

capitolo V

EUCARISTIA

TRADIZIONE DEI PADRI



Le trattazioni o anche i semplici appunti sull'Eucaristia nei Padri pongono due difficoltà: la completezza (non si possono citare tutti i Padri che hanno trattato l'argomento!) e la correttezza, cioè il pericolo di cercare in essi ciò che corrisponde alla attuale teologia rischiando di non far emergere la loro teologia, i loro problemi o "non problemi".

Esclusa la completezza, qui vengono proposti dei capitoli che operano una sintesi di alcuni momenti e autori nello sforzo di far rilevare la loro originale teologia, che non sempre corrisponde alla posteriore. È evidente che si tratta di tentativi non immuni da precomprensione.

Chi volesse consultare una rassegna più "tradizionale" su Padri ed Eucaristia, può vedere la voce Eucaristia in EC V, 739ss. dove i dati sono sparsi nei vari argomenti; oppure, molto più elaborata, la sezione patristica della voce Eucharistie in DTC V, 1121-1183, che però inizia rilevando che i Padri hanno una terminologia imprecisa e, ripetuta oggi, erronea. E detto questo è detto tutto...

SVILUPPI TEMATICI DELLA PRIMA TRADIZIONE

ENRICO MAZZA, *La celebrazione eucaristica. Genesi del rito e sviluppo dell'interpretazione.*
EDB, Bologna 2003, pp. 71-84.

Testo, note e paragrafi hanno subito modifiche. Le note non corrispondono al numero originale.

► I. LA DIDACHÈ

~~~~~  
DIDACHÈ

*testo tradotto dall'autore del presente capitolo*

**9** <sup>1</sup>Per l'eucaristia, poi, rendete grazie in questo modo,

<sup>2</sup>dapprima sul calice: ti rendiamo grazie, Padre nostro, per la santa vite di Davide, tuo servo, che ci hai rivelato per Gesù tuo servo; a te la gloria nei secoli. Amen.

<sup>3</sup>Sul (pane) spezzato: ti rendiamo grazie, Padre nostro, per la vita e la conoscenza che tu ci hai rivelato per Gesù tuo servo; a te la gloria nei secoli.

<sup>4</sup>Come questo (pane) spezzato, sparso sulle montagne e riunito è divenuto uno, così sia riunita la tua Chiesa dalle estremità della terra nel tuo regno.

A te la gloria e la potenza nei secoli. Amen.

<sup>5</sup>Nessuno mangi, né beva della vostra eucaristia se non i battezzati nel nome del Signore; Infatti il Signore riguardo a ciò disse: «Non date le cose sante ai cani».

**10** <sup>1</sup>Dopo esservi saziati così rendete grazie:

<sup>2</sup>ti rendiamo grazie, Padre santo, per il tuo santo nome che hai fatto abitare nei nostri cuori, e per la conoscenza e l'immortalità che ci hai rivelato per Gesù tuo servo. A te la gloria nei secoli.

<sup>3</sup>Tu, Signore onnipotente, hai creato ogni cosa per il tuo nome, cibo e bevanda hai dato ai (figli degli) uomini in godimento, affinché ti rendessero grazie, ma a noi hai dato un nutrimento e una bevanda spirituali e la vita eterna per Gesù tuo servo. <sup>4</sup>Per tutte queste cose ti rendiamo grazie, perché sei potente; a te la gloria nei secoli. Amen.

<sup>5</sup>Ricordati Signore della tua Chiesa, di liberarla da ogni male e renderla perfetta nella tua agape. E riuniscila dai quattro venti, santificata, nel tuo regno che tu le hai preparato. Perché tuo è il regno e la gloria nei secoli.

<sup>6</sup>Venga la grazia e questo mondo passi. Osanna al Figlio di David.

Se qualcuno è santo si avvicini; se qualcuno non lo è, si converta.

Maranatha: Amen.

<sup>7</sup>Lasciate che i profeti rendano grazie come vogliono.

**14** <sup>1</sup>Nel giorno domenicale del Signore, essendovi riuniti, spezzate il pane e rendete grazie, confessando le vostre cadute, affinché sia puro il vostro sacrificio.

<sup>2</sup>Ognuno avendo un diverbio con un suo compagno, non si unisca a voi finché non si sia riconciliato, affinché il vostro sacrificio non sia profanato.

<sup>3</sup>Questa, infatti, è la parola del Signore in ogni luogo e in ogni tempo: «Offritemi un sacrificio puro perché io sono un grande re - dice il Signore - e il mio nome è mirabile fra le genti».

In questo testo i temi di azione di grazie si trovano in tre eucaristie successive:<sup>1</sup> due nel capitolo nono, e una nel capitolo decimo, la *Birkat ha-Mazon* cristiana, che è il testo principale. Le preghiere di supplica invece sono solo due, la prima nel capitolo decimo e la seconda nel capitolo nono, ricavata dalla precedente.

Prima del pasto, nell'eucaristia per il calice si rende grazie per la vigna di Davide e in quella per il pane si rende grazie per la vita e la conoscenza. Dopo il pasto il rendimento di grazie dice:

«Ti rendiamo grazie per il tuo santo nome che hai fatto abitare nei nostri cuori, e per la fede, la conoscenza e l'immortalità che ci hai manifestato per Gesù tuo servo».

I temi della vita e della conoscenza sono molto vicini a quelli della fede, conoscenza e immortalità, mentre dobbiamo brevemente spiegare i due restanti: il tema dell'abitazione di Dio nei cuori dei fedeli e il tema della vite di Davide.

## 1. La vite di Davide

Il pio giudeo pronuncia sul calice una benedizione per il «frutto della vite».<sup>2</sup> *Didachè* 9,2 resta legata al tema della vite, ma ne cambia il referente; la vite diventa la vite di Davide, ed è oggetto di rivelazione: Gesù l'ha rivelata. Non possiamo pensare che l'espressione «vite di Davide» designi il Cristo, dato che, in questo contesto, il rivelatore è nettamente distinto dall'oggetto rivelato. W. Rordorf documenta che nel giudaismo aveva rilievo «una corrente di idee che rappresentava il regno davidico sotto forma di vite»;<sup>3</sup> ne consegue che la grande opera di Dio, oggetto dell'azione di grazie di *Didachè* 9,2, è il regno di Davide, ossia quell'economia salvifica che si è realizzata nella storia di Israele.<sup>4</sup> Davide ha avuto un ruolo determinante per la realizzazione di questa economia; è colui che compie le opere di Dio e vi si dedica con tutto se stesso; è per questo che è stato chiamato servo (*pais*):<sup>5</sup> «Per mezzo del mio servo Davide io libererò il mio popolo Israele dal potere dei filistei e di tutti i suoi nemici» (2Sam 3,18). Nella stessa strofa (*Didachè* 9,2) anche Gesù viene chiamato *pais*, dato che è attraverso l'opera di Gesù che Dio ha rivelato la vite di Davide.<sup>6</sup> Gesù è il profeta escatologico che porta a compimento la figura di Davide e la sua opera per il popolo. In questa prospettiva, il cristianesimo è ancora uno sviluppo e un'esplicitazione del giudaismo.

## 2. L'abitazione di Dio nei cuori

L'oggetto dell'azione di grazie è il santo nome di Dio che egli ha fatto abitare nei nostri cuori. Questa impostazione denuncia un forte arcaismo.

E. Peterson si chiede se, forse, qui, con il termine *nome* non si intenda indicare Gesù<sup>7</sup> dato che,

<sup>1</sup> Due prima del pasto e una dopo.

<sup>2</sup> «Benedetto sei tu Signore, Dio dell'universo, che crea il frutto della vite» (Benedizione per il calice nel rito del *Qiddush* all'inizio della cena).

<sup>3</sup> Vale la pena ricordare che la vite faceva parte dei simboli più diffusi nell'arte decorativa giudaica, dalle monete (P. ROMANOFF, *Jewish Symbols on Ancient Jewish Coins*, Philadelphia 1944,23ss) agli affreschi musivi (E. R. GOODENOUGH, *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period*, New York 1964, 79ss). Nel tempio di Erode, andato distrutto nel 70, c'era una grande vite d'oro appesa sopra la porta d'ingresso. Nella descrizione di Giuseppe Flavio i grappoli erano grandi come un uomo e, secondo la Mishnah, ci volevano trecento sacerdoti per trasportarla. Rordorf esclude che si tratti di una *pia fraus*. Nel giudaismo l'immagine della vite esprime tutta l'attesa messianica del popolo d'Israele (W. RORDORF, *La vigne et le vin dans la tradition juive et chrétienne*, in Id., *Liturgie, foi et vie des premiers chrétiens*, Beauchesne, Paris 1989,493-508).

<sup>4</sup> Credo che l'interpretazione di W. Rordorf sia più motivata di quella che accetta J. Jeremias ricavandola da R. Eisler: «per la santa vite di Davide tuo servo, ossia quella di cui parla Davide (Ps. 80,9ss)» (J. JEREMIAS, *Pais Theou*, in GLNT, X,393).

<sup>5</sup> Non necessariamente questo titolo ha valore messianico (JEREMIAS, *Pais Theou*, 347); invece è maggiormente legato all'attività di ogni personaggio che compie l'opera di Dio in modo particolare; questo viene espresso soprattutto nei testi di preghiera. Sul Carmelo Elia prega così: «YHWH, Dio di Abramo (...), fa' conoscere in questo giorno che sei Dio in Israele e che io sono tuo servo e che ho fatto tutte queste cose sulla tua parola» (1Re 18,36).

<sup>6</sup> Gesù, attraverso il titolo *pais*, viene come equiparato a Davide, protagonista dell'opera salvifica di Dio. Il regno di Davide si presenta come adempimento della promessa divina del dono della terra che, nel Vecchio Testamento, è il tema per eccellenza. Davide è il benedetto di Dio e «ovunque egli andava, YHWH gli dava vittoria» (2Sam 8,14). Soprattutto notiamo che la conquista di Davide è coronata dalla presa di Gerusalemme che sarà chiamata città di Davide, e così Davide e tutta la casa di Israele non formano che un solo popolo attorno al loro Dio. Tutto questo ha, una volta che sia applicato a Cristo, un senso nuovo e una portata più profonda, che non si staccano tuttavia né si oppongono all'economia salvifica di Israele.

<sup>7</sup> E. PETERSON, *Über einige Probleme der Didache-Überlieferung*, in *Frühkirche, Judentum und Gnosis*, Roma-Freiburg-Wien 1959,179.

nel Nuovo Testamento (At 3,16), *la teologia del nome* viene applicata anche al Cristo. Forse in questo caso non si può sostenere l'interpretazione cristologica del nome. Infatti dobbiamo tener conto dell'osservazione di S. Giet che mette in rapporto questo versetto con la frase seguente: «Hai creato ogni cosa per il tuo nome». Dato che il titolo cristologico di questo versetto è *pais*, si dovrebbe concludere che Dio ha creato ogni cosa per il suo *pais*; la conclusione è inaccettabile dato che *pais* indica il mezzo della rivelazione e del dono divino, non il fine della creazione. Giet conclude che gli sembra difficile interpretare il nome come titolo cristologico.<sup>8</sup> L'interpretazione è un'altra: è quella che proviene dall'uso cultuale veterotestamentario. *Il luogo ove Dio fa abitare il suo nome diventa tempio e luogo di culto*: qui l'uomo celebra la liturgia davanti a Dio che è presente. È la teologia deuteronomista che insegna che il tempio di Dio è là dove egli ha fatto abitare il suo nome (Dt 12,11) per essere invocato. Il *nome*, in questa teologia, sta per *Dio*, ma non si identifica pienamente con lui. Infatti questo nome è una sorta di ipostasi, in tutto e per tutto simile a Dio, ma non perfettamente identica a lui.<sup>9</sup> Possiamo dire che il ruolo del nome si colloca in una situazione intermedia tra Dio e l'uomo; tuttavia, è qualcosa di più di un semplice intermediario, dato che il nome, in quanto tale, appartiene alla sfera del divino. Nella teologia deuteronomistica del nome, il santuario, luogo dei sacrifici, diventa una casa di preghiera (1Re 8,29ss).<sup>10</sup>

Questi dati vanno applicati a *Didachè* 10,2: qui è la stessa cosa, ma *il luogo è il cuore*. Ne segue che il cuore del fedele è il luogo della presenza di Dio, tramite il suo nome che vi abita, e che in quel luogo si celebra *una liturgia che è costituita dalla preghiera*.

Questo tema sarà poi sviluppato da Paolo che, alla teologia del nome, fa succedere la teologia dello Spirito: «Poiché siete figli, Dio mandò lo Spirito del suo Figlio nei vostri cuori, che dice Abba, Padre».<sup>11</sup> *Didachè* 10,2, dunque, afferma che la *novità portata da Cristo* consiste nella rivelazione di *un nuovo luogo di culto* e di *una nuova liturgia*: il tempio non è più un edificio, ma è il cuore dei fedeli, e la nuova liturgia, conseguentemente, consiste nell'azione di invocare Dio.

In conclusione: Dio Padre, tramite Gesù, rivela la natura di Israele e del tempio, facendo, in tal modo, un'azione di salvezza che, come frutto, porta *conoscenza, fede, vita e immortalità*.

### 3. La preghiera di supplica

La terza strofa della *Birkat ha-Mazon* è una supplica; anche in *Didachè* 10,5 la terza strofa è costituita da una supplica:

«Ricordati, Signore, della tua Chiesa, di liberarla da ogni male e renderla perfetta nel tuo amore. E riuniscila dai quattro venti, santificata, nel tuo regno che le hai preparato. Perché tuo è il regno e la gloria nei secoli».

Il contenuto di questo testo non corrisponde a quello della terza strofa della *Birkat ha-Mazon*: nella *Didachè*, infatti, si parla della Chiesa e del regno di Dio, mentre nella *Birkat ha-Mazon* si parla di Israele, di Gerusalemme, del tempio, sede di Dio, della dinastia di Davide e della ricostruzione di Gerusalemme. È facile dire che esiste una corrispondenza teologica tra il testo giudaico e quello della *Didachè*, dato che la Chiesa è il nuovo Israele e, di conseguenza, la teologia della Chiesa eredita la teologia del primo Israele. Questo può essere vero dal punto di vista teologico, ma non ci libera dall'obbligo di andare alla ricerca di una fonte giudaica che, per la sua vicinanza, possa spiegare *Didachè* 10,5. Oltre a questa ragione di metodo, si deve sottolineare che il testo della *Didachè* si basa sull'idea del raduno della Chiesa nel regno di Dio, e questo concetto non è espresso in nessun modo dai testi della *Birkat ha-Mazon*.

È ancora opportuno studiare l'articolo di L. Finkelstein che ci illumina sulla genesi di questo testo. Il grande studioso stabilisce che la preghiera per Gerusalemme è stata composta durante la lotta dei Maccabei, quando il tempio e l'altare erano sotto il controllo dei pagani.<sup>12</sup> Dalla connessione tra la forma più antica dell'*Amidah* e Sir 36,10-13 si ricava che questa preghiera fu composta nel tempo che sta tra il *Siracide* e il *Libro dei Giubilei*.<sup>13</sup>

In Sir 36,10-13 noi vediamo che il v. 10 tratta del raduno delle tribù, il v. 11 chiede pietà per il popolo d'Israele chiamato da Dio suo primogenito, il v. 12 chiede pietà per Gerusalemme

<sup>8</sup> S. GIET, *L'énigme de la Didachè*, Paris 1970, 211.

<sup>9</sup> T.N.D. METTINGER, *The Dethronement of Sabaoth. Studies in the Shem and Kabod Theologies*, Lund 1982, 130.

<sup>10</sup> Nell'Antico Testamento Dio garantisce la sua presenza nel luogo che egli ha scelto per farvi abitare il suo nome, e questa presenza è il modo col quale egli assiste e salva il suo popolo.

<sup>11</sup> Gal 4,6s. Cf anche lo sviluppo nell'argomentazione di Rm 8,15.

<sup>12</sup> L. FINKELSTEIN, *The Development of the Amidah*, in *The Jewish Quarterly Review* 16(1925-1926), 1-43.137-170.

<sup>13</sup> FINKELSTEIN, *The Birkat ha-mazon*, 220.

dimora di Dio e il v. 13 chiede che la gloria di Dio riempi il tempio. La *Birkat ha-Mazon* contiene i temi dei vv. 11-13, mentre *Didachè* 10,5 ha solo il tema del raduno contenuto nel v. 10. Questo tema del *raduno* è presente anche nell'*Amidah* e in *Ahabhah Rabbah*, la seconda delle due benedizioni che precedono lo *Shemah*. In quest'ultima preghiera non c'è alcun riferimento a Gerusalemme, mentre nell'*Amidah* c'è sia il tema del raduno (decima benedizione) sia il tema di Gerusalemme (quattordicesima benedizione).

A questo punto, come conclusione, si deve dire che *Didachè* 10,5 si stacca dalla *Birkat ha-Mazon* per attingere ad altre preghiere giudaiche, come la decima benedizione della preghiera *Amidah*, oppure ad *Ahabhah Rabbah*, la seconda delle benedizioni che precedono lo *Shemah*. Nel giudaismo il raduno dei dispersi è un tema caratteristico della supplica a Dio, perché è un tema intrinsecamente correlato all'alleanza che viene celebrata dalla benedizione.<sup>14</sup>

Dunque la terza strofa della *Birkat ha-Mazon* cristiana, *Didachè* 10, chiede il raduno della Chiesa nel regno di Dio. Questo è già un fatto di salvezza, ed effettivamente la Chiesa così radunata è chiamata santificata. È questa la meta alla quale tende questa supplica fin dalle prime parole quando dice: «Ricordati, Signore, della tua Chiesa, di liberarla da ogni male e renderla perfetta<sup>15</sup> nel tuo amore». Il raduno nel regno di Dio è l'esaudimento di questa domanda.

## II. LA LITURGIA DI 1COR 10-11

*Nei testi paolini sull'eucaristia non emerge un particolare interesse per i temi di azione di grazie*, anche se la teologia paolina, in quanto tale, è molto interessata al rendimento di grazie. Egli non solo insiste perché i fedeli rendano grazie sempre e in ogni luogo,<sup>16</sup> ma da anche un esempio di questa cultura del rendimento di grazie, aprendo quasi tutte le sue lettere con una ricca preghiera di ringraziamento a Dio. Alcuni autori hanno pensato di poter ricavare da questi testi quale fosse l'azione di grazie paolina nella celebrazione eucaristica. Ritengo si tratti di una strada impercorribile perché non sappiamo quale norma osservasse Paolo per la liturgia eucaristica: non è detto che questa norma coincidesse con la sua spiritualità dell'azione di grazie a Dio.

Ciò che sappiamo con certezza è questo: Paolo concepisce l'eucaristia come *sacramento di unità*.

### 1. Il tema dell'unità nell'Antico Testamento

Nel "libro della consolazione" di Geremia (37-38) abbiamo il tema della dispersione dei figli di Israele e del loro raduno dopo il ritorno dall'esilio. Qui abbiamo il più diretto riferimento reciproco tra l'azione del disperdere, opera dei cattivi pastori, e quella del *raccogliere*, propria di Dio: Dio compirà tutto questo per il suo grande amore. Ne segue che l'azione del ricondurre i dispersi e radunarli in terra d'Israele è l'atto con cui Dio li salva. Il *radunare* comincia a delinearsi come atto di salvezza. Anche in Ezechiele abbiamo la stessa promessa da parte di Dio, ma qui si aggiunge, come nuovo dato, l'importanza del *nome* nell'opera di salvezza: è a causa del suo nome che Dio agirà. Nel Deuteronomio l'unità è condizionata dall'ascolto della voce di Dio e così pure il vivere; con la sua parola, Dio è il principio unificatore ed è il principio della vita: le due cose stanno in parallelo. Tutto ciò ha un diretto riscontro nel Vangelo di Giovanni. In Is 60,4.22 l'apporto specifico dei LXX sta nel senso della salvezza intesa come un radunare, ma non si tratta di una deviazione; è solo una maggior sottolineatura di un tema che già si trova nel testo masoretico. Lo scopo del radunare è il riconoscere che Dio è il Signore che salva. In Is 66,18-21 il tema del raduno viene arricchito da una prospettiva universale ed escatologica e viene finalizzato alla visione della gloria di Dio. Il carattere escatologico viene ulteriormente arricchito da Is 27,12-13: quando JHWH avrà domato anche il Leviatano, simbolo della potenza pagana (27,1), allora sarà possibile il raduno dei dispersi; a tutto questo si aggiunge Ger 39,29-41 che lega strettamente il tema del raduno con il tema dell'alleanza, descritta come un fatto che arriva a riguardare il mondo interiore, il cuore dell'uomo, dal che nascerà il seguire le vie di Dio. Per il Deutero-Isaia Dio manifesterà la sua gloria salvando il suo popolo con il raduno di Israele dai quattro angoli della terra: «Tale missione è affidata, nel cap. 49, al

<sup>14</sup> Questa prospettiva può essere vista anche in autori molto tardi come Rav Saadja (HOFFMAN, *The Canonisation*, 45).

<sup>15</sup> *Teleiosai* indicherebbe una totale devozione alle vie di Dio (A. VÖÖBUS, *Liturgical Traditions in the Didachè*, Stoccolma 1968,127).

<sup>16</sup> Una citazione tra le tante: «In ogni cosa rendete grazie; questa è infatti la volontà di Dio in Cristo Gesù verso di voi» (1Ts 5,18).

Servo di Jahwe, che radunerà gente da ogni parte del mondo». Nel libro di Michea l'unità sarà garantita dal fatto che sarà il Signore a regnare.

«Nel III secolo l'idea del *raduno* diviene oggetto di *preghiera* che si fonda sulle antiche promesse». E ancora: «Finalmente nel secondo libro dei Maccabei (1,24-29; cf 2,7) si invoca Dio di *santificare, radunare e custodire* il suo *popolo*, liberandolo da tutte le regioni e portandolo nel luogo santo (2,16-18), cosicché tutti i popoli *conoscano* che *Tu sei il nostro Dio*».<sup>17</sup>

La liturgia giudaica sente come propri tutti questi temi e li formalizza in preghiere che, secondo Heinemann,<sup>18</sup> vanno definite «ufficiali» e stabilite in modo autoritativo, anche se lasciate al gioco della creatività su modello. La decima delle *Diciotto benedizioni*, secondo la recensione del *Seder* di Rav Amram Gaon, dice:

«(...) Annuncia la nostra liberazione per riunirci in unità dai quattro angoli della terra. Benedetto tu, Signore, che raduna gli esuli del suo popolo Israele».<sup>19</sup>

Ancor più precisa la sintesi di *Ahabhah Rabbah*:

«Padre nostro (...) Radunaci in pace dai quattro angoli (venti) della terra e fa' che entriamo liberi nella nostra terra. Poiché tu sei il Dio che operi la salvezza, e ci hai scelti tra tutti i popoli e lingue e ci hai condotti al grande tuo santo nome».<sup>20</sup>

Abbiamo visto che la *Didachè* eredita questa corrente di pensiero e che concepisce la salvezza come raduno della Chiesa nel regno di Dio, nei tempi escatologici.<sup>21</sup>

## 2. L'eucaristia in 1Cor

Ma non è questa l'ultima tappa in merito: è Paolo colui che porta a compimento il tema, e dopo di lui non ci sono stati sviluppi rilevanti.

Quando tratta degli idolotiti, Paolo fa appello all'esperienza eucaristica dei corinzi richiamando sommariamente i dati liturgici, evidentemente usuali in quella Chiesa, per impostare su di essi un argomento sulla natura sacramentale e quindi sulla «efficacia» dell'azione liturgica in quanto tale, che dunque deve valere anche per interpretare il caso della carne immolata agli idoli. È in questa prospettiva che Paolo affronta il tema dell'unità così come esso si presenta nell'eucaristia di Corinto. Da qui nasce una prima conclusione: per Paolo l'unità appartiene alla natura sacramentale dell'eucaristia e alla sua efficacia. Questo è l'argomento di Paolo: «Poiché un solo pane, noi - i molti - siamo un solo corpo; noi tutti, infatti, partecipiamo di un solo pane» (1Cor 10,17).

L'unità della Chiesa come corpo è ben nota nelle lettere paoline: inizialmente si tratta solo di un paragone/metafora in quanto Paolo applica alla Chiesa di Corinto l'apologo di Menenio Agrippa,<sup>22</sup> ma presto la cosa assume ben altro significato.

Perché la Chiesa è *corpo* di Cristo? I cristiani vivono della vita stessa di Cristo e questi è presente in loro: possiamo dire che i fedeli *partecipano* di Cristo; per questo motivo, essendo in unità, formano un solo corpo ed è il corpo di Cristo: i cristiani, a causa della loro unità, sono il corpo di Cristo per partecipazione. Il *corpo di Cristo*, attributo della Chiesa, non è più soltanto un dato sociologico o un'immagine letteraria, ma un fatto dotato di un preciso spessore ontologico: nella Chiesa si attua il *mistero* del corpo di Cristo.

Nella liturgia eucaristica si realizza l'unità perché si partecipa dell'unico pane che, a sua volta, è comunione<sup>23</sup> del corpo di Cristo. Per Paolo l'efficacia della liturgia consiste in questo: il sacramento «opera» ciò che esso «è», ossia, se così si può dire, opera *simile sibi*, opera qualcosa di simile a se stesso. Il pane è *comunione del corpo*, e allora coloro che mangiano del pane spezzato diventano il corpo di Cristo. Il pane spezzato è *unico*, e allora coloro che ne mangiano sono un solo corpo. Si tratta del corpo di Cristo che è la Chiesa, la quale, a causa di questo fondamentale rapporto, è una, ossia ha l'unità come suo attributo essenziale.

L'eucaristia dunque è il sacramento dell'unità: unità della Chiesa in quanto corpo di Cristo. La riprova di questa concezione paolina si trova in 1Cor 11,17-23,<sup>24</sup> quando Paolo, vedendo che

<sup>17</sup> D. MARZOTTO, *L'unità degli uomini nel Vangelo di Giovanni*, Paideia, Brescia 1977, 40-66.

<sup>18</sup> HEINEMANN, *Prayer in the Talmud*, 13-36.

<sup>19</sup> HÄNGGI - PAHL, *Præx eucharistica*, 49.

<sup>20</sup> HÄNGGI - PAHL, *Præx eucharistica*, 37s.

<sup>21</sup> «Come questo (pane) spezzato, disperso sui monti e riunito, è divenuto uno, così venga radunata la tua Chiesa dai confini della terra nel tuo regno» (*Didachè* 9,4).

<sup>22</sup> L. CERFAUX, *La teologia della chiesa secondo san Paolo*, Roma 1968, 248.

<sup>23</sup> Con questo termine Paolo designa il rapporto di sacramentalità che c'è tra il pane e il corpo di Cristo; il termine *comunione* può essere reso correttamente con sacramento. Il pane eucaristico (= che noi spezziamo) ci mette in comunione con il corpo di Cristo perché è esso stesso comunione di questo corpo.

<sup>24</sup> «E mentre vi do queste istruzioni, non posso lodarvi per il fatto che le vostre riunioni non si svolgono per il meglio,

nella Chiesa di Corinto ci sono delle *divisioni*, *nega* che la celebrazione sia la cena del Signore. Non possiamo chiederci se Paolo affermi l'invalidità o solo l'infruttuosità dell'eucaristia di Corinto, dato che queste sono concezioni molto posteriori.<sup>25</sup> Per Paolo, e ancora per molto tempo dopo di lui, la liturgia è tale perché corrisponde, ontologicamente, al *tipo* che Gesù ha posto. Nel battesimo cristiano il tipo è costituito dal battesimo di Gesù nel Giordano, e nell'eucaristia il tipo consiste nella celebrazione di Gesù nell'ultima cena. Se Paolo dice: «quando dunque vi radunate insieme, il vostro non è più un mangiare la cena del Signore», dice che l'eucaristia dei corinzi non è più in rapporto di corrispondenza ontologica con il tipo che Gesù ha trasmesso nell'ultima cena. Se l'eucaristia di Corinto ha perso la corrispondenza con il tipo, che è la cena del Signore, ne segue che l'eucaristia di Corinto non è più la cena del Signore. Dicendo che la divisione ha questo effetto, Paolo dice, in negativo, ciò che, in positivo, ha detto in 1Cor 10,16-17, ossia che la liturgia eucaristica è, essenzialmente, sacramento dell'unità della Chiesa.<sup>26</sup>

### 3. Lo sviluppo di Paolo rispetto a *Didachè*

Per la *Didachè* il pane *unico* è *modello* dell'unità della Chiesa ma solo *come immagine*, mentre per Paolo il modello appartiene all'area della sacramentalità, cosicché coloro che partecipano dell'unico pane sono un unico corpo: il pane spezzato, in quanto unico, diventa tipo dell'unità della Chiesa. Con Paolo è già pienamente formulata la concezione sacramentale dell'eucaristia e della sua efficacia.

C'è una notevole differenza tra la concezione eucaristica di Paolo e quella della *Didachè* non solo perché ci sono due diverse concezioni dell'efficacia sacramentale, ma anche perché ci sono due ecclesiologie diverse. A causa di questo, in *Didachè* è la Chiesa che deve essere riunita mentre in Paolo è l'assemblea stessa, che egli descrive anche con il semplice «noi», i *molti* (1Cor 10,17).<sup>27</sup> Se, tramite e a causa di un unico pane, i cristiani sono in comunione con la persona di Cristo, che è unica, ne seguirà che essi sono in unità anche tra loro.

Un tale mutamento ecclesiologico ha un nesso immediato con la *concezione escatologica* che, conseguentemente, muta anch'essa: l'attenzione verso i tempi ultimi, come realizzazione del regno di Dio, viene *spostata verso la Chiesa nella sua realizzazione storica*, così come si manifesta *nell'assemblea*. La conseguenza è immediatamente visibile: il frutto dell'eucaristia sarà non tanto l'unità escatologica della Chiesa nel regno di Dio, come in *Didachè* 9-10, ma l'unità storica di ogni comunità. Più che dono escatologico atteso da Dio alla fine dei tempi, l'unità diventa *un impegno storico che ogni Chiesa deve perseguire per poter essere coerente con la liturgia eucaristica che essa celebra* o, meglio, in altri termini, *per corrispondere al tipo* trasmesso da Gesù nell'ultima cena.

Passando da *Didachè* a Paolo, il tema teologico dell'unità passa dalla dimensione di dono escatologico alla dimensione di *impegno storico*, tuttavia non cessa di essere un dono divino perché la sua realizzazione proviene non dall'opera sociale e politica dell'uomo, ma dall'unico pane della celebrazione eucaristica.

## III. GIOVANNI

In *Didachè* 9-10 esistono molte espressioni che, nella sostanza, sono presenti anche nel Vangelo di Giovanni. Dato che non si può parlare di dipendenza della *Didachè* da Giovanni,<sup>28</sup> di fronte all'obiettivo vicinanza dei due testi si dovrà ammettere che entrambi provengono dal medesimo ambiente culturale e teologico e che hanno come fonti le medesime tradizioni giudeocristiane. Negli stessi termini si esprime M.-E. Boismard nella sua ricostruzione delle tappe

---

ma per il peggio. Innanzi tutto sento dire che, quando vi radunate in assemblea, vi sono divisioni tra voi, e in parte lo credo. È necessario infatti che avvengano divisioni tra voi, perché si manifestino quelli che sono i veri credenti in mezzo a voi. Quando dunque vi radunate insieme, il vostro non è più un mangiare la cena del Signore. Ciascuno infatti, quando partecipa alla cena, prende prima il proprio pasto e così uno ha fame, l'altro è ubriaco. Non avete forse le vostre case per mangiare e per bere? O volete gettare il disprezzo sulla Chiesa di Dio e far vergognare chi non ha niente? Che devo dirvi? Lodarvi? In questo non vi lodo!».

<sup>25</sup> P.-M. GY, *La notion de validité sacramentelle avant le concile de Trente*, in *Revue de Droit Canonique* 28 (1978), 192-202.

<sup>26</sup> Ne segue che, se manca l'unità, la celebrazione della Chiesa non può essere considerata come obbedienza e attuazione del comando di Cristo: «Fate questo in memoria di me».

<sup>27</sup> Ciò riecheggia le parole istitutive della cena eucaristica: «per voi e per molti».

<sup>28</sup> La *Didachè* non conosce ancora il testo canonico del Nuovo Testamento (cf RORDORF - TUILIER, *La doctrine des douze apôtres*, 84).

di formazione del Vangelo di Giovanni:

«L'interesse di Giovanni II-B per l'eucaristia si manifesta nell'utilizzo che egli fa delle antiche preghiere eucaristiche della *Didachè*: in 6,12-13a, in 11,52, in 15,5-6, infine in 17,6-26».<sup>29</sup>

Il tema dell'*unità* in Giovanni emerge bene dall'analisi di M.-E. Boismard sulla pesca miracolosa di Gv 21,1-14.<sup>30</sup> Alla menzione del pesce, Giovanni aggiunge quella del pane in modo che ci sia un preciso riferimento all'eucaristia, nutrimento dei cristiani. Il significato è chiaro: l'unità della Chiesa sarà preservata malgrado il gran numero di coloro che ne faranno parte nelle varie epoche. In tutto ciò è presente una certa tensione verso l'azione eucaristica che è manifestazione del Risorto.

Nel quarto Vangelo l'allusione all'eucaristia acquista un'ulteriore evidenza a causa della preghiera per l'unità (cap. 17), appartenente al genere letterario testamentario.

Da questi pochi dati è già chiaro che Giovanni conosce molto bene il tema teologico dell'unità. Ma la cosa non si ferma qui, dato che ne fa uno dei punti centrali del suo Vangelo usando questa categoria per interpretare la funzione salvifica della morte di Cristo.

#### IV. L'EUCARISTIA MYSTICA

L'eucaristia della *Didachè* è un testo vivente che cresce seguendo gli sviluppi della comunità. Una tappa di questo sviluppo è attestata dall'*Eucharistia mystica*, cioè la liturgia descritta nel libro VII delle *Costituzioni apostoliche*, dove il titolo *Eucharistia mystica*, attribuito da un redattore, non significa nient'altro che "azione di grazie sacramentale".

Quando si mettono in sinossi i testi<sup>31</sup> si vede molto bene la corrispondenza tra l'*Eucharistia mystica* e la *Didachè*, sua fonte diretta, con pochissime variazioni che, però, sono di grande significato.

##### ~~~~~ COSTITUZIONI APOSTOLICHE

**25** <sup>1</sup>Siate in ogni tempo in rendimento di grazie, poi, come servi fedeli e riconoscenti, per l'eucaristia così dicendo:

<sup>2</sup>ti rendiamo grazie, Padre nostro, per la vita che tu ci hai manifestato per mezzo di Gesù tuo servo, per il quale tutto hai creato e ti prendi cura di tutti, che hai mandato a farsi uomo per la nostra salvezza e hai acconsentito che soffrisse e morisse, che hai resuscitato, glorificato e hai fatto sedere alla tua destra, per il quale ancora ci hai annunciato la risurrezione dei morti.

<sup>3</sup>Tu, Signore onnipotente, Dio eterno, come ciò che era disseminato e poi riunito, divenne un solo pane, così raduna la tua Chiesa dalle estremità della terra nel tuo regno.

<sup>4</sup>Ancora ti rendiamo grazie, Padre nostro, per il prezioso sangue di Gesù Cristo, versato per noi, e per il prezioso corpo, di cui noi portiamo a compimento questi antitipi, avendoci ordinato egli stesso di annunziare la sua morte.

Per mezzo suo a te la gloria nei secoli. Amen.

<sup>5</sup>Nessuno mangi tra quelli non iniziati, ma solo i battezzati nella morte del Signore. <sup>6</sup>Se qualcuno non iniziato, nascostosi, partecipasse, mangerà il giudizio eterno, poiché non essendo partecipe della fede in Cristo, ha partecipato a quelle cose che gli sono proibite, per il suo castigo. <sup>7</sup>Se qualcuno prendesse parte per ignoranza, impartendogli i primi elementi iniziatelo rapidamente affinché non proceda con disprezzo.

**26** <sup>1</sup>Dopo la comunione così rendete grazie:

<sup>2</sup>ti rendiamo grazie, Dio, Padre di Gesù nostro Salvatore, per il tuo santo nome che hai fatto abitare (mettere le tende) in noi, e per la conoscenza, la fede, l'agape e l'immortalità che ci hai dato per Gesù tuo servo.

<sup>3</sup>Tu Signore Dio onnipotente, Dio di tutte le cose, che hai creato il mondo e quanto è in esso, e hai seminato la legge nelle nostre anime, e hai preparato agli uomini ciò di cui nutrirsi, Dio dei nostri padri, santi e irreprensibili, Abramo, Isacco e Giacobbe, tuoi servi fedeli, Dio

<sup>29</sup> M.-E. BOISMARD - A. LAMOUILLE, *Synopse des Quatre Evangiles. Tome III. L'évangile de Jean*, Cerf, Paris 1977,56.

<sup>30</sup> Nella lettura simbolica posta dal commentatore, i pesci prefigurano gli uomini che saranno presi dalla predicazione di Pietro e degli apostoli; Pietro tira a terra la rete che contiene 153 pesci, e questo numero, già per Agostino, ha il valore simbolico di rappresentare la totalità e la moltitudine; in tal caso bisogna che la rete prefiguri la Chiesa; conseguentemente ha valore simbolico anche la precisazione del v. 11: «quantunque ce ne fossero tanti, la rete non si strappò» (BOISMARD - LAMOUILLE, *Synopse*, 485).

<sup>31</sup> Cf la mia sinossi in *L'anafora eucaristica*, 56-58.62-64.



potente, fedele e vero e verace, che non inganna nelle promesse, che hai mandato sulla terra Gesù il tuo Cristo per vivere con gli uomini come uomo, Dio Logos e uomo, e per estirpare l'errore sin dalla radice, <sup>4</sup>allo stesso modo tu, anche ora per mezzo suo ricordati della tua santa Chiesa che hai acquistato con il prezioso sangue del tuo Cristo, e liberala da ogni male e rendila perfetta nella tua agape e nella tua verità, e raduna noi tutti nel tuo regno, che tu hai preparato per lei.

<sup>5</sup>Maranatha: osanna al Figlio di David, benedetto colui che viene nel nome del Signore, Dio Signore manifestatosi a noi nella carne.

<sup>6</sup>Se qualcuno è santo, si avvicini; se qualcun altro non lo è, lo diventi per mezzo della conversione.

Consentite poi, anche ai vostri presbiteri di rendere grazie.

~~~~~

1. La supplica

Abbiamo visto che Paolo cambia la prospettiva *ecclesiologica* ed *escatologica* della *Didachè*, in una prospettiva *liturgica* e *storica*: mentre questa prega che Dio raduni la Chiesa nel suo regno, Paolo parla dell'unità dell'assemblea in forza dell'efficacia del sacramento, ossia della manducazione dell'unico pane.

Ebbene, quando l'*Eucharistia mystica* recepisce la supplica di *Didachè* 10, la recepisce con il mutamento paolino: la preghiera per l'unità non riguarda più la Chiesa nel suo complesso, ma i membri dell'assemblea, ossia, con il linguaggio di Paolo, "noi". Ecco come diventa il testo:

«Ricordati della tua santa Chiesa (...) e raduna noi tutti nel tuo regno che le hai preparato». ³²

2. L'azione di grazie

Dopo aver riportato *Didachè* 9,³³ il compilatore aggiunge un lungo sviluppo narrativo³⁴ nel quale, quando si parla della salvezza, il ruolo di Dio Padre viene qualificato con i termini *mandare, inviare, volere*, nel caso che si tratti dell'incarnazione di Cristo, e con *permettere* quando si tratta della passione:

Il costituente privilegia l'idea del Cristo *mediatore* che riassume anche gli altri titoli che egli dà al Figlio: angelo, profeta, *pais*,³⁵ e questa idea è ben presente nell'azione di grazie.

Con un esame più attento si può vedere che questo testo è qualcosa di più di un semplice sviluppo personale del costituente; egli non ha fatto altro che *inserire in questo punto dell'azione di grazie gli elementi della professione di fede della sua Chiesa*, che noi possiamo trovare citati nel libro VI delle *Costituzioni apostoliche*.³⁶

3. L'importanza del termine «antitipo»

Un altro mutamento si trova nella seconda strofa di rendimento di grazie, che, derivata da *Didachè* 9,2, e precisamente dall'azione di grazie per il calice, viene trasformata dal compilatore in un'azione di grazie per il prezioso sangue e per il prezioso corpo, alla fine della quale c'è il racconto dell'istituzione.³⁷ Si noti inoltre che in questa paleoanfora la consapevolezza della sacramentalità dell'eucaristia è pienamente matura, al punto da venire esplicitamente formulata e inserita nel testo usando l'espressione tecnica *antitipo* che non può essere tradotta semplicemente con *sacramento*, dato che la sua portata è più complessa.

Vale la pena spiegare brevemente l'uso di questo termine.

Nell'ultima cena Gesù ha *trasmesso i misteri*, dato che, con le parole «Fate questo in memoria di me», ha trasmesso il *modello*, il *tipo*, dell'eucaristia della Chiesa: questa, di conseguenza, è *obbedienza della parola di Cristo e imitazione del tipo*.

Ne segue che la natura dell'eucaristia dev'essere definita in rapporto al suo tipo, e che, di conseguenza, il termine *antitipo*³⁸ è particolarmente adatto a esprimere questa concezione.

³² METZGER (ed.), *Les Constitutions apostoliques. Livres VII et VIII*, III, 56. Ho sottolineato *noi* e *le* perché meglio appaia, anche dal punto di vista filologico, il passaggio dalla supplica per la Chiesa alla supplica per i membri dell'assemblea.

³³ «Ti rendiamo grazie, Padre nostro, per la vita che ci hai fatto conoscere per Gesù tuo servo (*pais*)».

³⁴ «Per mezzo del quale e hai fatto ogni cosa e provvedi a tutte le cose, e che hai inviato a divenire uomo per salvezza nostra, e che hai permesso che patisse e morisse, e che hai risuscitato, hai voluto glorificarlo e lo hai fatto sedere alla tua destra, e per mezzo del quale ci hai promesso la risurrezione dei morti» (VII,25,2-3).

³⁵ METZGER (ed.), II, 29.

³⁶ *Costituzioni apostoliche* VI,11,1-10; VII,41,3-8.

³⁷ *Costituzioni apostoliche* VII,25,4.

³⁸ Per la preposizione *anti* questo termine indica la corrispondenza al tipo: la realtà in questione deve la sua natura al

In Paolo, nelle lettere pastorali, e nella Prima lettera di Pietro, il vocabolo *tipo* ricorre sei volte nel senso di *modello plasmante dell'obbedienza di fede*.³⁹ *Antitipo* è assente in Filone e attestato per la prima volta nella Lettera agli Ebrei (9,24). Questo lemma è stato coniato proprio all'interno della concezione del culto: sulla base di Es 25,40, in Eb 8,5 il culto terreno è concepito come *copia* di un *modello* celeste; questa *copia* terrena viene detta *antitipo* (Eb 9,24) in rapporto al *prototipo celeste* che viene definito *realtà vera*.

In epoca patristica, oltre a questa tipologia verticale, compare una tipologia orizzontale:

le azioni con le quali Cristo opera la tradizione dei misteri vengono indicate come tipo, mentre il rito della Chiesa, in quanto corrispondenza al tipo, viene detto antitipo.

Il rapporto tra il tipo e l'antitipo viene ripensato con l'aiuto delle categorie del *platonismo*: *l'antitipo partecipa ontologicamente del tipo*, per cui non si può dire che il tipo resti esterno all'antitipo come se si trattasse di un modello rituale puramente esteriore. In quanto modello caratterizzante, determinante e plasmatore, *il tipo vive ed è presente all'interno dell'antitipo e lo pervade*. Ciò che vale del tipo vale anche dell'antitipo, se pure per partecipazione, cosicché c'è una reale identità tra tipo e antitipo. È così che si deve capire la definizione paolina dell'eucaristia: cena del Signore (1Cor 11,20), una locuzione che designa l'ultima cena e che per Paolo deve designare ogni liturgia eucaristica che corrisponda al suo modello.⁴⁰

Tra tipo e antitipo c'è un rapporto di identità e differenza, e su questo dato si fonda la concezione patristica dei sacramenti che solo nel quarto secolo verrà espressa con un altro vocabolario, ossia con il vocabolario tratto dalla *concezione misterica* del culto.⁴¹

Dopo questa premessa sul termine antitipo possiamo comprendere quanto sia importante il suo inserimento nel testo dell'*Eucharistia mystica*:

«Ti rendiamo grazie, Padre nostro, per il prezioso sangue di Gesù Cristo sparso per noi, e per il prezioso corpo, del quale, inoltre, **compiamo questi antitipi**, avendoci lui stesso prescritto di *annunciare la sua morte* (1Cor 11,26)». ⁴²

Oltre ad *antitipo* ci sono altri due termini che vanno sottolineati: *epiteloumen*, che designa la celebrazione, e *diataxamenos*, che designa l'azione di Cristo che pone il *tipo* come norma dell'eucaristia della Chiesa. ◀



rapporto di adeguatezza che ha con il modello.

³⁹ L. GOPPELT, *Typos* in GLNT, XIII,1472.

⁴⁰ Paolo dice che l'eucaristia di Corinto non è *cena del Signore*, a causa delle divisioni; in questo modo Paolo intende dire che la liturgia dei corinzi non corrisponde più al modello posto da Gesù nell'ultima cena.

⁴¹ Odo Casel ha elaborato una generale interpretazione del culto cristiano, detta «dottrina dei misteri», che fa ampio ricorso alle categorie dei culti misterici per interpretare la liturgia e i sacramenti cristiani. Oggi questa concezione caseliana ha grande successo tra i teologi che studiano il culto cristiano, ma si deve rilevare che le fonti studiate da Casel per ricavare la sua concezione del culto non sono mai anteriori al quarto secolo. Invece la concezione tipologica del culto dipende da fonti ben anteriori al quarto secolo, e continua a esistere in autori come Ambrogio, Cirillo, Teodoro ecc. È per questo motivo che la concezione del culto che espongo in quest'opera è volutamente diversa dalla «dottrina dei misteri» di Odo Casel (cf anche il mio *La portata teologica del termine "mistero"* in RL 74/1987,321-338).

⁴² *Antitipo* fa parte del vocabolario eucaristico delle *Costituzioni apostoliche*. Cf «Ci diede (*parados*) poi i misteri, gli *antitipi* del suo prezioso corpo e del sangue» (ivi, V,14,7); e anche: «Offrite nelle vostre chiese e nei vostri cimiteri l'eucaristia accetta, *antitipo* del corpo regale di Cristo» (VI,30,2).

LA PRIMA PATRISTICA

ENRICO MAZZA, *La celebrazione eucaristica. Genesis del rito e sviluppo dell'interpretazione.*

EDB, Bologna 2003, pp. 101-118.

Testo, note e paragrafi hanno subito modifiche. Le note non corrispondono al numero originale.



I. IGNAZIO DI ANTIOCHIA

Ignazio è stato vescovo di Antiochia, secondo successore di Pietro, e fu condannato alle belve sotto il regno di Traiano (98-117). Per subire il martirio si recò dalla Siria a Roma e nel viaggio scrisse le sette lettere che ci danno la miglior testimonianza sulla vita della Chiesa di Siria in epoca subapostolica. Ignazio parla dell'eucaristia solo di passaggio; non è interessato a trattare esplicitamente questo argomento, ne parla solo incidentalmente quando le sue argomentazioni possono essere rafforzate da un accenno alla prassi eucaristica.

I problemi di cui si preoccupa Ignazio sono due, il docetismo e le divisioni all'interno della Chiesa. In rapporto al *docetismo* è utile ricorrere all'eucaristia perché è fede comune che il pane eucaristico sia carne di Cristo; di qui si ricava che se è realmente corpo di Cristo il pane eucaristico, a maggior ragione sarà reale il corpo di Cristo nato da Maria. In rapporto all'*unità della Chiesa* è utile ricorrere alla celebrazione eucaristica perché questa è il sacramento dell'unità e quindi il suo rito offre vari spunti per inferire che nella Chiesa non ci possono essere divisioni. Al di là di queste due preoccupazioni, il tema principale è quello del martirio. A causa di ciò le informazioni di Ignazio sull'eucaristia sono necessariamente frammentarie e incomplete.

1. Il martirio, il vescovo, la sacramentalità del ministero

Nel pensiero di Ignazio tutto gira attorno all'esperienza del martirio. Il martirio consiste nell'imitare Cristo nella sua passione, che è il momento più alto della sua testimonianza.

L'imitazione di Cristo porta all'unità con lui e questo non è possibile se non nell'unità della Chiesa che si realizza attorno al vescovo. A sua volta l'unità della Chiesa ha un rapporto privilegiato con l'eucaristia dato che tutti gli elementi che costituiscono il rito suppongono e creano l'unità: l'assemblea eucaristica, la preghiera di azione di grazie, il pane e il vino che sono corpo e sangue di Cristo.

Nella Chiesa di Ignazio vige una concezione monarchica dell'episcopato, sicché non ci può essere un'eucaristia che non sia presieduta dal vescovo o da un suo delegato. Sotto questo aspetto siamo ormai lontani dalla Chiesa descritta dalla *Didachè*, documento quasi certamente antiocheno, la cui eucaristia è presieduta anzitutto dai profeti⁴³ e successivamente dai vescovi; la *Didachè* raccomanda di tenere il vescovo in alta considerazione perché egli celebra la stessa liturgia dei profeti.⁴⁴ Anche Ignazio raccomanda il rispetto per i vescovi (Trall. 3,1), ma il fondamento è diverso: per Ignazio essi non presiedono la liturgia al posto dei profeti, come nella *Didachè*, bensì al posto di Dio stesso (Magn. 6,2).

Nella *Didachè* c'è prima l'eucaristia e poi colui che la presiede, mentre in Ignazio è vero il contrario: la presidenza del vescovo è criterio di sicurezza per la celebrazione eucaristica. L'attributo *bebaia* (solida, sicura) è il termine tecnico che Ignazio usa per definire l'autenticità dell'eucaristia.⁴⁵ La presidenza del vescovo è il primo dei requisiti che la caratterizzano: «(Separatamente dal vescovo) costoro (...) si radunano in assemblea in modo non vero (*me bebaios*)» (Magn. 4). E ancora: «Sia considerata vera (*bebaia*) solo quell'eucaristia che si fa sotto (la presidenza del) vescovo, o di colui che egli avrà incaricato» (Smirn. 8,1).

La ragione di questo modo di parlare dell'eucaristia si trova nella concezione ignaziana della Chiesa, che esiste solo attorno al vescovo e agli altri ministri: «Senza di essi (vescovo, presbiteri, diaconi) non si può parlare di Chiesa» (Trall. 3,1).

⁴³ *Didachè* 10,7.

⁴⁴ «Sceglietevi dunque dei vescovi e dei diaconi degni del Signore, uomini dolci disinteressati, sinceri e sperimentati; per voi infatti anch'essi celebrano la liturgia dei profeti e dei dottori. Non li disprezzate dunque, essi infatti sono onorati tra voi alla stregua dei profeti e dei dottori» (*Didachè* 15,1-2).

⁴⁵ Ritengo che *bebaios* possa essere tradotto correttamente con *vero*, nel senso di *autentico*, anche se è più probabile che Ignazio usasse *bebaios* in senso letterale, per dire che l'assemblea eucaristica presieduta dal vescovo è sicura, mentre quella degli altri non lo è, ossia che l'eucaristia del vescovo costruisce, mentre quella degli altri non è detto che serva a costruire. Non mi pare corretto tradurre *bebaios* con *legittimo* o con *valido*, perché questi termini rispecchiano una teologia dei sacramenti molto posteriore.

2. L'eucaristia

Nelle lettere di Ignazio la celebrazione eucaristica è chiamata «spezzare il pane» (Efes. 20,2) e anche «eucaristia». Il termine *eucharistia* è presente quattro volte e il significato non è costante, perché ricopre un'area molto vasta di significati; designa infatti la preghiera di azione di grazie, il pane e il calice eucaristici, l'intera celebrazione.

a. Eucaristia, l'azione di grazie e il tema dell'unità

L'eucaristia è un rito periodico al quale, di conseguenza, bisogna intervenire ogniqualvolta esso è prescritto, e Ignazio rimprovera alle varie Chiese di trascurare questo obbligo: «Le vostre riunioni siano più frequenti» (Polic. 4,2). C'è una sola eucaristia alla quale si deve partecipare, quella presieduta dal vescovo o da un suo delegato perché solo quella è *bebaia* (sicura).⁴⁶ Le ragioni stanno nella concezione della sacramentalità: è Dio stesso, ed è il Cristo, colui che attorniato dagli apostoli presiede la liturgia eucaristica attraverso il ministero, visibile, del vescovo e dei presbiteri.⁴⁷

Queste riunioni liturgiche presiedute dal vescovo si chiamano già, con termine tecnico, *eucharistia*,⁴⁸ nel cui rito c'è sia il pane e il vino sia la preghiera di rendimento di grazie che è descritta come «azione di grazie (*eucharistia*) e gloria (*doxa*)» (Efes. 13,1).

La preghiera⁴⁹ è diretta al Padre, per Cristo, ed è comunitaria a causa dell'unità della comunità riunita fondata sul vescovo; inoltre la preghiera, anche se diretta al Padre, è definita «cantare Gesù Cristo». La preghiera è comunitaria ed è fatta da tutti come una sola voce perché è «intonata» su Dio: con un'altra terminologia diremmo che è unitaria perché è ispirata da Dio ed è a immagine di Dio, che è l'unità stessa. Questa unità si manifesta nella «sinfonia» della preghiera: per questo motivo essa viene giudicata salvifica da Ignazio che la definisce utile perché è «partecipazione di Dio». ⁵⁰ Ignazio sa andare oltre e, parlando dell'unità con la Chiesa, dice che genera l'unione con Dio e la vita in Cristo.⁵¹ L'unità con la Chiesa, dunque, ha una sua efficacia sacramentale.

La concezione che abbiamo ora esposto vale per la liturgia in quanto tale e, perciò, vale anche per il rito della cena eucaristica; Ignazio stesso trae questa conclusione dicendo:

«Abbiate cura dunque di partecipare a una sola eucaristia. Una (è) infatti la carne di nostro Signore Gesù Cristo e uno il calice per l'unità del suo sangue, un (solo) altare, come uno (è) il vescovo con il presbiterio e i diaconi» (Filad. 4).

L'unità della carne di Cristo e l'unità del calice sono in funzione dell'unità della redenzione, resa con la semplice designazione «suo sangue»; non ci sono due o più redenzioni, ma una sola, e questa è espressa dall'unità del pane e del calice. Ignazio è portatore di un forte realismo sacramentale, identificando il pane eucaristico con la carne di Cristo. Il sacramento non è concepito come una *replica* rituale del corpo di Cristo, un suo secondo corpo; c'è una sola carne di Cristo, una sola redenzione, e il sacramento si identifica con quella. È per questo che egli insiste sull'unico pane, chiamato semplicemente carne di Cristo, sull'unico calice e sull'unico sangue.

b. L'azione di grazie

È molto difficile dire se le lettere di Ignazio contengano delle testimonianze sul rendimento di grazie che veniva fatto nella celebrazione eucaristica.

⁴⁶ «Sia considerata sicura (*bebaia*) solo quell'eucaristia che si fa sotto (la presidenza del) vescovo, o di colui che egli avrà incaricato» (*Smirn.* 8,1). «(Separatamente dal vescovo) costoro (...) si radunano in assemblea in modo non solido (*me bebaios*)» (*Magn.* 4).

⁴⁷ «Abbiate cura di fare tutto nella concordia divina, presidente il vescovo in luogo (*eis topon*) di Dio, dei presbiteri in luogo del sinedrio degli apostoli, dei diaconi a me carissimi ai quali è stato affidato il servizio in Gesù Cristo (...) Non ci sia nulla in voi che possa separarvi, ma unitevi al vescovo e ai presidenti in tipo e insegnamento, di immortalità» (*Magn.* 6,1-2). Cf anche: «Ugualmente è necessario che tutti riveriscano i diaconi come (*hos*) Gesù Cristo, come (*hos*) anche il vescovo, essendo il tipo del Padre, e anche i presbiteri come (*hos*) sinedrio di Dio e come (*hos*) assemblea degli apostoli: senza di essi non si può parlare di Chiesa» (*Trall.* 3,1).

⁴⁸ «Abbiate cura dunque di partecipare a una sola eucaristia» (*Filad.* 4).

⁴⁹ Ignazio descrive gli inni della liturgia e questa descrizione arriva a cogliere la natura della preghiera liturgica in quanto tale. Questa concezione vale, a maggior ragione, per l'eucaristia.

⁵⁰ «Il vostro presbiterio, giustamente rinomato, degno di Dio, è in accordo con il vescovo come le corde della cetra. Per questo nella vostra unità di sentire (*omonoia*), e nell'armonia (*synfono*) dell'agape, voi cantate Gesù Cristo. E ciascuno diventi un coro, affinché essendo voi nell'armonia (*synfono*) del vostro accordo (*omonoia*) prendendo il tono di Dio nell'unità, voi cantiate con una sola voce per Gesù Cristo un inno al Padre, affinché egli vi ascolti e che vi riconosca per le vostre buone opere come le membra del suo Figlio. È dunque utile per voi essere in un'inseparabile unità per partecipare sempre di Dio» (*Efes.* 4,1-2).

⁵¹ «Tutti coloro che sono di Dio e di Gesù Cristo, quelli sono con il vescovo; e tutti coloro che si convertiranno e verranno all'unità della Chiesa, anche questi saranno di Dio affinché siano viventi secondo Gesù Cristo» (*Filad.* 3,2).

Possiamo fare qualche ipotesi, iniziando da un brano della lettera *Ai Romani*, nel quale G. Joussuard trova una traccia del culto liturgico in onore dei martiri.⁵² Procediamo con un confronto tra la *Lettera ai Romani* di Ignazio e il *Martirio di Policarpo*, un testo composto circa quarant'anni dopo; entrambe le opere parlano del martire come di pane,⁵³ entrambe considerano il martirio come sacrificio⁵⁴ ed entrambe mettono in bocca al martire una preghiera.

In entrambi i casi si tratta di una preghiera di ringraziamento rivolta al Padre. Il motivo della preghiera è formulato nel modo classico dell'elezione divina, con la quale il Padre «si degnava di rendere degno» qualcuno, ossia deputa qualcuno a svolgere un ruolo specifico.

Possiamo concludere che, ricorrendo a una forma di preghiera caratteristica della paleoanfora, Ignazio attesta come alla sua epoca ad Antiochia fosse in uso il tipo classico della paleoanfora, derivata dalla Birkat ha-Mazon, con le sue tre strofe.

c. Il pane e il vino

Nessuno ha mai messo in dubbio il realismo sacramentale di Ignazio. È chiaro che per lui il pane eucaristico è il corpo di Cristo e il calice è il suo sangue; basti citare questo testo nel quale il pane e il vino vengono identificati con il Cristo storicamente vissuto:

«Voglio il pane di Dio, che è la carne di Gesù Cristo, del seme di Davide, e come bevanda voglio il suo sangue, che è l'amore incorruttibile».⁵⁵

Questo testo di grande realismo sacramentale è da tenere vicino a un altro testo di Ignazio che, tuttavia, viene considerato di natura simbolica:⁵⁶

«Ricreatevi nella fede, che è la carne del Signore, e nell'agape, che è il sangue di Gesù Cristo» (Trall. 8,1).

Non è il caso di parlare di realismo e simbolismo dato che le due cose non si oppongono in Ignazio; infatti è la sua concezione dei sacramenti a consentirgli di utilizzare queste diverse formulazioni.

Dobbiamo rifarci all'arcaica concezione sacramentale. L'ideale di vita è l'imitazione di Cristo per divenire come lui fino al martirio. L'imitazione di Cristo avviene sia nei riti sia nella vita, ma, in entrambi i casi, avviene nella fede e nell'agape. Ignazio, dunque, per sottolineare che la celebrazione eucaristica dev'essere imitazione reale di Cristo (non solo nel rito ma anche nei suoi contenuti) applica la terminologia dell'imitazione alla terminologia eucaristica e dice che la fede è la carne del Signore e che l'agape è il sangue di Gesù Cristo.

d. Farmaco d'immortalità

La concezione salvifica del sacramento spinge Ignazio a un'ardita operazione di inculturazione. Egli chiama l'eucaristia *farmaco d'immortalità* e anche *antidoto per non morire*.⁵⁷ Scherman ha mostrato che la locuzione *farmaco di immortalità* era un termine molto comune del linguaggio medico e designava un tipo di unguento la cui invenzione era attribuita alla dea Iside.⁵⁸ Ignazio dunque, con questa definizione, suggerisce che la salvezza autentica, ossia quella dalla morte, può essere ottenuta attraverso l'eucaristia. È questa la vera preoccupazione che i cristiani debbono avere, non quella dei vari rimedi di cui sono pieni i mercati.

⁵² G. JOUSSUARD, *Aux origines du culte des martyres, S. Ignace d'Antioche, Rom IV,2*, in *Recherches de science religieuse* 39 (1951), 362-367.

⁵³ «Lasciatemi essere il pasto delle bestie, attraverso le quali mi sarà possibile trovare Dio. Io sono il frumento di Dio, e io sono macinato dai denti delle bestie, per essere trovato [come] pane puro di Cristo» (*Rom.* 4,1). Il *Martirio di Policarpo* dice che questi era sulla catasta e quando fu acceso il fuoco: «Egli era in mezzo non come carne che brucia ma come un pane che cuoce» (15,2).

⁵⁴ Il «pane puro» non è altro che il «sacrificio» offerto a Dio. Il culto sta nell'essere discepolo e questo culto si può esprimere sia nel rito dell'eucaristia, sia nella morte del martire. Per questo motivo IGNAZIO per parlare del suo martirio usa due immagini eucaristiche, «pane puro» e «sacrificio», come si vede dal seguente testo: «Allora sarò discepolo veramente di Gesù Cristo, quando il mondo non vedrà nemmeno più il mio corpo. Implorate il Cristo per me, affinché per mezzo delle bestie io sia trovato (come) sacrificio a Dio» (*Rom.* 4,2). POLICARPO nella sua preghiera dice: «Possa essere io ammesso oggi davanti a te in sacrificio pingue e gradito» (*Martirio di Policarpo* 14,2).

⁵⁵ *Ai Romani* 7,3. Se non si possiede questa fede non si può accedere all'eucaristia: «Essi stanno lontani dall'eucaristia e dalla preghiera perché non confessano che l'eucaristia è la carne del nostro salvatore Gesù Cristo, quella che ha patito per i nostri peccati che, nella (sua) bontà, il Padre ha risuscitato» (*Smirn.* 7,1).

⁵⁶ Cf DE WATTEVILLE, *Le sacrifice*, 55. L'uso del termine «simbolico» è sicuramente improprio, ma è giustificabile che venga usato dato che non c'è una terminologia tecnica specifica per indicare la concezione sacramentale della Chiesa delle origini.

⁵⁷ «...Voi vi riunite in una sola fede e in Gesù Cristo della stirpe di David secondo la carne, figlio dell'uomo e figlio di Dio, (...) spezzando un medesimo pane che è rimedio di immortalità, antidoto per non morire, ma per vivere in Gesù Cristo per sempre» (*Efes.* 20,2).

⁵⁸ Th. SCHERMAN, *Zur Erklärung der Stelle Epist. ad Eph. 20,2 des Ignatius von Antiocheia*, in TQ 92 (1910), 6-19.

II. GIUSTINO

Giustino descrive due tipi di celebrazione eucaristica: una eucaristia domenicale e una eucaristia al termine del battesimo. La testimonianza di Giustino⁵⁹ è molto importante perché, essendo indirizzata all'imperatore, è un atto pubblico che riveste carattere di ufficialità. Ciò che viene attestato da Giustino dev'essere considerato come costume accettato e tradizionale presso i cristiani, ossia conforme ai dati che l'amministrazione romana avrebbe potuto facilmente verificare con un'indagine. Quindi la *I Apologia* ci deve fornire una descrizione fedele della liturgia eucaristica della metà del secondo secolo.

1. Il rito eucaristico

Il battezzato⁶⁰ viene condotto dov'è riunita la comunità e si prega perché egli possa praticare la virtù e ricevere la salvezza. Dopo il bacio di pace viene portato, a chi presiede, del pane e un calice con acqua e vino.⁶¹ Questi fa una preghiera di azione di grazie. Al termine delle preghiere e dell'eucaristia tutto il popolo dice *Amen*, un termine che Giustino si premura di spiegare. Al termine della preghiera i diaconi distribuiscono ai partecipanti il pane e il vino "eucaristizzati" e, poi, ne portano a coloro che non hanno potuto partecipare. Questi elementi si chiamano eucaristia e per poterli ricevere è necessaria la fede e il battesimo: non si tratta di pane e vino comuni, ma del corpo e sangue di Cristo a causa di una parola di preghiera che viene da lui. Per mostrare questo, Giustino prosegue con la citazione del racconto evangelico dell'ultima cena.

Il rito domenicale ha il medesimo tenore (1Ap. 67,1-7).

Anche nel *Dialogo con Trifone* (41,1-3; 117,1-3) ci sono due brevi trattazioni sull'eucaristia, nelle quali emerge il rilievo alla natura sacrificale con la citazione di Mt 1,11.⁶²

In questo testo c'è lo stesso modo di concepire l'eucaristia come che nell'anafora alessandrina: l'eucaristia, intesa come preghiera di azione di grazie, è sacrificio accetto a Dio ed è per la presenza di questa preghiera che viene chiamata sacrificio anche l'azione intera, ossia la memoria della passione che viene celebrata con il pane e il vino.

Per Giustino si può parlare dell'eucaristia come sacrificio anche in rapporto con il sacrificio anticotestamentario per la purificazione dalla lebbra, definito «tipo del pane dell'eucaristia che in memoria della passione (...) Gesù Cristo disse di fare».

2. Azione di grazie e supplica

Non sappiamo esattamente quali fossero i contenuti di azione di grazie e di supplica della preghiera eucaristica descritta da Giustino, tuttavia egli riassume i temi per i quali si rende grazie e non potrebbe fare di più per farci conoscere i dati della celebrazione, visto che siamo ancora in un'epoca di creatività e improvvisazione.

Oltre che preghiera e azione di grazie, l'eucaristia è benedizione (ascendente a Dio), lode e glorificazione del Padre di tutte le cose (*Patri ton onon*);⁶³ la preghiera ha carattere trinitario perché l'azione di grazie è fatta attraverso il nome del Figlio e dello Spirito Santo.⁶⁴ In essa si loda Dio per l'opera della creazione e per la salvezza; inoltre si commemora l'incarnazione che, nella concezione di Giustino, non è mai disgiunta dalla passione.⁶⁵

Questo per quanto riguarda la preghiera eucaristica; l'intera celebrazione, poi, è vista come memoria della passione, santificazione dei fedeli. La concezione sacrificale è garantita dalla

⁵⁹ Nato a Sichem verso l'anno 100, è vissuto a Efeso e a Roma ove ha scritto l'*Apologia* verso il 150. Egli descrive il rito come se fosse il medesimo in tutto l'impero romano.

⁶⁰ *I Apologia* 65,1-66,4.

⁶¹ Con ogni probabilità, trattandosi di una liturgia battesimale, i calici sono due, uno con acqua e uno con vino mescolato ad acqua.

⁶² «Fin da prima Dio dà la testimonianza che gli saranno accettati tutti i sacrifici che Gesù Cristo ci lasciò da fare, per questo nome, ossia nell'eucaristia del pane e del vino: quelli che vengono celebrati in ogni luogo della terra dai cristiani. Quelli invece che vengono fatti da voi e dai vostri sacerdoti vengono rifiutati, dato che dice: "E non accetterò i vostri sacrifici dalle vostre mani: infatti dal sorgere al calar del sole il mio nome viene glorificato tra le genti, dice, mentre voi lo profanate" (Mt 1,10-12). Questo lo dite anche voi, per amor di contesa, che Dio non gradisce i sacrifici offerti in Gerusalemme da parte degli abitanti, chiamati Israeliti, mentre le preghiere di quegli uomini che sono nella diaspora gli sono accette, e che le loro preghiere sono chiamate sacrifici: e io dico infatti che tanto le preghiere quanto le eucaristie fatte dagli (uomini) degni, sono le sole che raggiungono la pienezza (*teleitai*) e che sono sacrifici graditi a Dio. E solo queste cose i cristiani appresero a fare, anche nella memoria del loro nutrimento secco e umido, nel quale si ricordano anche della passione che patì per loro il Figlio di Dio» (*Dialogo con Trifone* 117,1-3).

⁶³ Questo titolo è presente anche in Ireneo.

⁶⁴ Si tratta di elementi che compaiono in entrambe le descrizioni dell'eucaristia, e quindi possiamo pensare che fossero elementi costanti all'interno della libertà d'improvvisazione.

⁶⁵ DE WATTEVILLE, *Le sacrifice*, 77.

citazione di Mt 1,10-12.

Da ultimo dobbiamo notare che, per indicare la preghiera dell'eucaristia, Giustino usa sempre il plurale: preghiere (*euchai*)⁶⁶ e rendimenti di grazie (*eucharistiai*).

3. La «trasmissione» dell'eucaristia

Nel *Dialogo con Trifone* Giustino dice che i cristiani hanno imparato a fare (*parelabon poiein*) l'eucaristia e che è Gesù colui che ha trasmesso (*paredoken Iesous o Christos ginesthai*) di fare sacrifici (117,3), ossia di celebrare l'eucaristia che, nel suo contenuto profondo, è sacrificio.⁶⁷ A loro volta gli apostoli hanno trasmesso ciò che è stato loro comandato così; a questo segue il racconto dell'ultima cena (1Ap 66,3).

Il tema della *traditio* vale per la cena eucaristica nel suo complesso, ma Giustino lo sottolinea in modo specifico per la preghiera eucaristica. In Giustino la *tradizione del modello* avviene tramite la *tradizione della preghiera eucaristica*. Egli dice che

«come per la parola di Dio (*dia logou Theou*), Gesù Cristo, il nostro Salvatore, incarnato ebbe sia la carne sia il sangue per nostra salvezza, così noi abbiamo imparato che anche il nutrimento eucaristizzato da parola di preghiera proveniente da lui è sia la carne, sia il sangue proprio di Gesù fatto carne del quale, per trasformazione, il nostro sangue e la nostra carne sono nutriti» (1Ap. 66,2).

Dobbiamo cercare quale sia la preghiera che Gesù ha trasmesso. Nel racconto dell'ultima cena, i Vangeli conoscono solo una preghiera: il rendimento di grazie di Gesù sul pane e sul calice. Possiamo concludere che, per Giustino, il pane e il vino vengono eucaristizzati dalla preghiera di ringraziamento che Gesù pronunciò nell'ultima cena e che egli stesso ha trasmesso affinché, come lui, anche noi rendessimo grazie.

Ciò è in armonia con il vocabolario di Giustino. Se il pane e il vino diventano il corpo e il sangue di Cristo in quanto eucaristizzati,⁶⁸ ne segue che è l'*eucharistia* ad eucaristizzare; l'eucaristia è quella preghiera (oppure parola di preghiera) che è stata trasmessa da Gesù.

III. L'EUCARISTIA IN IRENEO: ELEMENTO CELESTE ED ELEMENTO TERRESTRE

Nell'*Adversus haereses* di Ireneo abbiamo tre testi che vanno messi in parallelo tra loro in modo che appaia la loro stretta vicinanza:

Il pane tratto dalla terra	Il pane	Il chicco di grano caduto in terra
avendo ricevuto la preghiera (<i>epiclesis</i>) di Dio non è più pane comune ma	preparato riceve la parola di Dio	ricevendo la parola di Dio
eucaristia costituita di due elementi terrestre e celeste	e diventa eucaristia	diventa eucaristia
corpo di Cristo		ossia corpo di Cristo

Questi tre testi⁶⁹ si completano a vicenda e, presi assieme, ci danno la stessa dottrina di Giustino riportata sopra. Infatti nella prima colonna abbiamo invocazione (*epiclesin*) che nel secondo e terzo testo diventa parola (*logon*); è esattamente il testo di Giustino che ha i due concetti

⁶⁶ Questo termine è usato sia da solo, sia in coppia con *eucharistiai*. Quando è usato da solo indica la preghiera in generale, sia di domanda, sia di intercessione, sia la preghiera giudaica in opposizione a quella cristiana che, invece, è designata dalla coppia *euchai-eucharistiai* (cf DE WATTEVILLE, *Le sacrifice*, 73).

⁶⁷ In altri termini per Giustino la natura dell'eucaristia consiste nell'essere sacrificio.

⁶⁸ Una traccia remota di questa dottrina antica è visibile ancor oggi nell'uso di chiamare *eucaristia* il pane e il vino: sono eucaristia perché *eucaristizzati*.

⁶⁹ Il primo testo è in: *Adversus haereses* IV,18,5. Gli altri due sono in: *Adversus haereses*, V,2,3.

assieme: *euches logou* (parola di preghiera). Sia qui che in Giustino l'esito è il medesimo: il pane e il vino sono eucaristia ossia corpo e sangue di Cristo. Inoltre Ireneo conosce ancora il termine «eucaristizzare» e lo usa.⁷⁰

Resta da spiegare il senso della finale del primo dei tre testi, ove si parla di due elementi: l'uno terrestre e l'altro celeste. L'elemento terrestre è facile da individuare dato che è spiegato da Ireneo stesso: si tratta del pane tratto dalla terra. È più difficile individuare in che cosa consista l'elemento celeste, come si vede dalla discussione riassunta da Van Den Eynde.⁷¹ La soluzione si trova nei testi della seconda e terza colonna della sinossi, ove si dice che il pane riceve «la parola di Dio»; sapendo che «celeste» significa «divino», non si fa fatica ad affermare che c'è un collegamento tra «elemento celeste» e «parola di Dio». Anche per Van Den Eynde *l'elemento celeste è la parola di Dio*.

Resta da vedere l'ultima cosa, ossia in che modo la parola di Dio entra nell'eucaristia come secondo dei due elementi costitutivi: che cos'è questa parola di Dio? Dato che «parola di Dio» è parallelo a «preghiera (*epiclesis*) di Dio», possiamo affermare che la locuzione contenuta nel primo testo, «la preghiera (*epiclesis*) di Dio», è l'elemento celeste di cui si parla.

Se è facile capire che la «parola di Dio» è celeste, non è altrettanto facile capire come si possa definire celeste la «preghiera di Dio»; la difficoltà cessa se pensiamo questa formula nei termini di Giustino: «*Parola di preghiera che viene da lui*», ossia la formula di preghiera che proviene da Gesù. Si tratta di un modo tradizionale di esprimersi, con il quale si vuole affermare che la preghiera cristiana ha origine dall'insegnamento di Gesù Cristo e che l'atto di pregare esprime la fedeltà a Cristo. Tertulliano da una chiara conferma di questo significato quando qualifica come «celeste» il regime di preghiera proveniente da Gesù: «*Et quid non caeleste, quod Domini Christi est, ut haec quoque orandi disciplina?*».⁷²

Prese assieme, le citazioni di Giustino, Ireneo e Tertulliano si illuminano a vicenda in modo tale da postulare che il tema in questione fosse un tema tradizionale. Possiamo quindi concludere che anche in Ireneo, come in Giustino, la preghiera di azione di grazie è un elemento che proviene da Gesù, il quale, nel cenacolo, *pose e trasmise il modello* (ossia il *tipo*) della celebrazione eucaristica.

Per avere il quadro del pensiero di Ireneo, ci sono ancora due dati da ricordare:

- a) in Ireneo la preghiera eucaristica è chiamata «invocazione» (in greco *epiclesis*) e non «eucaristia», dato che questo termine è ormai riservato al pane e al vino «eucaristizzati»;
- b) il testo della preghiera eucaristica è ancora di libera composizione anche se ci sono canoni già abbastanza precisi.

Per concludere, dobbiamo ricordare che ormai è intervenuta una differenza notevole rispetto ai dati che abbiamo esaminato finora: non è l'ultima cena che viene considerata come tipo della celebrazione della Chiesa, bensì solamente la preghiera eucaristica. Infatti è la preghiera eucaristica quell'elemento che proviene da lui: il pane e il vino non sono un elemento che proviene da lui, ma soltanto un elemento materiale che proviene dalla creazione.⁷³

IV. CONCLUSIONE

Poiché il *pane* e il *vino* sono congiunti alla preghiera eucaristica e da questa sono determinati, vengono chiamati anch'essi nello stesso modo: *eucaristia*. Questo è il primo termine usato dalla Chiesa delle origini per indicare la natura sacramentale del pane e del vino, e dell'intera cena come imitazione della cena di Gesù nel cenacolo. Da questo uso ha origine un secondo modo di indicare il pane e il vino sacramentali: *eucaristizzati*.

In entrambi i casi si intende affermare la corrispondenza rituale e ontologica⁷⁴ che c'è tra l'eucaristia della Chiesa e il *tipo* posto da Gesù nell'ultima cena, ma i due casi non sono identici

⁷⁰ In *Adversus haereses* IV,18,4. A. ROUSSEAU usa «eucaristizzato» sia nella versione francese sia nella retroversione in greco della frase: «*Quomodo autem constabit eis eum panem in quo gratiae actae sint corpus esse Domini sui...*». Per la giustificazione della traduzione cf SCh 100/1,244s.

⁷¹ Cf. D. VAN DEN EYNDE, *Eucharistia ex duabus rebus constans*, S. Irénée, «*Adv. haereses*» IV,18,5, in *Antonianum* 15 (1940), 26s.

⁷² *De oratione* 1,3. Così traduce Grossi: «Ora, tutto quello che è di Cristo Signore è celeste, compresa quindi anche questa forma di preghiera» (V. GROSSI, *Tertulliano - Cipriano - Agostino. Il Padre nostro*, Roma 1980,43). Si confronti con Ambrogio che, distinguendo nella preghiera eucaristica le parole del sacerdote da quelle del Signore, applica il qualificativo *caelestis* solo alle parole esplicative: (*De sacramentis* IV,21).

⁷³ Questo dato è molto importante dato che serve a Ireneo per impostare un dialogo teologico tra la creazione e il sacramento e, in tal modo, sostenere la radicale bontà del creato nel quadro generale della polemica antieretica.

⁷⁴ Quindi la concezione che si esprime con il termine *eucaristizzati*, presente sia in Giustino sia in Ireneo, appartiene ancora alla teologia del *tipo-antitipo*.

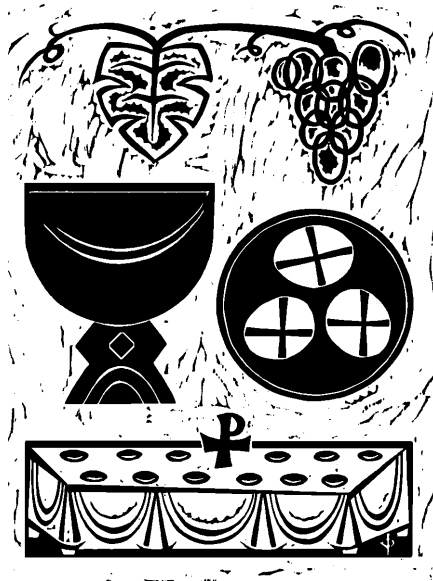
tra loro, poiché è intervenuto un preciso sviluppo:

il termine «antitipo» sottolinea il rapporto della celebrazione della Chiesa con il tipo,

il termine «eucaristizzato» sottolinea l'effetto di questo rapporto sui due elementi.

La differenza tra le due concezioni può parere modesta, ma è precisa e tecnicamente formulata: si è passati dalla teologia del rapporto alla teologia dell'effetto di questo rapporto.⁷⁵

Per questo motivo l'interpretazione di Giustino e Ireneo non va confusa con la teologia della consacrazione eucaristica:⁷⁶ in Giustino la preghiera eucaristica è determinante non perché consacra, ma perché garantisce la “corrispondenza” degli elementi eucaristizzati con il “tipo” posto da Gesù nell'ultima cena. In Ireneo c'è la stessa concezione, ma in uno stadio di sviluppo leggermente più avanzato: il “tipo” è già passato in secondo piano e l'attenzione è tutta posta sugli elementi eucaristizzati. ◀



⁷⁵ Non siamo ancora nella dottrina della consacrazione, che è posteriore, ma siamo già sulla strada per arrivarci.

⁷⁶ A causa di ciò non possiamo dire che Giustino e Ireneo attestino che la preghiera eucaristica sia consacratrice; non possiamo dirlo non perché non siano consacratrici le parole del Signore oppure l'epiclesi, ma perché la teologia della consacrazione non è ancora sbocciata.

TERTULLIANO E CIPRIANO

ENRICO MAZZA, *La celebrazione eucaristica. Genesis del rito e sviluppo dell'interpretazione.*
EDB, Bologna 2003, pp. 119-135.

Testo, note e paragrafi hanno subito modifiche. Le note non corrispondono al numero originale.



I. TERTULLIANO

Quinto Settimio Fiorente Tertulliano (155-220 ca.) non ha una trattazione organica sull'eucaristia e ne parla solo occasionalmente, tuttavia ha lasciato accenni sufficienti che permettono di ricostruire sia lo schema generale della celebrazione, anche se a grandi linee,⁷⁷ sia la dottrina in merito. La sua concezione fa ricorso a un realismo sacramentale molto sicuro e senza problemi o incertezze, basato sul metodo tipologico, ossia figurale.

1. L'eucaristia, corpo e sangue di Cristo

Tertulliano descrive il cammino rituale di chi diviene cristiano e, dopo aver accennato ai riti battesimali, parla dell'eucaristia dicendo: «...la carne si ciba (*vescitur*) del corpo e sangue di Cristo affinché l'anima si nutra (*saginetur*) di Dio».⁷⁸ In *De pudicitia* 9 viene espresso lo stesso concetto: «... e così dunque si ciba (*vescitur*) della ricchezza (*opimitate*)⁷⁹ del corpo del Signore, ossia dell'eucaristia».⁸⁰ In un'esortazione polemica contro chi accede all'eucaristia dopo essersi dedicato alla fabbricazione di idoli, Tertulliano dà testimonianza di una concezione fortemente realistica dell'eucaristia. Infatti egli censura l'accesso all'eucaristia equiparandolo al comportamento dei giudei che misero le mani su Cristo; ecco il testo: «Tendere (*admovere*) al corpo del Signore quelle mani che danno un corpo ai demoni? (...) Solo una volta i giudei misero le mani su Cristo; costoro oltraggiano (*laccessunt*) il suo corpo ogni giorno; o mani che sono da tagliare!».⁸¹ Ciò che si fa al sacramento è fatto a Cristo: infatti in questo testo Tertulliano mette il sacramento sullo stesso piano della vicenda storica del corpo di Cristo. Ciò è possibile perché tra il sacramento e il corpo storico di Cristo c'è vera identità per Tertulliano. Abbiamo una conferma nella seguente considerazione a proposito del calice eucaristico: «Nullus enim corporis sanguis potest esse nisi carnis».⁸² L'argomento di Tertulliano parte dalla convinzione, comune a lui e ai suoi avversari, che il vino eucaristico è sangue di Cristo; da qui giunge alla conclusione che il vino, per essere veramente sangue, esige che il corpo di Cristo sia realmente carne e non una pura apparenza come riteneva Arcione. Quindi l'argomento di Tertulliano parte dal realismo eucaristico per inferire la verità dell'incarnazione di Cristo.

Questo tipo di procedimento viene usato tre volte. Una volta è quella che abbiamo appena visto. Un'altra volta, nel libro quinto dell'*Adversus Marcionem*: qui Tertulliano si limita a enunciare i termini della questione, ricordando di averla già trattata e ripetendo che dal sacramento si dimostra la verità del corpo e del sangue che Cristo ha assunto nell'incarnazione: «Proinde panis et calicis sacramento iam in evangelio probavimus corporis et sanguinis dominici veritatem *Adversus phantasma Marcionis*».⁸³

La terza volta merita una trattazione a sé a causa della importante locuzione ivi contenuta: *figura corporis*.

2. «Figura corporis»

Per dimostrare, contro Marcione, che l'incarnazione di Cristo non è pura apparenza, ma che il corpo di Cristo è realmente carne, Tertulliano costruisce un argomento molto sofisticato, della cui portata è pienamente consapevole dato che, come abbiamo detto, lo usa ben tre volte. Egli parte dal realismo sacramentale, evidentemente condiviso dai suoi interlocutori, per arrivare al realismo dell'incarnazione di Cristo.

⁷⁷ J. BERAN, *De ordine missae secundum Tertulliani "Apologeticum"*, in *Miscellanea liturgica in honorem L. Cuniberti Mohlberg*, II, Edizioni liturgiche, Roma 1949, 3-32.

⁷⁸ *De resurrectione mortuorum* 8.

⁷⁹ È un riferimento al vitello grasso della parabola di Lc 15,11-32; il banchetto del figlio prodigo è messo in rapporto con l'eucaristia alla quale accede il peccatore che ritorna alla Chiesa.

⁸⁰ E. DEKKERS, *Q. S. Fl. Tertulliani. De pudicitia*, in *Q. S. Fl. Tertulliani Opera*, II, 1298.

⁸¹ *De idolatria* 7.

⁸² *Adversus Marcionem* 4,40.

⁸³ *Adversus Marcionem* 5,8.

Tertulliano usa il linguaggio della tipologia, dalla quale è nata l'espressione *figura corporis*,⁸⁴ una locuzione che non è stata coniata da lui, ma che proviene dal testo di qualche anafora, o paleoanafora, come equivalente latino di *antitypos*.⁸⁵ Infatti ci sono diverse testimonianze che *figura corporis*, o i suoi equivalenti greci e siriaci, sia appartenuta al testo di arcaiche preghiere eucaristiche. Inoltre si trova anche nella redazione arcaica del Canone romano testimoniata da Ambrogio⁸⁶ e negli sviluppi mozarabici di questa preghiera eucaristica.

Con la locuzione *figura corporis* Tertulliano esprime con chiarezza lo statuto sacramentale del pane eucaristico per concludere al realismo dell'incarnazione di Cristo. L'argomentazione inizia ricordando che nell'ultima cena Gesù ha detto: «Questo è il mio corpo», intendendo dire «Questa è la figura del mio corpo»; non esiste la *figura* se non in rapporto alla *veritas*: dunque la natura figurale del pane eucaristico rimanda alla *veritas* dell'incarnazione.⁸⁷

Che valore ha il termine *figura*? Nell'ultima cena, con le parole «Questo è il mio corpo», Gesù ha trasformato il pane nella *figura* del suo corpo, e dunque il termine *figura* deve essere inteso in senso realistico. Ecco i passaggi dell'argomentazione:

- 1) il corpo che Cristo ha assunto con l'incarnazione è chiamato *veritas*, mentre il pane eucaristico viene chiamato *figura*,
- 2) a causa del rapporto ontologico che regge il binomio di *figura* e *veritas*, se appartiene all'ordine del reale la *figura* deve appartenervi anche la *veritas*;
- 3) Tertulliano conclude che, se è reale la *figura* del corpo di Cristo (ossia il pane eucaristico), deve essere reale anche il corpo che Cristo ha assunto nell'incarnazione. Se questo non fosse reale, il sacramento non potrebbe essere definito *figura*.

Il termine *figura*, dunque, viene usato non per indicare un'interpretazione puramente simbolica, ma per indicare il realismo sacramentale dell'eucaristia. Questa terminologia (*figura*, *repraesentare* ecc.) appartiene al linguaggio specifico dell'interpretazione biblica ed esprime il rapporto che c'è tra l'Antico e il Nuovo Testamento, ossia tra l'annuncio e il compimento dell'opera di salvezza. Il rapporto ontologico tra l'evento e il suo annuncio, o partecipazione, ha suggerito alla prima patristica di prendere la terminologia specifica dell'interpretazione tipologica della Bibbia per passarla alla liturgia, proprio perché era in grado di garantire il valore ontologico del rapporto tra le due realtà, l'annuncio e il compimento.

L'espressione *figura corporis*, dunque, non va intesa come se comportasse una concezione simbolica dell'eucaristia, opposta al realismo sacramentale, dato che questa espressione è uno dei termini tecnici del realismo sacramentale nella sua formulazione originaria, che è la formulazione tipologica. Inoltre bisogna sottolineare che, in base alla logica della tipologia, il termine *veritas* designa non il sacramento ma il corpo di Cristo vissuto nella storia.⁸⁸

3. La rappresentazione del corpo e del sangue di Cristo

Repraesentatio è un termine tecnico della dottrina dei sacramenti, assieme a *demonstratio*⁸⁹ oltre che a *figura*.⁹⁰ *Repraesentare* è indicativo di un'interpretazione simbolica dell'eucaristia, oppure di un'interpretazione realistica?

Nella polemica contro Marcione Tertulliano difende la bontà delle cose create e sostiene questa bontà in base all'uso sacramentale di determinati elementi.

⁸⁴ Per inquadrare il problema cf C.H. TURNER, *Adversaria patristica: III "Figura corporis mei" in Tertullian*, in *The Journal of Theological Studies* 7 (1906) 595-597; A. WILMART, *Transfigurare in Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétienne* 1 (1911), 282-292; V. SAXER, *Figura corporis et sanguinis Domini*, 65-89; ID., *Tertullien in AA. VV., L'eucharistie des premiers chrétiens*, Beauchesne, Paris 1976, 129-150.

⁸⁵ Sia nel mondo latino sia in quello greco, all'arcaico *antitypos-figura* succede *homoïoma-similitudo*, un termine che già nel Nuovo Testamento viene usato per indicare la sacramentalità: in Rm 6,5 è usato per la sacramentalità del battesimo.

⁸⁶ *De sacramentis* 4,5. Questa locuzione è presente anche in Agostino: «...nel quale (convito Gesù) trasmise e affidò ai suoi discepoli la figura del suo corpo e del suo sangue» (PL 36,73).

⁸⁷ «Professus itaque se concupiscentia concupisse edere pascha ut suum, - indignum enim, ut quid alienum concupisceret deus - acceptum panem et distributum discipulis corpus suum illum fecit "hoc est corpus meum" dicendo, id est *figura corporis mei*. Figura autem non fuisset nisi veritatis esset corpus» (*Adversus Marcionem* 4,40).

⁸⁸ Nell'alto medioevo invece il termine *veritas* perde il significato tecnico che ha nella tipologia ed entra a far parte del vocabolario del realismo sacramentale: è per questo motivo che viene applicato al pane eucaristico, cosa che non sarebbe stata possibile nella tipologia.

⁸⁹ «Lavabit, inquit, in vino stolam suam et in sanguine uvae amictum suum, stolam et amictum carnem demonstrans et vinum sanguinem. Ita et nunc sanguinem suum in vino consecravit qui tunc vinum in sanguinem figuravit» (*Adversus Marcionem* 4,40).

⁹⁰ Oltre a quelli già citati cf il testo seguente ove compare anche la tipologia anticotestamentaria: «Hoc lignum et hieremias tibi insinuat, de dicturis praedicans iudaeis: venite, iniciamus lignum in panem eius, utique in corpus. Sic enim dominus in evangelio quoque vestro revelavit, panem corpus suum appellans, ut et bine iam eum intellegas corporis sui figuram pani dedisse, cuius retro corpus in panem propheta figuravit, ipso domino hoc sacramentum postea interpretaturo» (*Adversus Marcionem* 3,19).

Bisogna sottolineare il termine usato per dire che il pane è sacramento del corpo di Cristo: «...*panem quo ipsum corpus suum repraesentat*». ⁹¹ Dato che in questo testo la sacramentalità è resa dal verbo *repraesentare*, dobbiamo concludere che l'interpretazione di questo termine deve essere fatta in base al realismo sacramentale e non in base a un'interpretazione puramente simbolica dell'eucaristia, che non appartiene a questo autore.

4. «*Sacrificiorum orationibus*»

Dato che Tertulliano è stato un letterato, dobbiamo pensare che fosse consapevole di ciò che scriveva coniando la locuzione *sacrificiorum orationibus*: «preghiere sacrificali».

Direttamente questa espressione designa la preghiera eucaristica, e, per estensione, sta ad indicare l'eucaristia nel suo complesso, come appare dal contesto. ⁹²

Non deve stupire che questa locuzione, coniata per indicare la preghiera eucaristica, sia usata per indicare l'intera celebrazione dell'eucaristia: è lo stesso percorso che ha fatto la parola greca *eucharistia*.

Per Tertulliano il carattere sacrificale appartiene originariamente alla preghiera eucaristica (*sacrificiorum orationibus*) e successivamente alla celebrazione rituale nel suo complesso (*participatio sacrificii*). ⁹³

Sembra che Tertulliano consideri la preghiera come lo specifico del sacrificio cristiano. ⁹⁴

5. La presidenza dell'eucaristia

L'eucaristia viene celebrata per il mandato del Signore e può essere assunta durante la celebrazione o conservata a casa per essere assunta prima della cena, ⁹⁵ ma, in ogni caso, essa non viene ricevuta se non da chi presiede. ⁹⁶

Questa indicazione mostra l'importanza della presidenza del rito eucaristico. Tuttavia sembra che la funzione sacerdotale resti uno degli elementi di cui è composto il rito e non un costitutivo essenziale della natura sacramentale dell'eucaristia, dato che, in quest'epoca, il laico può presiedere la celebrazione eucaristica in quei posti ove non è stata costituita la gerarchia ecclesiastica:

«Non siamo forse sacerdoti anche se laici? È scritto: *Fece di noi un regno di sacerdoti per Dio e per il padre suo*. L'autorità della Chiesa ha costituito la distinzione tra la gerarchia (*ordo*) e il popolo (*plebs*) e l'ordine (distingue) per gradi gerarchici coloro che sono consacrati a Dio. Ove non c'è un'assemblea gerarchicamente ordinata ⁹⁷ tu battezzhi e tu presiedi la celebrazione eucaristica e tu sei sacerdote a te stesso; e infatti dove ci sono in tre, lì c'è la Chiesa, anche se laici». ⁹⁸

Per Tertulliano dunque il primo requisito della celebrazione eucaristica è la Chiesa, ossia l'assemblea dei fedeli, all'interno della quale si trova la funzione della presidenza che, in quanto tale, è una funzione sacerdotale, anche quando la esercita un laico in casi assolutamente eccezionali. Eucaristia e sacerdozio sono così intrinsecamente collegati che Tertulliano, per spiegare come il laico può presiedere l'eucaristia, deve fare ricorso sia al sacerdozio dei fedeli, sia al carattere ecclesiale dell'assemblea riunita, fondato sulla presenza di Cristo nell'assemblea. ⁹⁹

II. CIPRIANO DI CARTAGINE

Non sembra che Cecilio Cipriano (ca. 200/210-258) abbia conosciuto Tertulliano di persona,

⁹¹ *Adversus Marcionem* 1,14.

⁹² «Similiter et de stationum diebus non putant plerique sacrificiorum orationibus interveniendum, quod statio solvenda sit accepto corpore domini. Ergo devotum deo obsequium eucharistia resolvit an magis deo obligat? nonne solemnior erit statio tua, si et ad aram dei steteris? accepto corpore domini et reservato utrumque salvum est, et participatio sacrificii et executio officii» (*De oratione*). In questo testo si suggerisce di portare a casa il pane eucaristico e di fare la comunione a casa, al termine del digiuno. È un'attestazione antichissima della pratica della conservazione della comunione in casa.

⁹³ Tertulliano ha una concezione precisa dell'abolizione del sacrificio giudaico a favore di una visione sacrificale del cuore contrito e, da qui, della preghiera. Il testo di *MI* 1,11 fornisce a Tertulliano la base della sua argomentazione, come, ad esempio, nel *Adversus Marcionem* 3,22.

⁹⁴ «Haec est enim hostia spiritalis, quae pristina sacrificia delevit. (...) Nos sumus veri adoratores et veri sacerdotes, qui spiritu orantes spiritu sacrificamus orationem hostiam dei propriam et acceptabilem, quam scilicet requisivit, quam sibi prospexit» (*De oratione* 28). Cf anche «et sacrificia vestra non excipiam; quoniam ab ortu solis usque in occasum nomen meum glorificatum est in nationibus et in omni loco sacrificium nomini meo offertur, et sacrificium mundum, gloriae scilicet relatio et benedictio et laus et hymni» (*Adversus Marcionem* 3,32).

⁹⁵ *Ad uxorem* 2,5.

⁹⁶ «Eucharistiae sacramentum, et in tempore victus et omnibus mandatum a domino, etiam antelucanis coetibus nec de aliorum manu quam praesidentium sumimus» (*De corona* 3).

⁹⁷ «Ubi ecclesiastici ordinis non est consensus» (*De exhortatione castitatis* 7).

⁹⁸ *De exhortatione castitatis* 7.

⁹⁹ In base a questo si potrebbe dire che Tertulliano ha una concezione laicale della Chiesa, che tuttavia non si oppone al sacerdozio perché la presidenza della liturgia è un'azione sacerdotale anche se è compiuta da un laico.

ma lo legge ogni giorno e si riferisce a lui come al maestro.¹⁰⁰

L'insegnamento sull'eucaristia è soprattutto nella lettera 63, *Sul sacramento del calice del Signore*, indirizzata, verso l'autunno del 253, a Cecilio, vescovo di Biltha. Questa lettera è l'unico scritto antenico che tratti esclusivamente dell'eucaristia,¹⁰¹ e per noi ha un'importanza capitale non solo perché il problema affrontato è liturgico¹⁰² e perché il metodo usato è tipologico, ma perché costruisce una vera e propria teoria sull'ultima cena come norma che l'eucaristia della Chiesa deve imitare. Se chiedessimo a Cipriano che cos'è l'eucaristia egli risponderebbe come hanno risposto le antiche anafore: è «*idem facere quod fecerit Dominus*» (Ep. 63,18), perché «non nisi Christus sequendus est, utique id nos obaudire et facere oportet quod Christus fecit et quod faciendum esse mandavit» (Ep. 63,14).

1. La presidenza dell'eucaristia

Cipriano fa largo uso della tipologia e la applica alla liturgia. Se la celebrazione eucaristica corrisponde all'ultima cena come al suo modello, ne segue che ci sarà una particolare corrispondenza tra il *sacerdos*, ossia il vescovo, e il Cristo che presiede l'ultima cena. Il sacerdote infatti compie il ruolo di Cristo: tiene il suo posto, compie i suoi gesti. Questo non è solo un fatto esteriore dato che per Cipriano c'è una reale identificazione tra i due, se pure relativa: si può dire che il sacerdote partecipa di Cristo.¹⁰³ Nel lessico greco della sacramentalità questo rapporto è reso dal lemma *typos-antitypos*, che, latinizzato con il semplice *typus*, si trova anche nella patristica latina. Per Cipriano il sacerdote è *typus Christi*¹⁰⁴ e adempie al ruolo di Cristo.¹⁰⁵ A volte Cipriano traduce questa espressione con *vice Christi*.¹⁰⁶ Il senso è lo stesso: il sacerdote tiene il posto di Cristo, e lo tiene realmente perché imita Cristo, a causa dello Spirito Santo che ha ricevuto, cosicché le azioni che egli compie sono le stesse azioni di Cristo, se pure per partecipazione.

Tra il sacerdote e Cristo esiste una sorta di identificazione, ed è questa la ragione ultima dell'identità che c'è tra l'eucaristia della Chiesa e l'ultima cena. Per Cipriano, dunque, la sacramentalità del sacerdozio è la spiegazione ultima della sacramentalità dell'eucaristia.

2. L'eucaristia imitazione dell'ultima cena

Nell'eucaristia «hoc facimus quod fecit et Dominus» (Ep. 63,10) e non viene osservato il suo mandato se non vengono fatte quelle stesse cose che ha fatto il Signore.¹⁰⁷ Nell'ultima cena Gesù ha osservato e insegnato (*praecepit et gessit*) (Ep. 63,1) che cosa si dovesse fare quando si celebra l'eucaristia.

A coloro che usano solo acqua nel calice invece della mescolanza di acqua e vino, Cipriano rimprovera di non fare «ciò che Gesù Cristo Signore e Dio nostro, autore e maestro (*auctor et doctor*) di questo sacrificio, fece e insegnò» (Ep. 63,1). E ancora: «Sappiate dunque che ci è stato comandato di custodire la tradizione del Signore, nell'oblazione del calice, e che da parte nostra non deve essere fatto nulla se non ciò che il Signore per primo fece per noi» (Ep. 63,2); più oltre dice: «Offriamo il calice con il vino misto (all'acqua) allo stesso modo in cui il Signore ha offerto» (Ep. 63,17). Nel racconto dell'ultima cena (Mt 26,28-29) Cipriano vede un insegnamento da parte di Gesù; ha insegnato ciò che i fedeli avrebbero dovuto fare: «Con l'autorità del suo esempio egli ha insegnato a mescolare nel calice il vino e l'acqua» (Ep. 63,9). Dunque l'eucaristia è solo questo: «*Idem facere quod fecit Dominus*» (Ep. 63,18). Per Cipriano è

¹⁰⁰ Cf J. QUASTEN, *Patrologia*, Marietti, Casale Monferrato 1967, I, 574.

¹⁰¹ L. BAYARD, *Saint Cyprien. Correspondance* (Collection des Universités de France. Publiée sous le patronage de l'Association Guillaume Budé), tome I, Les Belles Lettres, Paris 1962, XXIX.

¹⁰² Tratta della necessità di usare il vino con acqua, nella celebrazione eucaristica, e non solo l'acqua, come alcuni avevano cominciato a fare. Non si può escludere che si trattasse di un arcaico costume giudeocristiano che, poi, ebbe uno sviluppo notevole (cf AA. VV., *L'eucharistie des premiers chrétiens*, Beauchesne, Paris 1976, 156).

¹⁰³ Per comprendere bene i testi di Cipriano che verranno citati, bisogna tenere presente il significato di due termini-chiave, *passio* e *sacrificium*. Il termine *passio* indica e ha come referente l'ultima cena e il suo racconto; in secondo piano significa tutti gli eventi della passione di Cristo, il Calvario e l'effusione del sangue. Il termine *sacrificium* ha come referente principale la preghiera eucaristica, ma, attraverso questo significato fondamentale, si riferisce a tutta la celebrazione dell'ultima cena, al pane e al vino, e agli eventi del Calvario, e alla celebrazione eucaristica della Chiesa.

¹⁰⁴ Per rendere *typus* con un termine odierno si può usare *sacramento*, anche se il significato non è completamente identico; ciò nonostante, in questo caso, è corretto dire che *typus Christi* significa *sacramento di Cristo*.

¹⁰⁵ J.-D. LAURANCE, *Le président de l'Eucharistie selon Cyprien de Carthage: un nouvel examen* in LMD 154 (1983), 151-165.

¹⁰⁶ «Utique ille sacerdos vice Christi vere fungitur qui id quod Christus fecit imitatur» (*Epistula* 63,14).

¹⁰⁷ Si noti l'insistenza sul verbo *fare* che avrà grande peso nelle anafore occidentali la cui anamnesi è articolata su *facite - haec facimus*.

incredibile che si possa «recedere a divino magisterio» (Ep. 63,10) e applica alla tradizione dell'eucaristia la frase di Paolo: «Se anche noi stessi o un angelo dal cielo vi predicasse un vangelo diverso da quello che vi abbiamo predicato, sia anatema!» (Gal 1,8).

La conclusione è precisa: «Affinché in ogni luogo si osservi la legge evangelica e la tradizione del Signore» (Ep. 63,17). L'eucaristia è un atto di vera e propria sequela di Cristo, «infatti se siamo sacerdoti di Dio e di Cristo non vedo chi dobbiamo seguire maggiormente se non Dio e Cristo (...) Dobbiamo seguire Cristo e osservare i suoi precetti» (Ep. 63,18).

Cipriano contesta che si possa seguire la consuetudine di alcuni quando, invece, si deve seguire Cristo, e così stabilisce che «se nel sacrificio che Cristo ha offerto non dobbiamo seguire se non Cristo, certamente bisogna che noi ascoltiamo e facciamo ciò che fece Cristo e ciò che stabili che fosse fatto» (Ep. 63,14).

In questo modo viene stabilita l'importanza del racconto dell'ultima cena che dà il modello della celebrazione della Chiesa.

Cipriano esprime lo stesso concetto anche in altro modo, quando dice che nella celebrazione dell'eucaristia, e specialmente in ciò che riguarda il calice, che è il problema particolare che Cipriano affronta, «dobbiamo custodire la verità della tradizione del Signore». ¹⁰⁸ Nella celebrazione eucaristica tutto viene riportato all'osservanza del modello trasmesso da Gesù nell'ultima cena: infatti ciò che egli ha fatto nel cenacolo viene definito «*dominica veritas*». Con il termine *veritas* si dà uno statuto teologico al modello che deve essere riprodotto. ¹⁰⁹

A causa della corrispondenza alla *veritas*, l'eucaristia della Chiesa dovrà essere definita come *figura e repraesentatio*.

3. La preghiera eucaristica

La preghiera eucaristica viene chiamata *Prex* e, secondo la generale dottrina di Cipriano sulla preghiera, esige una reale identificazione con Cristo: «Il Padre riconosca le parole del suo Figlio quando noi facciamo la preghiera (il Padre Nostro): colui che abita dentro nel nostro petto egli sia anche nella voce». ¹¹⁰ Questo principio non vale solo per il Padre Nostro, ma ha un'applicazione più ampia dato che Cipriano dice: «Non solo con le parole ma anche con i fatti il Signore ci ha insegnato a pregare dato che egli ha pregato e supplicato spesso, mostrando con la testimonianza del suo esempio che cosa noi dovessimo fare». ¹¹¹

Da ultimo ricordiamo il grande principio che Cipriano ricava dalle Scritture: «Dio non è uno che ascolta la voce, ma il cuore» e che applica alla preghiera eucaristica:

«E quando ci riuniamo in unità con i fratelli e celebriamo e con il sacerdote di Dio (= il vescovo) i divini sacrifici (= la preghiera eucaristica), dobbiamo ricordarci della verecondia e della disciplina, non lasciare andare qua e là le nostre voci, come se fossero abbandonate a se stesse, (...), perché Dio non è uno che ascolta la voce, ma il cuore». ¹¹²

In base a questi dati possiamo accettare la conclusione di John D. Laurance:

«un sacerdote è uno che imita non solo le azioni esteriori di Cristo, ma anche il suo interno atteggiamento di obbedienza e di preghiera sacrificale». ¹¹³

4. Prefigurazioni anticotestamentarie

Secondo le prefigurazioni anticotestamentarie solo il vino è in rapporto con il calice del Signore e con la sua passione, non l'acqua; infatti nell'Antico Testamento l'acqua prefigura il battesimo (Ep. 63,8-9), e quindi non è il costitutivo formale dell'eucaristia. Noè bevendo il vino è divenuto una figura della passione del Signore e, bevendo non l'acqua ma il vino, ha mostrato il tipo della futura verità (Ep. 63,3). Nel sommo sacerdote Melchisedech Cipriano vede prefigurato il sacrificio che il Signore offrì (Ep. 63,4). Un altro tipo del sacrificio del Signore viene mostrato dallo Spirito Santo attraverso Salomone che narra del banchetto della sapienza (Pr 9,1-5) che invita a mangiare del suo pane e a bere del suo vino (Ep. 63,5). Inoltre, il «sangue dell'uva» di Gen 49,11 (Lava nel vino la veste e nel sangue dell'uva il manto) si riferisce

¹⁰⁸ (Ep. 63,19). Anche poco prima Cipriano aveva fatto ricorso alla *dominica veritas*: «Quod tunc demum potest laetificare in ecclesia Domini bibentem, si quod bibitur dominicam tenet veritate» (Epistola 63,11).

¹⁰⁹ Questa accezione di *veritas* è la stessa che si trova in Tertulliano ed è caratteristica della tipologia biblica quando viene applicata alla liturgia.

¹¹⁰ *De dominica oratione* 3.

¹¹¹ *De dominica oratione* 29.

¹¹² *De dominica oratione*, 4.

¹¹³ J.D. LAURANCE, «Priest» as Type of Christ. *The Leader of the Eucharist in Salvation History according to Cyprian of Carthage*, Peter Lang, New York - Berne - Frankfurt on the Main - Nancy 1984,220.

(*ostenditur*) al vino del calice del Signore, che è il suo sangue (Ep. 63,6).

5. Sacrificio e compimento delle figure

Descrivendo l'ultima cena in rapporto alla prefigurazione di Melchisedech, Cipriano dice che Gesù offrì quello che anche Melchisedech aveva offerto, ma con la differenza che, quando Gesù offrì il sacrificio¹¹⁴ a Dio, offrì il pane e il vino che erano il suo corpo e il suo sangue. Come non si può bere il vino se non dopo che l'uva è stata pigiata e torchiata, così non si può bere il sangue di Cristo se non dopo che Cristo è stato calpestato e torchiato, nella sua passione, e se non dopo che egli ha bevuto per primo al calice per spingere coloro che credono in lui a fare altrettanto (Ep. 63,7).

Cipriano elabora il nesso che c'è tra l'ultima cena e la passione di Cristo, dicendo che lo Spirito Santo, attraverso Salomone che descrive il banchetto della Sapienza, «ha mostrato in anticipo (*ante praemonstrat*) il tipo del sacrificio del Signore, facendo menzione della vittima immolata e del pane e del vino ma anche dell'altare e degli apostoli» (Ep. 63,5). Il carattere sacrificale compete sia al rito dell'ultima cena, sia alla croce di Cristo con la quale il calice eucaristico ha un particolare legame figurale, perché in queste azioni della passione di Cristo si realizzano le prefigurazioni anticotestamentarie. Adempiendo e portando a compimento il sacrificio di Melchisedech, Gesù offrì il pane e il calice con acqua e vino e «colui che è la pienezza portò a compimento (*adimplevit*) la verità dell'immagine prefigurata» (Ep. 63,4).

Inoltre, dopo aver citato Pr 9,1-5, Cipriano conclude che, poiché la Scrittura parla di vino misto ad acqua, «la voce del profeta preannunzia il calice del Signore, contenente acqua e vino, affinché appaia che nella passione del Signore si è compiuto ciò che prima era stato predetto» (Ep. 63,5). In perfetta corrispondenza con l'ultima cena, anche la celebrazione eucaristica della Chiesa viene chiamata sacrificio:

«Come potremo bere, della creatura della vite, il vino nuovo con Cristo nel regno del Padre, se nel sacrificio di Dio Padre e di Cristo non usiamo (*offerimus*) il vino e non mescoliamo con acqua il calice del Signore secondo la tradizione del Signore (*traditione dominica*)!» (Ep. 63,9).

6. Valore sacramentale

Il vino nel calice mostra (*ostendit*) il sangue di Cristo (Ep. 63,2), intendendo in modo realistico il verbo mostrare. Infatti il comando di Cristo sull'eucaristia riguarda «*ipsum dominicae passionis et nostrae redemptionis sacramentum*» (Ep. 63,14). L'eucaristia, chiamata sacrificio, è la passione del Signore:

«E poiché in tutti i nostri sacrifici facciamo menzione della sua passione, non dobbiamo fare nient'altro che ciò che egli ha fatto dato che la passione del Signore è il sacrificio che noi offriamo» (Ep. 63,17).

L'effetto dell'eucaristia è in rapporto con l'unità, ma il tema viene elaborato in modo piuttosto debole, anche se Cipriano sa che l'eucaristia deve avere un rapporto molto particolare con l'unità, dato che viene chiamata anche da lui «*sacramentum unitatis*».¹¹⁵

La più diffusa elaborazione del tema dell'unità è nella *Lettera* 63. Il tema dell'unità viene giocato in senso sacramentale ed ecclesiologico. Cipriano applica il tema dell'unità direttamente al calice e dice che, quando l'acqua viene mescolata al vino, i due, che rappresentano il popolo e il Cristo, vengono uniti e congiunti e allora «*sacramentum spiritale et caeleste perficitur*» (Ep. 63,13).

Anche il pane eucaristico, in quanto corpo di Cristo, viene descritto in base al tema dell'unità. Infatti

«in questo sacramento il nostro popolo viene visto (*ostenditur*) adunato affinché sappiamo che, come i molti grani riuniti, macinati e mescolati assieme fanno un solo pane, così in Cristo, che è il pane celeste, c'è un solo corpo...» (Ep. 63,13).

Dunque il calice e il pane eucaristico mostrano l'unità della Chiesa. Il rapporto tra il pane eucaristico e l'unità della Chiesa è un tema tradizionale della liturgia e della dottrina eucaristica, ma Cipriano non riesce a padroneggiarlo bene; infatti dice solo che c'è un rapporto e che

¹¹⁴ Si noti la grande importanza di questo testo che attribuisce carattere sacrificale anche all'ultima cena di Cristo: «In sacerdote Melchisedech sacrificii dominici sacramentum prefiguratum videmus secundum quod scriptura divina (...) Quod autem Melchisedech typum Christi portaret declarat in Psalmis Spiritus Sanctus (...) Qui magis sacerdos Dei summi quam Dominus noster Iesus Christus qui sacrificium deo optulit et optulit hoc idem quod Melchisedech optulerat, id est panem et vinum, suum scilicet corpus et sanguinem» (*Epistula* 63,4).

¹¹⁵ Cf. tra gli altri testi, la *Epistula* 45 e la *Epistula* 69,6, ma soprattutto la *De ecclesiae catholicae unitate* 6-7, ove si dice che non si può avere Dio per Padre se non si ha la Chiesa per madre e che non si può accedere all'eucaristia se manca l'unità con la Chiesa.

il sacramento mostra l'unità della Chiesa, ma non riesce a dire se c'è un rapporto ontologico, e quale esso sia, tra l'eucaristia e la Chiesa, dato che entrambe vanno definite corpo di Cristo. Bisogna aspettare Agostino per avere la definizione della questione.

7. Commemorazione di Cristo

Cipriano definisce l'eucaristia «*commemoratio eius*» (Ep. 63,2.10) e questa espressione ha la sua origine nel racconto dell'ultima cena, ossia nel mandato: «Fate questo in memoria di me». La commemorazione di Cristo è commemorazione della sua passione ed è per questo motivo che il calice deve contenere del vino, per esprimere la passione di Cristo: questi infatti ha detto che il vino è il suo sangue e se manca il vino non c'è riferimento alla passione. Il sacrificio del Signore non è celebrato se non quando «la nostra offerta (*oblatio*) e il nostro sacrificio corrisponderanno alla passione».¹¹⁶

8. Conclusioni

Dall'esame di tutti questi testi risulta che l'eucaristia, poiché *imita* fedelmente l'ultima cena di Cristo, è una realtà che si identifica con ciò che viene imitato.

Per Cipriano il rapporto di conformità, o imitazione, tra l'eucaristia della Chiesa e l'ultima cena è il costitutivo stesso della sacramentalità. All'interno di questo rapporto c'è in primo piano la tipologia del *sacerdos* nei confronti di Cristo e del suo ruolo nell'ultima cena: il vescovo tiene il posto di Cristo e ne svolge il ruolo perché, anteriormente a ciò, egli partecipa di Cristo dato che ne è l'imitatore. Se l'eucaristia è obbedienza e imitazione dell'ultima cena, il pane e il vino saranno gli stessi dell'ultima cena e, poiché Cristo disse che quelli erano il suo corpo e il suo sangue, anche il pane e il vino della Chiesa saranno corpo e sangue di Cristo. Non si può dubitare del realismo eucaristico di Cipriano;¹¹⁷ i termini adoperati per dire il rapporto che il sangue di Cristo ha con il vino sono: *ostenditur*, *intelligitur*, *manifestatum est*. Questo è il lessico dell'interpretazione figurale e tipologica; non deve stupire che Cipriano ne faccia uso e in modo così appropriato, dato che nella tipologia egli è un vero maestro. Il rito della Chiesa corrisponde alla passione di Cristo anche perché nel termine passione Cipriano comprende anche il rito dell'ultima cena; inoltre nel vino che si trova nel calice è mostrato (*ostenditur*) il sangue sparso sul Calvario.¹¹⁸

È in modo unitario e con lo stesso e identico sistema figurale che Cipriano tratta sia del sacramento del corpo e del sangue di Cristo, sia del sacramento della sua passione, sia del *sacerdos* come tipo di Cristo. C'è una vera identificazione tra il sacramento del corpo e del sangue e il sacramento della passione e, di conseguenza, non c'è distinzione nella trattazione: d'altra parte sia le figure sia il referente sono gli stessi. Con questo metodo la concezione dell'eucaristia è fortemente unitaria. Nella stessa logica rientrano anche gli altri elementi della celebrazione.

Il lettore di oggi fa molta fatica a entrare nel pensiero di Cipriano sull'eucaristia. Questi infatti ha una concezione troppo diversa, dato che il metodo che egli usa è completamente tipologico, senza altre componenti, e i dati sui quali riflette sono quelli ricevuti dalla tradizione che lo ha preceduto. ◀



¹¹⁶ «Unde apparet sanguinem Christi non offerri si desit vinum calici, nec sacrificium dominicum legitima sanctificatione celebrari, nisi oblatio et sacrificium nostrum responderit passioni» (*Epistula* 63,9).

¹¹⁷ Si pensi alla citazione già vista sopra: «... vinum fuisse quod sanguinem dixit. Unde sanguinem Christi non offerri si desit vinum calici» (*Epistula* 63,9).

¹¹⁸ Sul rapporto tra il calice e il sangue sparso sul Calvario cf la citazione che abbiamo già visto: «Torcularis quoque calcatio et pressura taxatur: quia quomodo ad potandum vinum venire non potest nisi botruus calcetur ante et prematur, sic nec nos sanguinem Christi possemus bibere, nisi Christus calcatus prius fuisset et pressus et calicem prior biberet, quo credentibus propinaret» (*Epistula* 63,7).

IL QUARTO SECOLO

ENRICO MAZZA, *La celebrazione eucaristica. Genesis del rito e sviluppo dell'interpretazione.*

EDB, Bologna 2003, pp. 137-152.

Testo, note e paragrafi hanno subito modifiche. Le note non corrispondono al numero originale.



I. ALCUNE TESTIMONIANZE LITURGICHE

Dato che l'eucaristia della Chiesa ha avuto origine nella celebrazione di Gesù nell'ultima cena, corrispondendo ad essa come l'*antitipo* corrisponde al *tipo*, ne è seguito che ogni elemento della celebrazione eucaristica è stato interpretato per la sua corrispondenza antitipica con il rito liturgico dell'ultima cena. Quindi il pane e il calice dell'eucaristia della Chiesa corrispondono al pane e al calice di Gesù nell'ultima cena.¹¹⁹

1. L'anafora alessandrina

L'anafora di Serapione, o meglio dello Ps.-Serapione, introduce il racconto istitutivo attraverso l'affermazione della sacramentalità basata sul termine *homoioima*¹²⁰ (somiglianza/figura),¹²¹ dopo di che apre il racconto dell'ultima cena con il dimostrativo *hoti*.¹²² Ecco il testo:

«Ti abbiamo offerto questo pane, la somiglianza (*to homoioima*) del corpo dell'Unigenito. Questo pane è somiglianza (*to homoioima*) del santo corpo poiché (*hoti*) il Signore Gesù Cristo nella notte in cui veniva consegnato prese il pane e lo spezzò e lo diede ai suoi discepoli dicendo: "Prendete e mangiate, questo è il mio corpo spezzato per voi in remissione dei peccati" (...).

Ti abbiamo offerto anche il calice, la somiglianza (*to homoioima*) del sangue poiché (*hoti*) il Signore Gesù Cristo, preso il calice dopo aver cenato, disse ai suoi discepoli: "Prendete, bevete, questa è la nuova alleanza che è il mio sangue per voi sparso in remissione dei peccati". Per questo abbiamo offerto anche noi il calice adoperando (*prosagontes*) la somiglianza (*to homoioima*) del sangue».

In questa anafora il racconto dell'istituzione è uno sviluppo esplicativo dell'affermazione della «somiglianza»,¹²³ che è un'affermazione di sacramentalità.

Da questo testo si vede molto bene qual è la funzione del racconto dell'istituzione: rendere ragione della sacramentalità del pane e del vino. Se la loro sacramentalità consiste nella corrispondenza antitipica con gli elementi dell'ultima cena, il racconto dell'ultima cena serve a dimostrare questa corrispondenza.

2. L'anafora degli apostoli Addai e Mari

Un altro testo liturgico che si muove nella stessa linea di Serapione, oltre alla già citata anafora degli apostoli Addai e Mari, è l'anafora del sesto secolo secondo il cod. Brii. Mus. Add. 14669¹²⁴ che, come affermazione di sacramentalità, usa il siriano *demut* che, nel Nuovo Testamento siriano, traduce il termine *homoioima* di Rm 6,5, che è all'origine di Serapione XIII,13. C'è un'altra testimonianza dell'uso di *homoioima*, come parallelo di antitipo, e si trova nel cap. 21 della *Tradizione apostolica*, attribuita a Ippolito. Al termine del rito del battesimo, con le sue unzioni, c'è il rito dell'eucaristia: i diaconi offrono al vescovo l'offerta e questi «renda grazie sul pane per l'immagine (*in exemplum*), che in greco si dice *antitipo*, del corpo di Cristo; sul calice con vino e acqua, per la somiglianza, che in greco si dice *homoioima*, del sangue che è stato effuso per tutti coloro che hanno creduto in lui».¹²⁵

¹¹⁹ Il Canone romano testimonia molto bene questa concezione quando, introducendo le parole di Gesù sul calice, dice che Gesù «prendendo nelle sue sante e venerabili mani questo glorioso calice (ossia il calice che il sacerdote ha nelle mani), rendendoti grazie ancora, benedisse, lo diede ai suoi discepoli dicendo: "Prendete e bevete tutti..."». Non ci sono due calici, uno per l'ultima cena e uno per l'eucaristia della Chiesa: il calice che il sacerdote ha appena preso in mano è il medesimo calice che Gesù prese nelle sue mani nell'ultima cena.

¹²⁰ Questo termine non è una creazione di Serapione, ma gli è imposto da una tradizione, che si riflette in molti autori. La conferma è che, in altri testi dell'*Eucologio*, non troviamo più *homoioima*, ma *mysteria*.

¹²¹ Per una valutazione del valore di *homoioima*, cf. U. VANNI, *Homoioima in Paolo in Gregorianum* 58 (1977), 321-345.431-470. L'autore tratta la questione dal punto di vista biblico, limitandosi ad un fugace accenno all'epoca patristica; nondimeno i risultati ai quali egli giunge sono pienamente validi per comprendere l'uso sacramentale di questo termine.

¹²² È una caratteristica comune alla tradizione alessandrina.

¹²³ Oppure della *analogia*, se seguiamo la terminologia di Nock.

¹²⁴ Per il testo siriano dell'anafora cf. CONNOLLY, *Sixth-Century Fragments*, 112.

¹²⁵ B. BOTTE, *La Tradition apostolique de saint Hippolyte. Essai de reconstitution*, 1963,54; cf anche 55, nota 2, per la ricostruzione dell'inciso che spiega le parole greche del testo originale, e che, a giudizio di Botte, è un'evidente glossa del traduttore.

3. Il Canone romano

La stessa situazione si trova nel Canone romano, ma non nel testo odierno bensì nella redazione del quarto secolo, trasmessa dal *De sacramentis* di Ambrogio di Milano.¹²⁶

Appena prima del racconto dell'istituzione, nel *Quam oblationem*, c'è l'affermazione della sacramentalità: il Canone prega Dio di voler rendere «scriptam, rationabilem, acceptabilem» l'offerta della Chiesa, e la ragione addotta per questa richiesta è la natura dell'offerta: «quod est figura¹²⁷ corporis et sanguinis Domini nostri Iesu Christi». ¹²⁸ In questa preghiera non c'è alcuna richiesta di trasformazione del pane e del vino nel sacramento, o figura, del corpo e sangue di Cristo. È giusto che non ci sia questa richiesta, dato che il testo afferma in modo esplicito che il pane e il vino sono già figura del corpo e sangue di Cristo a causa del rito stesso¹²⁹ che viene celebrato.

Qui non c'è automatismo sacramentale o, peggio, automatismo magico. Se il sacramento è concepito come *mimesi* (e quindi *homoioima* e *figura*) dell'ultima cena, non c'è bisogno d'altro che di compiere il rito, perché ci sia la mimesi. Ma poiché il tipo è plasmatore di un'obbedienza di fede, e questa non può avvenire altrimenti che per grazia, ossia per un dono di Dio, ecco che compare la preghiera affinché Dio voglia rendere l'offerta della Chiesa spirituale (*rationabilem*), in nostro favore (*scriptum*) e a lui accetta (*acceptabilem*).

Nel Canone romano abbiamo incontrato un interessante sviluppo della teologia del sacramento come mimesi: il *Quam oblationem* è infatti una preghiera sul pane e sul vino in quanto figura del corpo e sangue di Cristo. Successivamente, persa la teologia della mimesi, verrà eliminata la concezione di *figura corporis* e si pregherà affinché il pane e il vino *diventino* il corpo e sangue di Cristo. Per vedere bene questo sviluppo della teologia eucaristica, mettiamo a confronto il testo arcaico del *De sacramentis* con il *textus receptus* del Canone romano.

Fac nobis hanc oblationem	Quam oblationem tu Deus in omnibus quaesumus benedictam adscriptam ratam
scriptam	rationabilem acceptabilemque facere digneris
rationabilem acceptabilem	
quod est figura	ut nobis corpus et sanguis fiat dilectissimi filii tui
corporis et sanguinis	Domini nostri Iesu Christi
Domini nostri Iesu Christi	

4. L'anafora bizantina di Basilio

Un caso analogo a quello appena descritto si trova nell'anafora bizantina di Basilio: come nel Canone abbiamo una preghiera sul pane e sul vino, che sono *figura* del corpo e sangue di Cristo, così in Basilio abbiamo una preghiera sui doni, posti davanti a Dio, che sono definiti «*antitipi* del santo corpo e sangue di Cristo»;¹³⁰ la preghiera prosegue chiedendo che Dio benedica, santifichi e (di)mostri¹³¹ questi *antitipi*.

In questo settore, quindi, l'epiclesi ha tratti di grande arcaismo dato che considera il pane e il vino *antitipi* del corpo e sangue di Cristo ancor prima dell'invocazione dello Spirito Santo.

¹²⁶ La redazione di Ambrogio è confermata dall'antica liturgia spagnola dei mozarabi, detta anche visigotica: c'è un *Post-pridie* del *Liber ordinum*, che è riportato anche dal *Liber sacramentorum* (M. FÉROTIN, *Le Liber Ordinum en usage dans l'église wisigothique et mozarabe d'Espagne du cinquième au onzième siècle*, Librairie de Firmin-Didot et Cie, Paris 1904, col. 321; cf ID., *Le Liber Mozarabicus Sacramentorum et les manuscrits mozarabes*, Librairie de Firmin-Didot et Cie, Paris 1912, col. 641).

¹²⁷ Nella liturgia mozarabica il termine *figura* viene sostituito da *imago et similitudo*.

¹²⁸ BOTTE, *Ambroise de Milan*, 108.

¹²⁹ La locuzione *ex opere operato*, nel suo significato originario, ha proprio questa portata.

¹³⁰ HÄNGGI - PAHL, *Præx eucharistica*, 236.

¹³¹ Preferisco tradurre letteralmente il verbo *anadeixai*, lasciandogli il suo significato di manifestazione, piuttosto che forzarlo con le usuali traduzioni come *fare* o *consacrare*.

Poiché lo Spirito viene invocato su questi *antitipi*, che sono già corpo e sangue di Cristo, è evidente che non viene invocato per la trasformazione di santi doni nel corpo e sangue di Cristo, ma solo perché essi non siano una mimesi puramente materiale, ossia affinché non abbiano una corrispondenza puramente esteriore con l'azione di Cristo nell'ultima cena: per evitare che questo accada, si prega affinché gli antitipi siano benedetti, santificati e (di)mostrati (come antitipi).

5. Conclusione

Ora possiamo trarre qualche conclusione dai due casi appena visti.

Nel Canone romano la redazione ultima del *Quam oblationem* contiene la domanda che il pane e il vino diventino il corpo e il sangue di Cristo, senza alcuna menzione dello Spirito Santo, mentre nei testi orientali questa richiesta è sempre accompagnata dall'invocazione al Padre per la venuta dello Spirito Santo. La preghiera che chiede la trasformazione dei santi doni è chiamata epiclesi quando chiede la venuta dello Spirito Santo, ma può esserlo anche quando non chiede la venuta dello Spirito; quindi noi dobbiamo distinguere tra l'epiclesi pneumatologica e l'epiclesi non pneumatologica.¹³² In ogni caso la teologia interpreta la preghiera sui santi doni come un'epiclesi per la loro trasformazione.

Il Canone romano nella redazione di sant'Ambrogio e l'anafora bizantina di Basilio sono due testi molto importanti perché testimoniano che non ogni preghiera sul pane e sul vino dev'essere intesa come un'epiclesi per la loro trasformazione nel corpo e sangue di Cristo, con o senza la menzione dello Spirito Santo. Infatti, sia nella liturgia alessandrina, sia nella liturgia romana, sia nella liturgia antiochena, è attestata una preghiera sugli antitipi affinché questi siano benedetti, santi e spirituali in modo che siano una vera imitazione dell'ultima cena. La forma arcaica dell'invocazione sui doni, tributaria della concezione antitipica dell'eucaristia, non si occupa della trasformazione del pane e del vino; questo problema diventerà centrale solo dopo il superamento della teologia degli antitipi. Da questa preghiera arcaica, poi, nasceranno l'epiclesi non pneumatologica del Canone romano¹³³ e l'epiclesi pneumatologica delle liturgie orientali.¹³⁴

II. EUSEBIO DI CESAREA

Una volta accertata la concezione dell'eucaristia antitipo attraverso la liturgia, possiamo rifarci ad alcuni autori dell'epoca patristica e vedere come questi abbiano concepito il rapporto sacramentale di *tipo-antitipo*.

All'interno della concezione antitipica dell'eucaristia nasce la concezione dell'eucaristia come immagine (*eikon*). La cosa è perfettamente logica se si trasferisce la concezione antitipica in uno schema più legato alla filosofia del platonismo.

Eusebio di Panfilo (ca. 264-340) è senza dubbio un uomo colto che si muove bene nel platonismo e nello stoicismo della sua epoca; la sua concezione del Logos, ad esempio, è più legata allo stoicismo che al quarto Vangelo. Se l'eucaristia è antitipo di un modello, è certamente immagine (*eikon*), in termini platonici, di un archetipo.

Eusebio è uno dei pochi autori che abbia sistematicamente interpretato l'eucaristia come *immagine del corpo di Cristo*.

Dato che a Cesarea era venerata un'immagine di Cristo con la pretesa che si trattasse di una vera immagine, Costanza, sorella di Costantino, aveva scritto una lettera a Eusebio chiedendogli di farle avere la vera immagine di Cristo. La risposta fu negativa. Per Eusebio l'immagine vera di Cristo non sta in un dipinto, ma nell'eucaristia; ecco come egli descrive la tradizione dei misteri:

«Cristo stesso ha trasmesso ai suoi discepoli i simboli della divina economia salvifica e ha ordinato loro di fare di questi l'*immagine* del suo corpo». ¹³⁵

La posizione di Eusebio ha fortemente influenzato il pensiero iconoclasta dell'ottavo secolo, che ha elaborato la dottrina della inconsistenza delle immagini (icone), dato che l'unica vera

¹³² Il *Quam oblationem* attestato da Ambrogio non è un'epiclesi, mentre quello attestato dal Canone romano è un'epiclesi a tutti gli effetti anche se è un'epiclesi non pneumatologica.

¹³³ «...ut nobis corpus et sanguis fiat dilectissimi filii tui Domini nostri Iesu Christi» (*Quam oblationem*).

¹³⁴ «Questo pane (sia) lo stesso prezioso corpo del Signore e Dio e salvatore nostro Gesù Cristo. Amen. E questo calice (sia) lo stesso prezioso sangue del Signore e Dio e salvatore nostro Gesù Cristo. Amen. Che fu effuso per la vita del mondo. Amen» (*Epiclesi dell'anafora bizantina di Basilio*; cf HÄNGGI - PAHL, *Prex eucharistica*, 236).

¹³⁵ *Dimostrazione evangelica*, VIII,1,79-80.

immagine di Cristo è l'eucaristia.¹³⁶

Il problema che viene posto al concilio di Nicea riguarda il tema dell'immagine; il concilio di Nicea si chiede che significato dare alla frase: Cristo «è immagine del Dio invisibile, generato prima di ogni creatura» (Col 1,15). Per dare l'interpretazione autentica di immagine¹³⁷ viene adottato il termine *consustanziale*, stabilendo che il Cristo è l'immagine consustanziale del Padre.

Dobbiamo affermare che l'interpretazione nicena di immagine consustanziale è perfettamente funzionale al problema cristologico, ma dobbiamo anche ammettere che, in base a questa definizione di immagine, non è più possibile sostenere l'arcaica concezione dell'eucaristia come immagine del corpo di Cristo. È una dottrina ormai superata che non può venire rivitalizzata nemmeno dal tentativo degli iconoclasti dell'ottavo secolo, perché il quadro culturale di riferimento è stato infranto e lo è stato definitivamente. È per queste ragioni che, nella seconda metà del quarto secolo, la concezione dell'eucaristia come antitipo del cenacolo entra in crisi in modo irreversibile.

III. LE GRANDI MISTAGOGIE DEL QUARTO SECOLO

Nella seconda metà del quarto secolo ci sono le grandi omelie mistagogiche che, commentando il rito, costruiscono la teologia dell'evento salvifico, che si attua nella celebrazione sacramentale, e la trasmettono ai fedeli come catechesi. Gli autori principali sono Cirillo di Gerusalemme, Giovanni Crisostomo, Teodoro di Mopsuestia e Ambrogio di Milano,¹³⁸ ma, volendo, dovremmo aggiungere anche Agostino, quantunque egli non abbia predicato dei veri e propri cicli di catechesi mistagogiche. In queste omelie l'eucaristia viene spiegata dopo che i neofiti vi hanno già partecipato, in modo che l'esperienza del rito sia la base della comprensione teologica del fatto. In Cirillo, Giovanni Crisostomo, Teodoro di Mopsuestia e Ambrogio sono presenti due modi diversi ma ben determinati, di affermare il realismo sacramentale:

- a) l'interpretazione tipologica dell'eucaristia è l'elemento principale sul quale viene costruita la teologia del rito, a opera delle figure bibliche che vengono applicate alla celebrazione cristiana; l'uso di queste figure è basato sulla dialettica platonica;
- b) accanto a questo metodo di interpretazione "tradizionale", ce n'è un altro, nuovo, tutto proteso a presentare il realismo sacramentale, fino ad arrivare a un realismo ingenuo e fisicista: Gesù si incarna di nuovo ma questa volta si incarna nel pane e nel vino; in pratica il pane e il vino sono una nuova manifestazione fisica dell'incarnazione di Cristo.

Il primo modo di affermare e descrivere il realismo dei sacramenti, appartenente alla cultura della tipologia biblica, richiede una grande competenza e una raffinata cultura, non solo per quanto riguarda la conoscenza del testo biblico, ma anche per quanto riguarda le categorie filosofiche atte a rendere ragione della *identità* e *differenza* tra l'evento storico salvifico descritto nelle Scritture e il rito liturgico. Il secondo modo, invece, non fa uso di figure bibliche e non fa uso di categorie filosofiche, anche se continua a usare la terminologia sacramentaria elaborata dal primo metodo:¹³⁹ si limita ad affermare il realismo del sacramento, in modo ingenuo e decisamente elementare, arrivando fino alla affermazione della completa identità fisica tra il pane e il corpo di Cristo, tra il vino e il sangue di Cristo.

1. Giovanni Crisostomo

C'è un testo che mostra bene questo aspetto fisicista della dottrina eucaristica della fine del quarto secolo. Commentando il racconto dell'uscita degli ebrei dall'Egitto, Crisostomo fa il parallelo tra il sangue degli agnelli spalmato sugli stipiti delle porte e il sangue di Cristo che ha tinto di rosso la bocca dei fedeli a causa della comunione. Se l'angelo sterminatore è stato trattenuto dal *tipo* del sangue (quello degli agnelli), tanto più sarà trattenuto il maligno che vedrà la *verità* del sangue (quello di Cristo).¹⁴⁰

È vero che nell'opera di Giovanni Crisostomo questa è solo un'argomentazione tra le tante, tuttavia per riuscire a formularla bisogna aver perso di vista il dato tipologico, e considerare il

¹³⁶ Cf GERO, *The Eucharistic Doctrine*, 4-22.

¹³⁷ Cf R. CANTALAMESSA, *Cristo immagine di Dio* in *La cristologia in S. Paolo. Atti della 23ª settimana biblica*, Paideia, Brescia 1976, 269-287; ID., *Cristo immagine di Dio nelle discussioni teologiche del quarto secolo* in C. GHIDELLI, *Teologia, liturgia, storia. Miscellanea in onore di Carlo Manziana*, Queriniana, Brescia 1977, 29-38.

¹³⁸ Cf E. MAZZA, *La Mistagogia. Una teologia della liturgia in epoca patristica*, CLV Edizioni liturgiche, Roma 1988.

¹³⁹ Di conseguenza la terminologia usata è ancora una terminologia filosofica, anche se le concezioni non lo sono più.

¹⁴⁰ *Catechesi* III, 15.

sacramento per la sua fisicità. Con ciò non si nega la competenza di Crisostomo nella tipologia,¹⁴¹ ma si dice che i tempi rendono ormai difficile possedere una cultura tipologica con la quale un vescovo possa comunicare con i suoi fedeli.

2. Teodoro di Mopsuestia

Teodoro di Mopsuestia commenta la comunione eucaristica.¹⁴² L'*Ordo* prescrive: «Allora ciascuno di noi si avvicina, lo sguardo abbassato e le due mani stese».¹⁴³ Partendo da questa prescrizione, Teodoro costruisce un commento ai due gesti prescritti (sguardo abbassato e mani stese):

«Guardando in basso, egli (= il fedele) paga una sorta di debito di convenienza per l'adorazione; attraverso ciò, presenta una sorta di professione di fede di ricevere il corpo del Re, di colui che divenne Signore di tutto per congiunzione con la natura divina, ed è ugualmente adorato a titolo di Signore da tutta la creazione».

Il testo prosegue con una riflessione sulle mani che, ricevendo il sacramento, diventano protagoniste dell'azione. Dalla posizione delle mani Teodoro ricava quale deve essere l'atteggiamento della persona:

«E per il fatto che le sue due mani sono ugualmente stese, (il fedele) riconosce veramente la grandezza di questo dono che va a ricevere. "E la mano destra che si stende per ricevere l'oblazione che è data; ma sotto di essa si mette la sinistra",¹⁴⁴ e per questo si mostra una grande riverenza; se quella è stesa e tiene un rango più elevato, è in vista di ricevere il corpo regale che essa è stesa, mentre l'altra sopporta e conduce la sua sorella e compagna, non ritenendo ingiuria di adempiere il ruolo di serva per quella che le è uguale in dignità, - e questo, a causa del corpo regale portato da lei».¹⁴⁵

A questa si deve aggiungere un'altra descrizione nella quale Teodoro attesta un atteggiamento devozionale dell'epoca, nel quale si vede molto bene la maniera semplice e ingenua di intendere il realismo sacramentale:

«Ma tu, quando l'hai ricevuto nelle tue proprie mani, tu adori il corpo - il che è riconoscere il potere di colui che si trova nelle tue mani - ricordandoti questa parola che nostro Signore risorto dai morti ha detto ai suoi discepoli: "Mi è stato dato il potere in ciclo e sulla terra" (Mt 28,18). Con amore grande e sincero tu lo guardi intensamente con i tuoi occhi, tu lo baci, ed è come se tu presentassi le tue preghiere a nostro Signore il Cristo che ormai è vicino a te».¹⁴⁶

In questo testo Teodoro parla del pane eucaristico come se fosse fisicamente il corpo di Cristo e non solo sacramentalmente, per cui il vedere, il toccare, il baciare il pane eucaristico è vedere, toccare, baciare il corpo di Cristo e, quando si prega il Cristo, lo si prega vicino, fisicamente vicino, perché lo si prega nel sacramento.

3. Cirillo di Gerusalemme

Anche nelle omelie di Cirillo c'è qualcosa di simile; infatti egli afferma l'opportunità che la preghiera d'intercessione per i defunti sia all'interno dell'anafora eucaristica, dato che la preghiera è più efficace se è fatta sul corpo di Cristo.¹⁴⁷ Nondimeno, accanto a questi tratti di realismo ingenuo, Cirillo sa presentare una dottrina eucaristica basata sulla più rigorosa tipologia. Eccone un esempio:

«È dunque con assoluta sicurezza che noi partecipiamo come (*hos*) al corpo e al sangue di Cristo. Poiché nel *tipo*¹⁴⁸ del pane ti è donato il corpo e nel *tipo* del vino ti è donato il sangue, affinché tu diventi, avendo partecipato al corpo e al sangue di Cristo, un solo corpo e un solo sangue con il Cristo. Così noi diventiamo dei "Cristofori", dato che il suo corpo ed il suo sangue si spandono nelle nostre membra. In questo modo, secondo il beato Pietro, noi diventiamo "in comunione della natura divina"».¹⁴⁹

¹⁴¹ Cf ad esempio *Catechesi* II,11.

¹⁴² Il modo rituale di ricevere la comunione, identico a quello di oggi, diventa un'occasione per suggerire l'atteggiamento interiore.

¹⁴³ *Omelia* 16,27.

¹⁴⁴ Citazione del testo dell'*Ordo*.

¹⁴⁵ *Omelia* 16,27.

¹⁴⁶ *Omelia* 16,28.

¹⁴⁷ «Poi preghiamo anche per i santi padri e vescovi che si sono addormentati, e in genere per tutti coloro che si sono addormentati prima di noi credendo che ci sarà grande profitto per le anime, in favore delle quali, la supplica è fatta salire in alto (*deesis anaferetai*), mentre è presente il santo e terribile sacrificio» (*Catechesi* V,9).

¹⁴⁸ Dato che la terminologia tipologica è sempre fluttuante, per comprendere bene questo passo dovremmo leggere *anti-tipo* al posto di *tipo*.

¹⁴⁹ *Catechesi* IV,3.

Le locuzioni «*nel tipo*» e «*come (hos)*» esprimono molto bene la concezione tipologica del sacramento, pur nell'affermazione di un sicuro realismo eucaristico senza tentennamenti, come si vede in questa frase: «affinché tu diventi, avendo partecipato al corpo e al sangue di Cristo, un solo corpo e un solo sangue con il Cristo». Poco prima, dopo aver citato 1Cor 11,23-25, Cirillo dice:

«Dunque quando lui stesso ha dichiarato e detto del pane: “Questo è il mio corpo”, chi oserà ormai esitare? E quando lui stesso afferma categoricamente e dice: “Questo è il mio sangue”, chi dubiterà mai e dirà che non è il suo sangue?». ¹⁵⁰

Cirillo fa riferimento al cambiamento dell'acqua in vino per accreditare la veridicità della parola di Cristo:

«Una volta, per sua propria volontà, cambiò l'acqua in vino a Cana di Galilea, e non sarebbe degno di fede quando cambia il vino in sangue? Invitato a delle nozze corporali, compì questo miracolo meraviglioso, e quando, ai compagni dello sposo, diede come dono il godimento del suo corpo e del suo sangue, forse che noi non lo confesseremo maggiormente?». ¹⁵¹

4. Ambrogio di Milano

Anche in Ambrogio è presente questa doppia linea interpretativa, ossia quella tipologica e quella del realismo ingenuo; infatti, dopo aver parlato dell'eucaristia facendo un uso profondo della tipologia, passa, sia nel *De sacramentis* sia nel *De mysteriis*, a delle affermazioni tributarie di un altro tipo di realismo sacramentale, più diretto, non figurale, come se egli ritenesse insufficienti le argomentazioni basate sul metodo tipologico. Vediamo i due differenti atteggiamenti di Ambrogio sul realismo sacramentale.

Mysterium è la salvezza, ossia il contenuto della storia come evento salvifico, che si apre all'uomo per mezzo del *sacramentum*, ossia della celebrazione liturgica. La *ratio sacramentorum* è il nesso tra il sacramento e il *mysterium*, ossia, in una parola, la sacramentalità. ¹⁵² In alcuni passi Ambrogio ha un vocabolo specifico per indicare la sacramentalità: «*similitudo*». ¹⁵³ Ecco il testo che ci interessa:

«Sed forte dicis: Speciem sanguinis non video. Sed habet similitudinem. Sicut enim mortis similitudinem ¹⁵⁴ sumpsisti, ita etiam similitudinem pretiosi sanguinis bibis, ut nullus horror cruoris sit et pretium tamen operetur redemptionis. Didicisti ergo quia quod accipis corpus est Christi». ¹⁵⁵

La *similitudo* non è l'elemento visibile del sacramento, reso dalla parola *species* alla quale la *similitudo* viene contrapposta; questa è l'elemento invisibile del sacramento e può venire conosciuta solo per l'insegnamento (didicisti). È questa, dunque, l'oggetto della catechesi eucaristica: la similitudine.

Per spiegare il realismo sacramentale dell'eucaristia, Ambrogio ha fatto uso, con grande competenza, della tipologia biblica. Tuttavia, subito dopo, si impegna in una spiegazione ulteriore come se, a suo giudizio, la spiegazione tipologica non avesse esaurito l'argomento. Egli si chiede come avvenga la trasformazione del pane eucaristico. Leggiamo il testo:

«Io vedo un'altra cosa, come fai ad asserire che riceverò il corpo di Cristo?». È ciò che ci resta da provare. Come sono numerosi gli esempi che useremo per dimostrare che questa realtà (= quella del pane) non è ciò che la natura ha formato ma ciò che la benedizione ha consacrato, e che c'è più potenza nella benedizione che nella natura poiché la benedizione muta la natura stessa». ¹⁵⁶

Ambrogio prosegue citando una lunga serie di esempi biblici, per mostrare che la trasformazione del pane eucaristico appartiene all'ordine del miracolo: Mosè col serpente, il Mar Rosso, il Giordano che torna indietro, l'acqua dalla roccia, l'acqua amara di Mara, la scure di Eliseo; tutto ciò viene definito come deroga dalle leggi della natura. ¹⁵⁷ Con questo modo di

¹⁵⁰ *Catechesi* IV,1.

¹⁵¹ *Catechesi* IV,2.

¹⁵² *De mysteriis* 2.

¹⁵³ Almeno nell'accezione che egli dà a questo termine quando lo usa per l'eucaristia: il vino eucaristico non ha l'aspetto del sangue, ma ne ha la somiglianza; l'aspetto cade sotto il dominio dei sensi, la somiglianza no; la somiglianza è l'aspetto invisibile del sacramento e la sacramentalità sta proprio nella somiglianza, non nell'aspetto che cade sotto il dominio dei sensi.

¹⁵⁴ Si noti l'assoluta identità di vocabolario con l'anafora di Serapione, sia per quanto riguarda la somiglianza della morte, messa in parallelo con la somiglianza del corpo e la somiglianza del sangue, sia per quanto riguarda l'origine del vocabolo usato (*homoioma-similitudo*) tratto, in entrambi gli autori, dall'uso battesimale di Rm 6,5. La spiegazione più plausibile è che ci sia una tradizione liturgica in merito.

¹⁵⁵ *De sacramentis* IV,20.

¹⁵⁶ *De mysteriis* 50.

¹⁵⁷ *De mysteriis* 51.

argomentare Ambrogio esce completamente dalla logica della tipologia; egli ha creato una nuova via argomentativa, fondata sulla formula della benedizione, che opera la consacrazione eucaristica. Qual è la formula della consacrazione? Ambrogio apre il discorso dicendo che se è tale la potenza della benedizione, anche quando è costituita dalla parola profetica, che è parola umana, quanto maggiore sarà la potenza della «consacrazione divina (= fatta da Dio stesso) ove operano le parole stesse del Signore e salvatore? Infatti questo sacramento che ricevi è fatto (*conficitur*) dalla parola di Cristo».¹⁵⁸ Poco dopo conclude:

«Lo stesso Signore Gesù esclama: “Questo è il mio corpo”. Prima della benedizione con le parole celesti, (il pane eucaristico) viene chiamato con un altro nome, dopo la consacrazione viene detto corpo. Lui stesso dice che è il suo sangue. Prima della consacrazione si dice un'altra cosa. Dopo la consacrazione viene chiamato sangue. E tu dici “Amen”, ossia “È vero”».¹⁵⁹

Lo stesso argomento si trova anche nel testo parallelo del *De sacramentis*,¹⁶⁰ ove Ambrogio distingue, all'interno della preghiera eucaristica, le parole del sacerdote da quelle del Signore e applica il qualificativo *caelestis* solo alle parole esplicative. Per Ambrogio le parole consacratore in quanto tali sono le parole celesti ed è chiaro che il potere consacratore proviene dal loro carattere celeste.¹⁶¹

Possiamo concludere che Ambrogio, nonostante pratici ampiamente la tipologia, secondo la tradizione che ha appreso, e la pratici con competenza, quando vuole presentare un argomento stringente e conclusivo sulla natura dell'eucaristia, si sente costretto a uscire da questo metodo interpretativo e a elaborarne un altro, *modellato sui miracoli anticotestamentari in modo da dimostrare la potenza della parola di Dio*. Infatti sono le parole celesti, ossia di Cristo in quanto Dio, a operare il miracolo della consacrazione.

Riassumendo, possiamo dire che con Ambrogio è nata la dottrina della consacrazione, la cui formula è costituita dalle parole esplicative del Signore («Questo è il mio corpo», «Questo è il calice del mio sangue») citate all'interno della preghiera eucaristica.

La formula opera la trasformazione del pane e del vino nel corpo e nel sangue di Cristo perché le parole di questa formula sono parole divine nelle quali, pertanto, c'è la potenza stessa di Dio. In questo secondo metodo interpretativo, dunque, il realismo sacramentale non è tanto legato alla corrispondenza antitipica con il modello posto da Cristo nell'ultima cena, quanto piuttosto all'efficacia della formula consacratrice.

La difficoltà di Ambrogio ad adattarsi in modo completo alla concezione tipologica o figurale dell'eucaristia traspare anche da un altro fatto: egli conia un uso nuovo del termine figura per indicare la trasformazione del pane e del vino nel corpo e sangue di Cristo. Non siamo ancora alla transustanziazione, ma il cammino è impostato e ne fa fede il vocabolario usato: dai termini che descrivono il rapporto tra il tipo e l'antitipo, si passa ai vocaboli che descrivono la trasformazione del pane e del vino nel corpo e sangue di Cristo.

5. Conclusione

Dall'esame di questi autori risulta che *la seconda metà del quarto secolo è l'epoca del grande cambiamento*. Pur essendo ancora praticata la tipologia biblica applicata al rito liturgico, emerge un nuovo modo di fare teologia che fornirà le categorie interpretative al medioevo.

IV. AGOSTINO

Agostino parla dell'eucaristia ai neofiti solo dopo che essi hanno ricevuto i sacramenti. Agostino descrive anche il rito eucaristico e argomenta a partire dal rito affinché i fedeli lo possano percorrere arrivando a una fruttuosa partecipazione al mistero di salvezza.

Agostino non è da accomunare agli autori precedenti, né per il suo impegno nella costruzione di un ciclo di omelie mistagogiche, né per la crisi della cultura filosofica soggiacente.¹⁶² In

¹⁵⁸ *De mysteriis* 52.

¹⁵⁹ *De mysteriis* 54.

¹⁶⁰ «Vis scire quibus verbis caelestibus consecratur? (...) Vide, illa omnia verba evangelistae sunt usque ad *accipite* sive corpus sive sanguinem; inde verba sunt Christi...» (*De sacramentis* IV,21).

¹⁶¹ Per Ambrogio, *caelestis* indica l'origine di tali parole, ossia Gesù in quanto è Dio: solo il suo carattere divino assicura a quelle parole quell'efficacia che deve essere propria delle parole della creazione. Ecco il testo: «Consecratio igitur quibus verbis est et cuius sermonibus? Domini Iesu. (...) Quis est sermo Christi? Nempe is quo facta sunt omnia. Iussit Dominus factum est caelum, iussit Dominus facta est terra (...). Vides ergo quam operatorius sermo sit Christi. Si ergo tanta vis est in sermone Domini Iesu...» (*De sacramentis*, IV,14-15).

¹⁶² Cf MAZZA, *Saint Augustin et la mystagogie*, 201-226.

Agostino infatti non c'è nessuna traccia di fisicismo né di realismo ingenuo. Il suo pensiero rispetta i canoni della tipologia biblica applicata alla liturgia, ma con una sana correzione metodologica: per il sacramento vengono usati solo i testi biblici che parlano effettivamente dell'eucaristia e non ogni testo che vi possa essere ricondotto attraverso l'interpretazione allegorica. A causa del rapporto con la cultura neoplatonica e a causa della tipologia, il pensiero eucaristico di Agostino è stato spesso giudicato simbolista in opposizione a quello di Ambrogio, giudicato invece realista. Niente di più falso.

1. L'Eucaristia

Commentando le tappe dell'iniziazione cristiana, istituisce un parallelismo completo con la panificazione per giungere a questa conclusione:

«Siete divenuti il pane del Signore». ¹⁶³

Questa concezione è centrale nelle opere di Agostino. Dovendo spiegare la natura del pane eucaristico egli si rifà alle parole esplicative che, conformemente al comando del Signore, vengono pronunciate al momento della comunione: «Il corpo di Cristo. Amen».

Ricavata da qui l'identificazione tra il pane e il corpo di Cristo, Agostino prosegue¹⁶⁴ spiegando che cosa sia il corpo di Cristo che è posto sull'altare e che viene distribuito, e per fare questo ricorre a 1Cor 12,27.¹⁶⁵ Con tale citazione passa dal pane eucaristico, sacramento del corpo di Cristo, alla Chiesa che, anch'essa, è corpo di Cristo. Agostino conclude:

«Anche noi siamo diventati il suo corpo, e per sua misericordia siamo ciò che riceviamo». ¹⁶⁶

In modo ancora più chiaro:

«IL VOSTRO MISTERO È POSTO SULL'ALTARE DEL SIGNORE: RICEVETE IL VOSTRO MISTERO. A CIÒ CHE SIETE RISPONDETE "AMEN"». ¹⁶⁷

Agostino concepisce il realismo sacramentale all'interno della cultura neoplatonica; di conseguenza la sua concezione è basata sulla partecipazione, categoria filosofica in grado di spiegare la sua dottrina eucaristica. Pensiamo alla dialettica platonica che è costituita da tutta una serie di gradini ciascuno dei quali partecipa del gradino superiore, traendo il suo essere da tale partecipazione. Vediamo come la dottrina è applicata all'eucaristia.

La Chiesa è corpo di Cristo perché partecipa del pane eucaristico che è corpo di Cristo in uno stadio o gradino superiore di partecipazione. La Chiesa e il pane eucaristico sono due diversi modi, o due diversi livelli, della partecipazione del corpo di Cristo, ma entrambi reali, ossia entrambi a livello ontologico.

Perché ciò possa avvenire è necessario concepire la partecipazione del corpo di Cristo come *una sintesi di identità e differenza*: il pane eucaristico e la Chiesa sono ontologicamente il corpo di Cristo, ma lo sono solo *“in certo modo”*: è con questo termine che Agostino esprime la *“differenza”*, come ben appare da questo testo:

«Sicut ergo secundum quemdam modum sacramentum corporis Christi corpus Christi est, sacramentum sanguinis Christi sanguis Christi est, ita sacramentum fidei fides est». ¹⁶⁸

Questa concezione dell'eucaristia è molto solida ed è un fatto acquisito, dato che Agostino la prende a fondamento per uno sviluppo dottrinale sul sacramento del battesimo.¹⁶⁹

2. Il sacramento

A conclusione si deve citare la definizione di sacramento che Agostino elabora con molta precisione: è una definizione di tipo metafisico impostata sulla *similitudo* che corrisponde al greco *homoïoma*:

¹⁶³ «Postea ad aquam venistis, et conspersi estis, et unum facti estis: accedente fervore Spiritus sancti cocti estis; et panis dominicus facti estis. Ecce quod accepistis» (*Sermo* 229 in PL 38,1103).

¹⁶⁴ «Quod autem fides vestra postulat instruenda, panis est corpus Christi...» (*Sermo* 272 in PL 38,1246).

¹⁶⁵ «Ora voi siete corpo di Cristo e sue membra, ciascuno per la sua parte».

¹⁶⁶ «Corpus ergo Christi si vis intelligere, Apostolum audi dicentem fidelibus, *Vos autem estis Corpus Christi, et membra* (1Cor 12,27)» (*Sermo* 272, in PL col. 38). E ancora: «Qui passus est pro nobis, commendavit nobis in isto sacramento corpus et sanguinem suum; quod etiam fecit et nos ipsos. Nam et nos corpus ipsius facti sumus, et per misericordiam ipsius quod accipimus, nos sumus» (*Sermo* 229, ivi, col. 1103).

¹⁶⁷ «Si ergo vos estis corpus Christi et membra, mysterium vestrum in mensa dominica positura est: mysterium vestrum accipitis. Ad id quod estis Amen respondetis, et respondendo suscribitis» (*Sermo* 229, in PL 38,1103).

¹⁶⁸ *Epistola* 98 (PL 33,364).

¹⁶⁹ C'è una forte coerenza interna nel pensiero agostiniano sui sacramenti, al punto che si potrebbe parlare di un vero e proprio sistema.

«Si enim sacramenta quamdam similitudinem earum rerum quarum sacramenta sunt non haberent, omnino sacramenta non essent». ¹⁷⁰

La sacramentalità consiste dunque nella *similitudo*,¹⁷¹ che designa ciò che non cade sotto il dominio dei sensi.

Per completare la definizione agostiniana dei sacramenti dobbiamo considerare il sacramento non solo dal punto di vista della dottrina sull'ente, ove il sacramento si trova descritto come *similitudo*, ma anche dal punto di vista della dottrina sulla conoscenza, ove la sacramentalità è considerata come oggetto non di conoscenza sensibile (*videtur*), bensì di conoscenza intellettuale (*intelligitur*):

«Ista, fratres, ideo dicuntur sacramenta, quia in eis aliud videtur, aliud intelligitur. Quod videtur, speciem habet corporalem, quod intelligitur, fructum habet spirituale». ¹⁷²

Ancora una citazione nella stessa linea della precedente:

«Sacramentum aliquod vobis commendavi, spiritualiter intellectum vivificabit vos. Etsi necesse est illud visibiliter celebrari, oportet tamen invisibiliter intelligi». ¹⁷³

Si faccia attenzione alla differenza tra la celebrazione del sacramento e il suo frutto, che è la ragion d'essere del sacramento stesso; *il frutto dipende dall'intelligenza spirituale*, ossia dalla celebrazione del sacramento in quanto sacramento.

3. Conclusioni sulla dottrina eucaristica di Agostino

Sacramentum unitatis

Agostino è il miglior erede della concezione paolina dell'*eucaristia* come *sacramento di unità*, non solo perché presenta questo dato come l'elemento primo e formale dell'eucaristia, ma, soprattutto perché offre una precisa giustificazione teoretica di questo fatto. Per l'apostolo Paolo il sacramento produce effetti conformi alla sua propria natura: dato che l'eucaristia è corpo di Cristo, ne segue che la comunità che ne mangia diventa "corpo di Cristo"; dato che il pane è uno, ne segue che la comunità che ne mangia diventa "uno". L'eucaristia, dunque in quanto corpo di Cristo è per sua natura il sacramento dell'unità. Questo è il dato paolino.

Lo specifico sviluppo agostiniano sta nell'applicazione di un principio metafisico, la dottrina della partecipazione, al rapporto che c'è tra la Chiesa corpo di Cristo e il pane eucaristico ugualmente corpo di Cristo, in modo che il primo partecipi del secondo: tra i due c'è un preciso rapporto ontologico a causa del quale essi sono identici e differenti allo stesso tempo.

Sacramentum fidei operantis

Non c'è alcun processo automatico: l'eucaristia opera il suo frutto attraverso l'intelligenza spirituale del sacramento e questa intelligenza, per Agostino, *passa attraverso l'impegno davanti a Dio*, ossia attraverso la fede e la conversione: la dimensione morale, dunque, non resta esterna al sacramento, ma *ne è parte costitutiva*. Ossia, in altri termini, la dimensione morale fa parte della dimensione ontologica del sacramento come ben si vede da questo testo:

«si bene accepistis, vos estis quod accepistis». ¹⁷⁴

Non è sufficiente mangiare il pane eucaristico e bere il calice affinché il sacramento di unità porti il suo frutto: è necessaria la conversione che è il modo della corretta manducazione.

Sacramentum vitae

Agostino, soprattutto commentando testi giovannei, tratta dell'eucaristia come vita, al punto da ricordare che i cristiani che parlano il dialetto punico usano chiamare l'*eucaristia* semplicemente così: *vita*.¹⁷⁵ Il compiacimento nel trattare questo tema è evidente.



¹⁷⁰ Epistola 138,7.

¹⁷¹ Questo dato si trova anche in Ambrogio di Milano.

¹⁷² Sermo 272 (PL 38,1247).

¹⁷³ Enarratio in Ps. 98 (CCL 39,1386).

¹⁷⁴ Sermo 227.

¹⁷⁵ «Optime Punici christiani (...) sacramentum corporis Christi nihil aliud quam vitam vocant» (*De peccatorum meritis et remissione et De baptismo parvulorum* 1,24).

In conclusione, dopo aver presentato questi pochi dati su Agostino, non possiamo ammettere che si interpreti Agostino come simbolista, in opposizione ad Ambrogio il cui pensiero sarebbe realista.

Entrambi, infatti, pongono la sacramentalità nella *similitudo*. Per Agostino, a causa della profondità della sua ontologia legata al neoplatonismo, questa categoria è pienamente sufficiente per illustrare la natura della sacramentalità, mentre per Ambrogio si tratta di una categoria che, quantunque di uso corrente, non esaurisce la comprensione del sacramento.¹⁷⁶

La differenza tra i due autori sta soprattutto nella rispettiva diversa competenza filosofica, non certo in una diversa concezione del realismo eucaristico. ◀



¹⁷⁶ È per questo motivo che Ambrogio ricorre ad altre categorie, come quella del miracolo, dando inizio ad un'altra concezione del realismo sacramentale.