ma questa implicazione è davvero presente nel testo? L'espressione potrebbe facilmente significare l'opera progressiva di Dio che ci redime, nel senso soggettivo dell'esercizio della sua potenza per applicarci i meriti della morte di Cristo, ricordata nella Messa.

Anche la teologia della presenza-mistero ha attribuito grande importanza a un passo del sermone 74 di san Leone Magno (secondo per l'Ascensione): «Quod itaque Redemptoris nostri conspicuum fuit, in sacramenta transivit». Ancora una volta il contesto fornisce una base ben debole all'interpretazione che ne viene data. Per Casel e altri, l'espressione significherebbe che gli eventi pasquali del passato sono ancora «reali» nei sacramenti di oggi. Tuttavia, il modello retorico di base di questo sermone non è il legame tra eventi passati e sacramenti attuali, ma l'opposizione tra ciò che è stato visto e ciò che è creduto, ciò che era visibile e ciò che è invisibile. L'antecedente immediato del «Quod itaque Redemptoris nostri» sembra essere la presenza corporea di Cristo, sottratta alla nostra vista dall'Ascensione e ora sostituita dai sacramenti nei quali dobbiamo credere.

Il passo potrebbe facilmente significare che è la presenza corporea di Cristo o il suo corpo, piuttosto che gli eventi passati, a diventare ora presente sotto i segni eucaristici.⁵²

L'attribuzione della teoria della presenza-mistero ai «Padri» in generale appare più che dubbia quando si legge il secondo sermone di Agostino per la vigilia di Pasqua:

«È accaduto una volta, lo sapete molto bene. E questa festa lo rinnova ancora con il passare degli anni, come se si ripetesse più volte... è accaduto una

⁵⁰ A meno che non si trovi una spiegazione testuale o redazionale, sembra che l'uso del tempo passato in un contesto di Hodie costituisca un argomento efficace contro Casel. Si veda ad esempio la festa di Pentecoste (nell'antico messale) dove, inoltre, la preghiera parla dell'evento non al presente ma al passato.

⁵¹ Segreta della nona domenica dopo la Pentecoste.

⁵² Si noti anche: «Mentre si avvicina la solennità di Pasqua, . . . mentre stiamo per entrare nella più grande delle feste, dovremmo prepararci con l'osservanza del digiuno affinché possiamo morire con lui nella passione . . . *Che cos'è la nostra conformazione a Cristo se non smettere di essere ciò che eravamo? Oppure qual è la realtà della risurrezione, se non la morte del vecchio uomo?* Sermone 50, in *San Leone Magno: Sermoni*, trad. Jane Patricia Freeland e Agnes Josephine Conway, I Padri della Chiesa, Una nuova traduzione, vol. 93, Catholic University of America Press, Washington, D.C., 1996, p. 214. Infine, «questi grandi misteri della nostra redenzione ci vengono presentati dalla legge delle stagioni». Sermone 43, p. 188.

una sola volta, ma la solennità lo rinnova nei cuori amorevoli celebrando regolarmente la festa, celebrando eventi passati, non ripetendoli, permette loro di non svanire è così che dobbiamo comprendere ciò che dice il salmo. Il resto del pensiero, che è memoria, conoscendo i tempi passati, non cessa di celebrare gli anniversari solenni... Vegliando è come se rappresentassimo la risurrezione del Signore con il nostro pensiero.»⁵³

Sembra che se Agostino avesse creduto in una presenza-mistero di tipo caseliano, questo sermone sarebbe stato l'occasione per esporla. Ma invece della presenza reale dell'evento pasquale passato, egli attribuisce il fatto che l'evento «non passi» alla memoria dell'uomo, descritta come il mezzo normale a tal fine.

Concluderemo questa sezione esaminando un passo di un Padre orientale. Nella traduzione inglese, si potrebbe pensare che egli proponga l'interpretazione del memoriale dell'offerta eucaristica, l'interpretazione degli attuali luterani che accettano l'idea del «memoriale oggettivo» di Casel pur rifiutando l'Eucaristia come vero e giusto sacrificio. Parlando del sacrificio di Cristo nella sua 17^a omelia sulla Lettera agli Ebrei, san Giovanni Crisostomo si riferisce all'Eucaristia e dice: «... non un sacrificio diverso da quello di quel sommo sacerdote, noi compiamo sempre lo stesso [sacrificio], ma piuttosto (mallon) facciamo memoria di un sacrificio». Dicendo «memoria di un sacrificio», Crisostomo intende negare che possiamo offrire un altro sacrificio oltre a quello del corpo di Cristo offerto sulla croce; egli non contrappone la «memoria del sacrificio» al «sacrificio» in sé, ma a «un altro sacrificio». Infatti, altri passaggi della stessa omelia parlano direttamente di sacrificio. Il termine greco mallon riveste un'importanza cruciale nella frase «e mallon facciamo memoria di un sacrificio»; sebbene il termine mallon sia stato tradotto con l'idea di contrasto, «piuttosto», può anche significare «in verità». Il contesto non richiede che sia tradotto come un contrasto con le espressioni precedenti, e quindi possiamo comprendere che Crisostomo stia semplicemente rafforzando la sua risposta all'obiezione secondo cui l'Eucaristia sarebbe un altro sacrificio. Dopo aver affermato che si tratta dello «stesso sacrificio», egli rafforza poi questa affermazione definendolo un

«memoria del Calvario»: «non un sacrificio diverso come quello di quel sommo sacerdote, noi compiamo sempre lo stesso [sacrificio], e in verità facciamo memoria di un sacrificio». Egli non nega che l'Eucaristia sia un sacrificio.

⁵³ Sermone 220, in *Sermoni III/6*, The Works of Saint Augustine, A Translation for the 21st Century, trad. Edmund Hill, New City Press, New Rochelle (New York), 1993, pp. 200-201.

Il fatto che Crisostomo non limiti il significato di «offrire il sacrificio» al «ricordo del sacrificio passato di Cristo» è confermato da un passo in cui egli parla chiaramente di Cristo offerto dal sacerdote nella liturgia. Esortando i fedeli a contemplare con timore il Cristo nella liturgia, il suo 24° Sermone sulla Prima Lettera ai Corinzi parla del Cristo che è presente e offerto da un sacerdote, e ciò viene paragonato al Cristo che giaceva in una mangiatoia e tra le braccia di sua madre. Nulla indica che «offerto da un sacerdote» debba essere interpretato come una metonimia di «offerto una sola volta, e ora presente attraverso un memoriale». Il contesto è troppo realistico.

II A.3. Teologia sistematica

Le obiezioni sollevate contro il pensiero di Casel non si basano solo sulla Sacra Scrittura e sui Padri, ma anche sulla teologia dogmatica e sulla metafisica.

Sembra contraddittorio che un'azione umana passata, come la sofferenza della croce, diventi presente in un evento successivo nella storia, nel nostro caso la liturgia. La simultaneità con tempi multipli sembra addetta al Dio eterno in quanto Dio, al quale tutte le esistenze e le azioni sono presenti nel momento in cui avvengono. Poiché il rapporto di simultaneità si fonda sull'esistenza reale di due elementi; se un determinato evento, in questo caso la Passione di Cristo, non ha più un'esistenza reale, allora letteralmente non vi è alcun elemento su cui fondare un rapporto di simultaneità con un evento successivo, in questo caso un'azione liturgica. Se qualcuno rispondesse che la Passione acquisisce una nuova esistenza reale, si affermerebbe che il sacrificio della Croce si ripete, e i teologi in genere evitano di affermare una cosa del genere.

È la vera natura umana di Cristo che non sembra essere sufficientemente preservata nella teoria della presenza-mistero degli atti salvifici di Cristo. Infatti, il fatto che la persona divina eterna abbia assunto una natura umana concreta non ha comportato l'attribuzione di attributi divini alla natura umana, ma piuttosto l'appartenenza ipostatica di una natura umana concreta, con le sue caratteristiche, a un essere divino. Dio non è mutato dall'Incarnazione; la Passione, con il suo posto temporale nella storia, è stata un evento nella natura umana (che la persona divina si è appropriata). Calcedonia ha stabilito che le nature rimangono intatte; ma se si attribuisce agli atti umani di Cristo uno status divino, essi possono essere ancora presenti negli atti liturgici, e sembra allora che l'eternità della natura divina si mescoli alla natura umana.

Possiamo quindi ribadire ora che questa presenza-mistero o la teologia dell'anamnesi oggettiva è gradita a molti luterani, poiché permette loro di accrescere il peso

teologico della loro liturgia – il sacrificio storico di Cristo vi diventa «sacramentalmente presente» – pur negando che il sacrificio della Messa possa essere una vera offerta propiziatoria e giusta di Cristo al Padre per mezzo del sacerdote e della Chiesa. In altre parole, il classico disagio della Riforma nei confronti dell'azione umana e della mediazione viene mantenuto: non vi è alcuna offerta propiziatoria di Cristo qui e ora, ma piuttosto una presenza immediata dell'evento passato del Calvario «attraverso la parola e il sacramento». L'offerta propiziatoria di Cristo, legata alla virtù umana della giustizia di cui la religione fa parte, viene respinta, e la quasi-mediazione del tempo cronologico tra la Messa e la Passione che essa commemora svanisce in qualche modo.

In questo contesto, è necessario studiare i legami tra la teologia caseliana e lo schema di pensiero del romanticismo tedesco, così influente su alcune scuole teologiche cattoliche e protestanti. È proprio perché le categorie caseliane tendono ad accentuare l'immediatezza al posto della mediazione – mediazioni del tempo, del sacerdozio e della virtù della religione che offre il sacrificio – che sono così apprezzate dagli eredi moderni di Lutero. A volte le teologie contemporanee del «contatto vitale», della «presenza vivente del mistero» e della Chiesa come

«comunione organica» sembrano dovere più alla Germania del XIX secolo che ai Padri della Chiesa.⁵⁴ Possiamo dire, per contrapposizione, che la Messa romana tradizionale è improntata alla mediazione perché corrisponde alla natura dell'uomo in quanto essere che conosce attraverso i sensi, ma anche alla virtù della religione e agli atti veramente umani del divino Salvatore, atti di cui si può fare memoria e che, in quanto umani, sono soggetti al pathos del tempo che passa. In verità la Messa assume addirittura un rilievo particolare poiché conserva attraverso il ricordo un evento passato che, per definizione, non potrà mai più essere presente allo stesso modo.

B. La teologia tridentina classica del sacrificio eucaristico

Nel presentare una visione tridentina e tomista del sacrificio eucaristico come alternativa alle teorie di tipo caseliano, è opportuno sottolineare che, secondo lo stesso Casel, la sua teoria consentiva di risolvere un annoso problema della teologia cattolica: come può la Messa essere un sacrificio adeguato offerto qui e ora senza contraddire l'insegnamento della Lettera agli Ebrei (Cristo «non ha alcun bisogno di offrire ripetutamente un sacrificio»)? Per Casel, la Messa sarebbe la

⁵⁴ Benoit-Dominique de la Soujeole, *Il sacramento della comunione: saggio di ecclesiologia fondamentale*, Friburgo/Parigi, Éditions Universitaires/Cerf, 1998, evoca un legame storico tra il pensiero romantico e le ecclesiologie della comunione del XX secolo.

presenza-mistero del vero evento del Calvario, e quindi il problema sarebbe risolto.

Ma affermare, con la teologia dell'anamnesi, che la Messa contiene un sacrificio (passato-presente) non equivale necessariamente a dire che il ministero del sacerdote di Cristo offre il sacrificio in ogni Messa, e la teologia luterana continua ad affermare il primo punto pur negando il secondo. In contrasto con molte teologie dell'anamnesi, presentiamo ora una visione alternativa – tomista e tridentina – della Messa come sacrificio vero e giusto, un'offerta di Cristo a Dio.

Cominciamo con un passo chiave di san Tommaso che commenteremo e completeremo:

La materia di questo sacramento è il pane e il vino?

[...] *Al contrario*, papa Alessandro I afferma: «Che nelle oblazioni sacramentali si offrano per il sacrificio solo pane e vino mescolato con acqua».

[...]2 Per quanto riguarda la passione di Cristo, in cui il sangue è separato dal corpo; per questo, in questo sacramento che è il memoriale della passione del Signore, si prendono separatamente il pane come sacramento del corpo e il vino come sacramento del sangue. (S. III q. 74)

Bisogna affermare con assoluta certezza, in virtù di quanto esposto in precedenza, che sotto ciascuna delle due specie sacramentali è presente l'intero corpo di Cristo, ma in modo diverso nei due casi. Infatti, sotto la specie del pane è presente il corpo di Cristo in virtù del sacramento, e il suo sangue in virtù della concomitanza reale, come si è appena visto riguardo alla sua anima e alla sua divinità. Sotto le specie del vino vi è il sangue di Cristo in virtù del sacramento, e il suo corpo in virtù della concomitanza reale, così come la sua anima e la sua divinità, poiché ora il sangue di Cristo non è separato dal suo corpo, come lo era stato al momento della sua passione e della sua morte. [...]

Sebbene Cristo intero si trovi sotto ciascuna delle due specie, ciò non è vano. 1 Poiché serve a rappresentare la passione di Cristo, nella quale il suo sangue fu separato dal suo corpo. Per questo, nella formula di consacrazione del sangue, si menziona l'effusione di esso. [...]

Per questo motivo in questo sacramento si consacra il sangue separatamente dal corpo, cosa che non si fa per le altre parti di quel corpo.

(S. III q. 76)⁵⁵

San Tommaso sottolinea le separazioni e la loro portata sacrificale per la Messa stessa. A causa delle differenze essenziali e accidentali tra il pane e il vino, il CORPO e il SANGUE di Cristo vengono consacrati separatamente: separatamente attraverso la distinzione tra la presenza per efficacia sacramentale-verbale (le parole diverse, «corpo» e «sangue») e la presenza per concomitanza; separatamente attraverso la differenza temporale tra il dire «il mio Corpo» e il dire «il mio Sangue». Presenti attraverso le consacrazioni separate, il Corpo e il Sangue di Cristo diventano quindi presenti sull'altare secondo un IMMOLATITIUS MODUS, per riprendere l'espressione di Cajetan, in uno stato di vittima come ha affermato Pio XII nella *Mediator Dei* (70). Si potrebbe addirittura dire che la consacrazione del pane e del vino / del Corpo e del Sangue è un memoriale perché è un sacrificio. Anzi, in questa azione divina originale che è la Messa, sacrificio e rappresentazione vanno di pari passo; non si può dire che l'Eucaristia sia una rappresentazione e un sacrificio solo in senso metaforico.⁵⁶

Ponendo il proprio Corpo e Sangue in uno stato di vittima, Cristo e il suo sacerdote offrono Cristo al Padre. Perché questa separazione attraverso la presenza sotto simboli distinti è una «continuazione» del sacrificio di Cristo sulla Croce? Si potrebbe obiettare che semplici simboli, siano essi pane o vino o un'immagine della Crocifissione, non possano «continuare» il sacrificio rappresentato se non in senso metaforico.

La risposta a tale obiezione è la transustanziazione e la presenza sostanziale *reale*⁵⁷ stessa: la consacrazione durante la Messa continua il sacrificio di Cristo perché, a differenza di un crocifisso dipinto o scolpito, lo stesso Corpo e lo stesso Sangue, come sulla croce, sono sostanzialmente presenti sotto le specie separate. A differenza di un crocifisso, il Corpo e il Sangue sono, per mezzo del potere sacramentale strumentale del sacerdote, chiamati all'esistenza sotto specie distinte. E per questo motivo, quel corpo e quel sangue sostanzialmente presenti sono veramente associati ai concetti espressi e soprannaturalmente efficaci di «corpo» e di «sangue versato» pronunciati su di essi, e quindi alla

⁵⁵ San Tommaso d'Aquino, **Summa Theologica**, 3 volumi, trad. dai Padri della Provincia Domenicana Inglese, vol. 2, Benziger Brothers, Inc., New York 1947, 2: 2439, 2456.

⁵⁶ San Tommaso afferma che il sacramento dell'Eucaristia è chiamato sacrificio perché è il memoriale della Passione-sacrificio di Cristo (ST, III, 73, 4; 79, 7). Ciò non è in contraddizione con quanto diciamo qui, poiché la sua preoccupazione e la sua prospettiva sono diverse. Scrivendo prima del rifiuto protestante del «sacrificio della Messa», San Tommaso tratta l'Eucaristia come **sacramento**, cioè come segno chiamato «sacrificio» perché significa e ricorda un sacrificio. Poiché ogni segno significa una realtà, in questa prospettiva può riferirsi alla Passione come vero sacrificio. Tuttavia, il suo pensiero rimane aperto a un successivo sviluppo teologico che considererà «l'Actio eucaristica» (l'operazione che provoca la quasi separazione del corpo e del sangue di Cristo attraverso consacrazioni distinte) come un sacrificio vero e autentico e non solo come la memoria di un sacrificio.

⁵⁷ De *res*, la cosa in sé, non solo una rappresentazione.

separazione sanguinosa espressa da questi concetti nel contesto dell'anticipazione del Calvario attraverso l'Ultima Cena. La pronuncia di queste parole, significando la separazione sanguinosa sul Calvario, provoca l'IMMOLATITIUS MODUS che consiste nella presenza sostanziale, sotto specie separate, del corpo e del sangue.

In sintesi, il sacerdote ha almeno un'intenzione implicita di OFFRIRE il SACRIFICIO (IMMOLARE), quando intende pronunciare queste parole sul pane e sul vino, poiché ha l'intenzione (almeno implicitamente) di produrre un IMMOLATITIUS MODUS di Cristo presente sostanzialmente, e nella misura in cui si produce un IMMOLATITIUS MODUS di Cristo sostanzialmente presente, si compie una quasi-separazione o un'IMMOLATIO e il sacrificio del Calvario viene «continuato» o «rinnovato». ⁵⁸

Possiamo ora rispondere alla classica obiezione luterana contro il sacrificio della Messa, fondata sulla Lettera agli Ebrei. La Lettera afferma che Cristo «non ha bisogno di offrire un sacrificio quotidiano», ma l'analogia nella fede con il resto della Sacra Scrittura e della Tradizione ci insegna che il significato di questa espressione è chiarito da altre due espressioni: «perché allora avrebbe dovuto soffrire più volte fin dalla creazione del mondo» e «E poiché gli uomini muoiono una sola volta». Ciò significa che l'epistola nega la nozione di sacrificio «ripetuto» nel senso di una separazione mortale e sanguinosa del corpo e del sangue, necessaria per il perdono dei peccati, oggettivamente offerta sul Calvario nella volontà di salvezza universale di Dio. Ciò non impedirebbe alla carità divina di inventare una nuova specie di «sacrificio vero e giusto», il sacrificio incruento di Cristo nella Messa. Lo stile della Lettera agli Ebrei è quello di un'omelia, con le imprecisioni caratteristiche del genere, e quindi possiamo trovare almeno un altro punto in cui un termine generico è usato, ma inteso con un significato particolare. Ad esempio, in 10, 5-8 Dio dice a Cristo, citando il versetto del Salmo, che non desidera olocausti e «oblazioni», mentre nel versetto 10 siamo santificati dall'«oblazione» del corpo di Cristo. Non vi è alcuna contraddizione, poiché «oblazione» nel Salmo si riferisce solo ai sacrifici della legge di Mosè, non all'oblazione di Cristo stesso. Allo stesso modo, quando la Lettera agli Ebrei afferma che Cristo non ha alcun bisogno di offrire un sacrificio

⁵⁸ Bisogna affermare, in linea con la tradizione e il Concilio di Trento, che l'Eucaristia è un sacrificio vero e autentico. Allo stesso tempo si potrebbe dire che il sacrificio incruento dell'Eucaristia non esisterebbe senza il sacrificio cruento del Calvario, poiché è la rappresentazione verbale di quel sacrificio cruento attraverso un racconto al passato, che rende l'«IMMOLATITIUS MODUS» del corpo e del sangue di Cristo realmente presente sotto le specie separate.

Nella vita quotidiana, possiamo comprendere che ciò significa la separazione sanguinosa del corpo e del sangue di una vittima.⁵⁹

C. La Messa romana tradizionale e l'espressione della fede

Avendo elaborato una teologia del sacrificio della Messa fondata sul Concilio di Trento, su san Tommaso e sull'insegnamento dei papi Pio XII e Paolo VI, concluderemo ora il nostro studio su fede, liturgia ed ecumenismo. Come abbiamo visto, alcuni teologi cattolici e luterani hanno elogiato la recente riforma per aver incorporato nella Messa un maggior grado di anamnesi ed epiclesi, elementi che si ritenevano insufficientemente presenti nella Messa romana precedente al 1969. Ma dimostreremo che l'enfasi della liturgia romana sull'offerta integra elementi di epiclesi e di anamnesi, essendo quest'ultimo inteso in senso non ontologico, sebbene realizzato in forme diverse rispetto al modello dell'anafora siro-antiochena tanto apprezzata dai riformatori liturgici cattolici e luterani del XX secolo. Le verità di fede messe in risalto dagli attuali luterani e dalla teologia ecumenica eucaristica contemporanea sono infatti presenti nel rito tradizionale, con la sua caratteristica enfasi sul sacrificio dell'offerta.

Nella tradizione dell'anafora della Siria occidentale, più in particolare nell'anafora di san Giacomo di Gerusalemme, il ricordo abbraccia l'intera economia «divina» dalla creazione alla parusia. Ma anche la Messa romana tradizionale fa memoria di queste verità di fede. L'offertorio contiene un elemento di anamnesi quando si fa memoria del Calvario al momento dell'offerta del pane e del vino: dopo aver dichiarato di offrire una Vittima immacolata e un calice di salvezza, il sacerdote fa il segno della croce posando la patena e il calice sull'altare. C'è commemorazione del mistero pasquale

– Passione, Risurrezione e Ascensione – nella preghiera di offerta «Suscipe sancta trinitas». Vi è commemorazione della creazione e della redenzione quando la preghiera per la miscelazione dell'acqua e del vino ricorda la meravigliosa nascita della sostanza della dignità umana e il suo riscatto ancora più meraviglioso. Queste due commemorazioni sono state omesse dal Novus Ordo. E la preghiera allo Spirito Santo, «Veni Sanctificator», anch'essa omessa dal Novus Ordo, costituisce un appello affinché la potenza divina

⁵⁹ Chiaramente l'argomento principale della Lettera agli Ebrei non è legato all'Eucaristia, ma piuttosto alla distinzione tra Cristo e il sacerdozio mosaico. Pertanto, la frase «non richiede l'offerta di un sacrificio quotidiano» si trova in un contesto che riguarda l'offerta del sacrificio per ottenere il perdono primo e universale dei peccati, la redenzione oggettiva, in contrapposizione ai sacrifici mosaici ripetuti, poiché questi non procurano il perdono. Sul Calvario ci è stata meritata tutta la grazia che perdona le colpe, il tesoro che Dio destina agli uomini ben disposti. Ma è attraverso i sacramenti e il sacrificio propiziatorio della Messa che le grazie ottenute sul Calvario vengono concesse soggettivamente alle persone nella o attraverso la Chiesa.

scenda sulle offerte e costituisce quindi un'epiclesi.

Come mostra la storia della liturgia di Jungmann, i segni della croce con la patena e il calice nell'offertorio romano richiamano l'usanza gallo-romana medievale, così diffusa, di disporre il pane e il calice a forma di croce sull'altare. Nel rito bizantino medievale il pane viene anch'esso portato per essere trattato come l'agnello di Dio sacrificale in un rito di offerta preliminare, e le offerte vengono innalzate come se fossero Cristo stesso alle porte del cielo. Così l'offertorio della Messa romana, tanto criticato dai riformatori liturgici come un doppione teologicamente problematico del vero canone sacramentale, non è altro che la forma occidentale di uno sviluppo liturgico universale in cui le parole e i rituali anamnastici ci ricordano incessantemente il Cristo sacrificato sul Calvario e che deve essere offerto qui e ora. Come amava sottolineare Romano Guardini, la liturgia è più un gioco che una logica, e quindi sia in Oriente che in Occidente la diversa collocazione temporale delle preghiere o dei riti del tipo dell'offertorio non ha mai costituito un problema; ciò che è significativo è lo sviluppo universale di offerte «ripetute» nelle tradizioni occidentali, bizantine e siriane.

Le preghiere e i gesti di offerta nella Messa romana hanno una chiara struttura tripartita agli occhi della fede: dall'offertorio fino alla Consacrazione, la Consacrazione stessa e l'offerta dopo la Consacrazione. Questa struttura ricorda il metodo comunemente insegnato dai professori di retorica: prima si dice ciò che si sta per dire, poi lo si dice, e infine si dice ciò che si è appena detto. Nella Messa romana, il sacerdote prima dice ciò che sta facendo («offerta»), poi lo compie nella Consacrazione, e infine dice ciò che ha appena fatto. Il tempo presente utilizzato per le preghiere di offerta non deve necessariamente essere considerato puntuale, ma è un «presente che si protrae». Esse esprimono ripetutamente a Dio l'intenzione di offrire, intenzione che si compie nelle Consacrazioni ripetute.⁶⁰

In questa prospettiva, l'offertorio appare come uno sviluppo perfettamente naturale dell'antica pratica di deporre le offerte sull'altare durante la segreta. Mentre il laico o il ministro incaricato si avvicinava all'altare con le offerte del pane e del vino, si ritrovava in piedi davanti a Dio con qualcosa tra le mani, e nulla era più naturale che offrirle, desiderare di essere visto dal proprio Signore mentre disponeva le cose a parte per riconoscere specificamente il proprio rango, presentarle

⁶⁰ Cfr. «In una rappresentazione incruenta del sacrificio della croce... il Signore viene immolato dopo le parole della consacrazione, comincia ad essere presente sacramentalmente sotto le specie del pane e del vino per diventare il cibo spirituale dei fedeli». Paolo VI, Lettera enciclica *Mysterium Fidei* 34 (enfasi aggiunta).

e implorare la benedizione divina. Sapeva che a Dio doveva essere offerto solo il meglio, e quindi offriva «vittime immacolate». Allo stesso tempo, non avrebbe offerto queste ostie di pane «immacolate» se non fossero destinate a diventare la Vittima Immacolata. Constatiamo quindi una necessaria ambiguità nell'offertorio, che esprime l'atteggiamento dell'uomo davanti a Dio: egli vuole onorarlo con il sacrificio e lo fa realmente, ma è pienamente consapevole che il suo sforzo ha valore solo se viene assunto dalla transustanziazione nella Vittima veramente perfetta.

È in questo contesto che comprendiamo anche il significato del carattere sacerdotale, definito come una potestas (strumentale) sul corpo di Cristo. Infatti, offrire un dono implica che la cosa donata, in un modo o nell'altro, «appartenga» a chi offre. Appare quindi naturale a molti teologi protestanti contemporanei che il cristiano offra a Dio i frutti del proprio lavoro nel mondo a cui appartiene. Ma essi non riescono a comprendere che Cristo possa essere veramente offerto. Si potrebbe infatti rispondere che l'offerta presuppone un certo possesso di ciò che viene offerto, e che questo, nel sacerdote, è il carattere sacerdotale dell'ordinazione valida, una potestas super corpus Christi, un potere strumentale, sottomesso alla potenza divina, di rendere Cristo presente qui e ora attraverso la transustanziazione, in uno stato di vittima.⁶¹

Tornando al tema del memoriale, possiamo dire che il canone romano contiene indirettamente un richiamo all'Incarnazione. Con la preghiera «Communicantes et memoriam venerantes», l'Incarnazione del nostro Signore e Dio Gesù Cristo deriva dalla commemorazione di sua madre, la gloriosa Maria sempre vergine. La vita e il ministero di Cristo sono indirettamente richiamati dalla menzione dei suoi dodici apostoli, di cui si fa memoria uno per uno per nome. (Nella prima preghiera eucaristica del Novus Ordo, la commemorazione dei Dodici è facoltativa.)

La consacrazione nel canone costituisce una commemorazione di intensa drammaticità. Il gesto del sacerdote, non solo di prendere il pane o il calice, ma anche di alzare lo sguardo e benedire, in una presunta imitazione dei gesti di Cristo narrati al passato, concentra l'attenzione su un evento storico unico che ha avuto luogo nel suo tempo, nel passato. Allora, improvvisamente, il passato rievocato cede il posto al presente della consacrazione, quando il sacerdote, a testa china, pronuncia *con attenzione e chiarezza* le parole «Questo...», che le rubriche chiamano *verba consecrationis*; come «parole di

⁶¹ Il protestantesimo nega tutto ciò. E anche se alcuni riformatori luterani tedeschi o svedesi, validamente ordinati come Lutero, hanno potuto ordinare validamente nel XVI secolo, le loro cerimonie hanno soppresso ogni riferimento al sacrificio come fine del sacerdozio. Tali ordinazioni sono quindi invalide per le stesse ragioni che indussero Leone XIII a dichiarare invalide le ordinazioni anglicane.

«consacrazione», queste parole – e lo stesso vale per il calice – sono le parole del Signore «pronunciate durante l'Ultima Cena», ma efficaci anche qui e ora. E il sacerdote si inginocchia immediatamente dopo ogni consacrazione per adorare Colui che si è reso presente qui e ora. Il carattere simbolico ed espressivo della consacrazione nella Messa romana tradizionale è in gran parte dovuto a questa giustapposizione tra un evento passato e un presente miracoloso, una giustapposizione, va notato, che conserva il passato nella sua integrità come passato oggetto di ricordo. L'«Unde et memores», che formula l'offerta della Vittima immacolata, costituisce quindi una ricca anamnesi del Mistero Pasquale: Passione, Risurrezione e Ascensione.

Si noti che l'«Unde et memores» è grammaticalmente un'oblazione che allo stesso tempo commemora, nella misura in cui l'oblazione è il soggetto della proposizione principale e l'anamnesi si svolge in una proposizione subordinata. Sebbene la nuova liturgia abbia voluto arricchire la preghiera eucaristica latina con un'anamnesi ispirata a fonti quali l'anafora di san Giacomo, duplicando addirittura l'anamnesi mediante l'inserimento di un'acclamazione commemorativa da parte dei fedeli, l'anafora di san Giacomo costituisce comunque un'anamnesi grammaticalmente subordinata all'oblazione e, come la Messa romana tradizionale, la liturgia di san Giacomo nel suo insieme racchiude numerosi riferimenti all'oblazione.⁶²

In questo contesto si deve ammettere che, sebbene la Didaché e il Martirio di san Giusto considerino chiaramente l'Eucaristia come un'oblazione, molti manoscritti primitivi di anafore sono privi di un testo di oblazione, presentando solo un'anamnesi. Ma il fatto che l'oblazione compaia nei manoscritti solo in epoca successiva non deve essere interpretato nel senso che il ricordo del sacrificio di Cristo sia fondamentale e che «l'offerta» esista solo nella misura in cui il ricordo riguarda un'offerta. Cristo ha detto: «*Fate questo in memoria di me*».

Il comandamento comprende due elementi: fare e ricordare. Una volta che il sacerdote ha pronunciato queste parole sul pane e sul vino, ha fatto ciò che doveva fare; è quindi il momento di passare al ricordo, ed è così che tutte le liturgie proseguono con un'anamnesi. Il ricordo, un atto dello spirito compiuto con parole anamnestiche, è talmente secondario rispetto a ciò che qui è fondamentale che deve essere aggiunto dopo l'azione, un'azione che è sempre stata implicitamente intesa come un atto sacrificale. Così, nel III secolo, e forse anche prima, il sacerdote dice con enfasi ciò che ha appena fatto:

⁶² Cfr. *La Liturgia di San Giacomo*, ed. critica del testo greco con traduzione latina, B.-Ch. Mercier, Brepols, Turnhout, 1974.

l'offerta del sacrificio. Comprendiamo appieno il significato del fatto che l'oblazione sia grammaticalmente fondamentale, mentre l'anamnesi diventa grammaticalmente subordinata.

Solo l'intenzione di offrire il sacrificio nel senso proprio, e non solo metaforicamente attraverso il ricordo di un sacrificio passato, può spiegare la moltiplicazione delle preghiere di offerta che ha avuto luogo in Oriente e in Occidente, senza alcuna tendenza ad affermare che «l'offerta del sacrificio» sarebbe una semplice metonimia all'interno di un'anamnesi.

Anche l'anamnesi caldea del III secolo, che non contiene alcuna oblazione, non allude solo agli eventi legati a Cristo, ma anche al «formidabile mistero» sull'altare; il sacerdote sapeva che il pane e il vino erano in realtà il corpo del Signore divino e il suo Sangue, e sapendo di avere un ruolo in questa trasformazione, il clero di rito caldeo riconosceva il Corpo e il Sangue come se fossero in uno stato di vittima. Poiché la liturgia caldea finì per incorporare un gran numero di formule sacerdotali e di oblazione, il sacerdote ripeteva continuamente ciò che aveva fatto o ciò che stava per fare, ovvero l'offerta del sacrificio. In sintesi, nulla nel testo indica che le formule aggiunte relative all'offerta del sacrificio costituiscano una metonimia nell'anamnesi. L'assenza di oblazione nei manoscritti primitivi non è necessariamente indice del fatto che l'oblazione del sacerdote fosse una semplice espressione, sotto forma di anamnesi, dell'oblazione di Cristo; ma potrebbe semplicemente significare che i primi cristiani provavano il massimo timore quando consideravano il più grande evento commemorato dalla presente offerta, vale a dire la Crocifissione e la Risurrezione, ancora cronologicamente recenti.⁶³

La seconda venuta gloriosa di Cristo dopo l'Ascensione è un evento tradizionalmente oggetto di anamnesi nelle anafore orientali. Laddove l'anafora antiochena o quella di Paolo VI, di recente composizione, commemorano la (seconda) venuta di Cristo che ritorna nella sua gloria, il Canone romano menziona la gloria divina stessa (*praeclarae majestati tuae*) davanti alla quale viene offerto il sacrificio.

Nel Canone si fa implicitamente riferimento alla creazione divina quando il sacerdote offre la Vittima immacolata «*de tuis donis ac datis*». Si può osservare che si sarebbe potuto compiere un progresso liturgico

⁶³ I dati storici qui presentati sono tratti da Jean-Paul Montminy, «L'offerta sacrificale nell'anamnesi delle liturgie antiche», *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 50 (1966), pp. 389-406 e, per la liturgia caldea, da *The Liturgy of the Holy Apostles Addai and Mari*, Londra, 1893, (ristampa AMS Press, New York, 1970), e A. Gelston, *The Eucharistic Prayer of Addai and Mari*, Clarendon Press, Oxford, 1992. Ho dimostrato che, alla luce dell'intero sviluppo dell'oblazione nella liturgia, i dati storici possono essere interpretati in modo diverso da quello di Montminy.

organica nella Messa romana, ripristinando la presenza di cose create naturalmente nel santuario al momento delle benedizioni che concludono il canone: «Par quem haec omnia, Domine, semper bona creas ... » (al contrario, il messale del 1969 ha inserito benedizioni ebraiche sulla tavola per la creazione al posto delle preghiere medievali dell'offertorio per «hanc hostiam immaculatam» e «calicem salutaris»).

Si ricorda la croce attraverso i segni della croce sulla Vittima immacolata e sul calice della salvezza eterna. L'anamnesi del Calvario attraverso questi segni sarà moltiplicata: nel Benedictus, che ricorda l'ingresso di Cristo a Gerusalemme per offrirsi in sacrificio; per tutto il Canone e la comunione.

È vero che nel Canone romano manca l'epiclesi dello Spirito Santo, così diffusa negli altri riti o sottomiti. Ma mentre i liturgisti moderni discutono dei meriti relativi di un'epiclesi pre-consacrazione, post-consacrazione o «condivisa», l'essenza dell'epiclesi, l'invocazione della benedizione divina per ottenere un effetto soprannaturale, è ben evidente nelle cinque parti dell'invocazione verbale e rituale a Dio del Canone, per benedire le offerte proprio prima della consacrazione.

Anche il segno di benedizione della croce nel «Supplices te rogamus» dopo la consacrazione costituisce un'epiclesi, un'invocazione delle grazie divine su coloro che stanno per ricevere la comunione .⁶⁴

Lo Spirito, al quale si associa tradizionalmente la santificazione e che viene invocato dall'epiclesi in tante anafore della Chiesa, non sarebbe Santo se non fosse Dio. È questo che giustifica la diversità delle epiclesi nella tradizione liturgica: che sia Dio ad essere invocato nel Canone romano, o il Logos nell'antica anafora egizia di Serapione, o, più comunemente, lo Spirito Santo, è sempre Dio ad essere invocato per benedire le offerte.

Si è spesso sostenuto che le epiclesi nelle preghiere eucaristiche paoline rimedino a un'insufficiente presenza dello Spirito Santo nella Messa tradizionale, e la teologia del XX secolo ha spesso affermato che alla Chiesa occidentale mancasse una pneumatologia. È importante notare che il calendario del Messale tridentino includeva una Messa solenne della vigilia di Pentecoste, le cui letture scritturali ricollocavano la Pentecoste nell'intera economia della salvezza e le cui preghiere mettevano in risalto l'assoluto bisogno dell'uomo della grazia dello Spirito Santo. La Messa tradizionale invoca lo Spirito Santo per l'intera ottava di Pentecoste, mentre il calendario riformato, dal canto suo,

⁶⁴ Si è sostenuto che questa preghiera fosse un'epiclesi consacratoria. Ma essa poteva anche essere interpretata nel modo seguente: egli chiede a Dio di portare il sacrificio al cielo, non per trasformarlo nel corpo di Cristo, ma affinché possa essere visto da Dio, che è lontano nei cieli. (cfr. *sublime* altare tuum; in conspectu divinae majestatis tuae). Un'antica immagine della distanza divina esprime l'eternità di Dio e l'immagine degli angeli che informano Dio degli avvenimenti terreni simboleggia l'onniscienza. Gli angeli che informano sono menzionati nella Regola benedettina del VI secolo

ha abolito questa ottava, facendoci passare dal culmine della domenica di Pentecoste a un lunedì di una settimana

«del tempo ordinario». Inoltre, il calendario tradizionale definisce l'estate e l'autunno un tempo «dopo la Pentecoste», soddisfacendo così la parola più volte ripetuta da Yves Congar secondo cui l'intera vita della Chiesa è un'epiclesi dello Spirito Santo.

I riferimenti espliciti allo Spirito Santo, di cui è priva la Messa romana tradizionale, sono ampiamente compensati dalle sue preghiere che invocano la «grazia», poiché la grazia è descritta con termini quali dolcezza, unzione e rugiada, termini che, dal punto di vista fenomenologico, sono simili alle classiche descrizioni cristiane dello Spirito Santo.

A complemento delle liturgie orientali, con le loro frequenti citazioni dello Spirito Santo stesso, fonte di santificazione, l'antica Messa romana sviluppa la teologia della grazia santificante creata, che è veramente inerente all'anima.

Per alcuni riformatori liturgici del XX secolo, la questione dell'epiclesi è stata legata alla convinzione che la liturgia eucaristica debba manifestare e mettere in risalto il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo come agenti distinti nella storia della creazione, della redenzione e della salvezza escatologica. In questo questi liturgisti sono stati ispirati dalla struttura delle anafore orientali. Ma l'antica Messa romana contiene numerosi riferimenti trinitari, molti dei quali sono stati soppressi nella recente riforma. Si può innanzitutto indicare il Gloria Patri trinitario nelle preghiere ai piedi dell'altare. (La soppressione di questo Gloria Patri nel Novus Ordo può essere compensata dai saluti trinitari facoltativi dell'ordo del 1969.) Successivamente troviamo la Trinità presente in modo significativo nell'offertorio: la conclusione trinitaria della preghiera per la miscelazione dell'acqua e del vino; il Gloria Patri dopo il salmo Lavabo; la preghiera *Suscipe* rivolta alla Trinità; la conclusione trinitaria della Preghiera Segreta.⁶⁵ Il prefazio domenicale più comune del Messale tridentino è ovviamente il prefazio della Santissima Trinità. La preghiera del *Libera nos*, dopo il *Pater Noster*, si conclude con una conclusione trinitaria. La seconda preghiera per la comunione evoca chiaramente la «Trinità economica»: *Domine Jesus Christe, Fili Dei vivi, qui ex voluntate Patris, cooperante sancto Spiritu per mortem tuam mundum vivificasti . . .* Nel Novus Ordo questa preghiera è facoltativa e, anche se recitata, la sua conclusione trinitaria è stata soppressa. Infine, la Postcomunione si concludeva con una formula trinitaria, e il sacerdote recitava la preghiera «*Placeat tibi, Sancta Trinitas*» prima di baciare l'altare e impartire la benedizione.

⁶⁵ La preghiera del rito attuale «super oblata» sostituisce la formula trinitaria della «segreta» con la conclusione non trinitaria «Per Christum».

È vero che gran parte dei riferimenti trinitari della Messa romana non sarebbero considerati adeguati da alcuni liturgisti contemporanei, poiché, con una sola eccezione (la preghiera di comunione «Domine Jesu Christe»), essi non presentano la Trinità «economica». Ma ancora una volta, ci si può chiedere se il loro atteggiamento non manifesti una mancanza di benevolenza nei confronti del contributo del polmone occidentale della Chiesa: la Trinità non è assente dalla Messa romana, ma è presentata in modo complementare a quello della «Trinità economica» dei riti orientali.⁶⁶ La Messa romana insiste sull'eternità e sull'unità di Dio, del Suo Figlio e dello Spirito Santo. Il prefazio della Santissima Trinità, spesso prescritto, evoca le teofanie dell'Antico Testamento (*quod enim de tua gloria revelante te*). I misteri metafisici di questo prefazio invitano gli animi dei fedeli a riconoscere umilmente che l'oggetto della fede è, in ultima analisi, ciò che l'incomprensibile Dio conosce di sé stesso, rivelato in modo soprannaturale. Il modo in cui la Messa romana presenta la Trinità ci ricorda che la salvezza forgiata dalla «Trinità economica» è la visione perpetua, da parte degli eletti, della Trinità «immanente».

Infine, si è detto che l'antica Messa romana fosse priva di qualsiasi riferimento al futuro ritorno in gloria di Cristo, parte essenziale del mistero pasquale di cui si fa memoria. A quanto pare, si riteneva che nella Messa romana non si prestasse sufficiente attenzione al futuro. Ma anche in questo caso la Messa romana mette in risalto un aspetto diverso dello stesso mistero celebrato in Oriente: mentre la Messa orientale insiste sulla venuta di Cristo, quella romana sviluppa le ragioni del futuro ritorno di Cristo – per inaugurare il suo regno eterno sulla terra – attraverso la frequente espressione «*qui tecum vivit et regnat Deus... per omnia saecula saeculorum*». E il futuro è presente con un'anamnesi del passato ad ogni comunione: ricordando la Crocifissione passata con un segno della croce, il sacerdote prega affinché il corpo di Cristo conduca il comunicando alla vita eterna (il ricordo della Croce e il riferimento escatologico sono assenti dalla formula di comunione del *Novus Ordo*).

Conclusione

Avendo dimostrato in che modo la Messa romana classica contenga, a modo suo, gran parte delle espressioni di fede riscoperte dalla teologia liturgica del XX secolo, possiamo ora formulare alcune conclusioni per il nostro studio.

⁶⁶ In realtà, la presentazione liturgica orientale della Trinità non attribuisce sempre ruoli alle diverse persone. Basti pensare alla proclamazione d'ingresso: «Sia lodato il regno del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo», o alla frase che introduce il canto del Credo alla Trinità consustanziale e indivisa.

In primo luogo, sebbene dobbiamo riconoscere nella riforma liturgica uno sforzo di arricchimento della liturgia romana, dobbiamo rammaricarci di un impoverimento dovuto alla diminuzione di quegli elementi che proprio la riforma luterana aveva rifiutato: l'enfasi posta sull'adorazione di Cristo realmente presente sotto le specie eucaristiche e sulla Messa come offerta propiziatoria di Cristo al Padre da parte del sacerdote e della Chiesa. Naturalmente la posizione del Magistero su queste questioni è chiara e il *novus ordo* può essere celebrato con venerazione e pietà. Ma in un contesto di confusione teologica, mentre i nostri fratelli separati hanno difficoltà ad apprezzare chiaramente l'esposizione cattolica della fede, sarebbe opportuno ripristinare questi elementi liturgici concreti che mancano in una liturgia luterana, per quanto dignitosa e bella.

Parallelamente alla riforma liturgica, la dottrina della Messa come sacrificio propiziatorio ha subito un'evoluzione presso alcuni teologi cattolici che l'hanno resa in gran parte convergente con la teologia eucaristica luterana. Di conseguenza, alcuni ecumenisti ufficialmente accreditati prevedono ora una piena comunione sacramentale e ministeriale tra cattolici e luterani, senza che i luterani debbano accettare l'insegnamento del Concilio di Trento sulla transustanziazione e sulla Messa come vero e giusto sacrificio.

Indubbiamente, il rinnovamento teologico-liturgico del XX secolo ha permesso di riscoprire grandi ricchezze per la fede e la sua espressione a partire dallo studio delle fonti antiche e di quelle orientali. Ed è vero che la presenza di queste ricchezze in una forma diversa non è stata sufficientemente riconosciuta nel rito romano codificato da san Pio V.

Risulta quindi evidente che la celebrazione della Messa romana tradizionale contribuisca alla causa della vera unità, sostenendo la causa delle verità in essa contenute. La sua valorizzazione del sacerdozio e del sacrificio permette di dissipare le illusioni di alcuni ecumenisti che desiderano dichiarare la piena comunione tra il sacerdozio cattolico e l'attuale ministero luterano invalido, che non vuole nemmeno essere considerato un sacerdozio.