

Piero Cantoni

**Novus Ordo
Missae**

e

Fede Cattolica

ABBREVIAZIONI

- AAS = *Acta Apostolicae Sedis* (Roma 1909 ss.).
- DS = DENZIGER-SCHOENMETZER, *Enchiridion Symbolorum Definitivum et Declarationum de rebus fidei et morum* (Herder, 1973).
- DThC = *Dictionnaire de théologie catholique* (Parigi 1930 ss.).
- EM = *Instructio Eucharisticum mysterium* de cultu mysterii eucharistici, 25 maggio 1967.
- EV = *Enchiridion Vaticanum*. Documenti ufficiali del Concilio Vaticano II e della Santa Sede 1962-1981. Testo ufficiale e versione italiana. Sette volumi finora usciti (Ed. Dehoniane, Bologna 1966-1982).
- FdC = NEUNER – ROOS – RAHNER, *La Fede della Chiesa nei documenti del magistero ecclesiastico* (Studium, Roma 1967).
- IGMR = *Institutio generalis Missalis Romani*.
- LG = *Constitutio dogmatica Lumen gentium* de Ecclesia.
- MF = Lettera enciclica *Mysterium fidei* de doctrina et cultu ss. Eucharistiae, 3 settembre 1965.
- NOM = *Novus ordo missae*.
- PO = *Decretum Presbyterorum ordinis* de Presbyterorum ministerio et vita.
- SC = *Constitutio Sacrosanctum concilium* de sacra liturgia.
- UR = *Decretum Unitatis redintegratio* de oecumenismo.
- W = *Weimarana*. Edizione critica delle opere di Lutero.

PREFAZIONE

Rileggendo le pagine di questo studio a distanza di qualche anno (esso è nato come dissertazione di licenza in sacra teologia, discussa nell'ottobre 1984), soprattutto in considerazione del fatto che la sua elaborazione è ancora più remota nel tempo, provo quella sensazione che penso sia di tutti quelli che hanno scritto qualcosa e ritornano dopo un po' di tempo sul frutto della loro fatica. Una sensazione che si può riassumere così: oggi non scriverei più le stesse cose...

Non intendo con queste parole sconfessare quanto ho scritto ed è già venuto a conoscenza del pubblico attraverso la rivista Renovatio. Se così fosse mi asterrei ora dal raccogliere in volume questi articoli per riproporli alla lettura nel loro insieme. Intendo solo sottolineare che il modo con cui affronterei l'argomento sarebbe certamente diverso.

Il clima in cui è nato l'interesse che ha motivato questa ricerca – si tratta di avvenimenti che mi hanno coinvolto in prima persona – non è più. In fondo sono passati pochi anni, ma la cosiddetta «accelerazione della storia» è un fatto e non soltanto una suggestiva ipotesi. Tuttavia i problemi allora roventi conservano la loro importanza, anche perché, pur essendo cambiato il clima, continuano ad essere ampiamente irrisolti. Nella Chiesa è in atto una divisione che vede tanti cattolici in una posizione di rifiuto o comunque di distacco nei confronti del cammino che la Chiesa ha compiuto da vent'anni a questa parte. Non vi è solo la Messa. La Messa sta al centro, perché quello è il suo posto, ma vi sono tanti altri problemi che meriterebbero una attenzione almeno altrettanto sofferta, anche se certamente qualitativamente ben più adeguata, di quella da me prestata al problema della celebrazione eucaristica. Sono questioni di peso: la libertà religiosa, l'ecumenismo, i rapporti Chiesa-mondo nel Concilio Vaticano II. Questioni spinose se affrontate a partire da questo particolare punto di vista: in che senso le attuali posizioni sono eco dell'immutabile Tradizione della Chiesa? In che modo sono momenti di quello sviluppo che, come ha osservato recentemente il cardinale Ratzinger, fa «parte del numero di concetti fondamentali del Cattolicesimo» (Chiesa, Ecumenismo e Politica, Ed. Paoline, Milano 1987, p. 12)? Quell'idea di sviluppo che fece da ponte alla conversione del cardinale Newman e che dovrebbe stare a cuore al «tradizionalista» almeno altrettanto, se non di più, che al «progressista». Solo lo sviluppo infatti garantisce la vivente identità con l'origine che è il nocciolo stesso dell'idea di Tradizione. Si tratta di autentiche «aporie», ma la teologia che non vuole ridursi a mera ripetizione o a vuota chiacchiera, parte proprio di lì, come ci insegnano le liste di obiezioni con il sed contra che aprono quel vivo e «drammatico» dialogo che sono gli articoli della Summa theologiae di san Tommaso d'Aquino. Purtroppo mi pare che l'acutezza teologica venga dispiegata più nell'evitare elegantemente le difficoltà reali che nell'affrontarle con coraggio e passione per la verità.

Anche da un punto di vista strettamente scientifico la rilettura di uno studio come quello di José Miguel Sustaeta (peraltro già qui citato) mi indurrebbe oggi a vedere il problema teologico del Novus Ordo Missae ancora più immerso nel contesto della concreta celebrazione (perché questa è la natura della liturgia), quindi tenendo conto di tutte le preghiere che la costituiscono e che non sono soltanto quelle dell'ordinario (qui unicamente prese in considerazione), ma anche quelle del proprio: introiti, collette, sulle offerte, antifone, postcommunì, ecc. Sarebbe un utilissimo complemento. Tuttavia l'argomentazione, anche così, conserva la sua sostanziale validità.

Coinvolto negli avvenimenti, come ho già detto, non posso non pensare con simpatia a coloro cui in questo studio «contraddico» (in particolare l'autore del testo principalmente preso in considerazione: Arnaldo Vidigal Xavier da Silveira, che scrive sotto gli auspici della TFP brasiliana, il cui apostolato politico-sociale mi pare degno di speciale apprezzamento). Neppure l'ombra di disistima vorrei che trasparisse da un linguaggio e da una terminologia la cui freddezza è solamente lo scotto che si paga inevitabilmente alla ricerca della massima oggettività.

Non vorrei neppure che questo studio desse l'impressione di spirito incorreggibilmente «antiecumenico». È difficile fare dell'ecumenismo ad intra e nello stesso tempo anche ad extra. Le buone intenzioni non modificano certo il risultato; penso però che la loro conoscenza possa contribuire ad una migliore disposizione del lettore che lo deve giudicare.

Se, in una misura anche minima, queste pagine potessero servire in qualche modo alla causa dell'unità della Chiesa, mi sentirei profondamente gratificato e reputerei la mia fatica, anche se certamente tanto manchevole, non del tutto inutile.

Infine tengo ad aggiungere una formula oggi un po' desueta, correndo il rischio di alimentare l'impressione che tutto questo libro sia un po' desueto: sottopongo quanto ho scritto al giudizio della Chiesa Cattolica Romana e intendo fin d'ora per ritrattato tutto quello che dovesse risultare, per suo insindacabile giudizio, non in perfetta conformità con la sana dottrina.

Massa, 1 gennaio 1988

PIERO CANTONI

INTRODUZIONE

Solo chi ha vissuto con intensità le vicende che hanno accompagnato l'introduzione delle riforme post-conciliari nel corpo della Chiesa sa quale groviglio di passioni si sia prodotto attorno a quelli che potrebbero apparire, ad uno sguardo superficiale (o ad una fede tiepida...), nient'altro che sterili diatribe teologiche, «erbacce» che possono crescere solo nell'*humus* di un freddo ipercriticismo di stampo razionalistico o di uno zelo non illuminato. Solo chi ha veramente partecipato a queste vicende sa come si tratti invece di problemi vitali e assolutamente concreti.

Disorientamento, ribellione, fideismo cieco e rinunciatario, abbandono e superficialità si sono dati appuntamento e hanno caratterizzato tanti aspetti di questo irrequieto «postconcilio». Gli storici si premurano di assicurarci che – in fondo in fondo – dopo i Concili «è sempre andata così». Ma – oltre al fatto che, se anche la storia si ripete, non si ripete mai nello stesso modo e le crisi, se possono presentare tante analogie, possono presentare aspetti assolutamente nuovi e avere delle «intensità» diverse – i problemi restano problemi. Soprattutto per chi sente l'esigenza di «pensare la fede», non perché la voglia sottoporre al vaglio della propria povera soggettività, ma perché vuol fare della fede il centro della propria vita di essere intelligente e razionale e non soltanto una sua eterogenea appendice¹.

Quello che mi propongo di fare è – essendo passato un po' di tempo, e il tempo conta molto, anche in questo genere di cose – portare un contributo alla chiarificazione. Il noto storico Joseph Lortz ha scritto che «la mancanza di chiarezza teologica da parte cattolica fu nel XIV secolo una delle più efficaci cause della Riforma»². Non facciamo certamente fatica a credergli in questo scorcio di secolo XX... Sarebbe certamente dar prova di un intellettualismo ingenuo pensare che le divisioni si possano ricomporre solo con un po' di «chiarezza di idee», però non si può neppure negare che questa ponga validissimi presupposti.

Si tratta dunque di far luce attorno ad uno di questi problemi tanto dibattuti nel postconcilio. Certamente il più importante, perché, se è vero come è vero che «l'Eucaristia fa la Chiesa», non c'è nella Chiesa

bene più importante³. E se l'Eucaristia nella sua nuda essenza esiste solo nei manuali e nella mente dei teologi, mentre è vissuta nella concretezza della liturgia, occuparsi del *Novus Ordo Missae* e delle critiche di eterodossia che gli sono state rivolte non vuol dire occuparsi di cosa di poco conto.

Il compito è anzi difficilissimo ed estremamente delicato. Affrontarlo sarebbe presuntuoso se volesse dire aggiungersi ad una lunga lista di competenti che se ne sono occupati con serietà ed impegno. Ma quando pochi o nessuno si occupa di queste cose da questo specifico punto di vista, allora portare il proprio modesto contributo è semplicemente doveroso.

Il problema è ritornato improvvisamente alla ribalta delle cronache con l'indulto concesso per la celebrazione della S. Messa secondo il rito tradizionale⁴. Il documento richiede infatti che l'opzione per questo rito non implichi in nessun modo il dubbio sulla «legittimità e l'esattezza dottrinale del Messale Romano promulgato da Papa Paolo VI nel 1970»; ed è soprattutto a chi è turbato da questo genere di perplessità che queste pagine possono essere in qualche modo utili, quindi rappresentare un contributo alla ricomposizione dell'unità e, comunque, motivare ad una pratica liturgica che ritrovi, dove lo ha smarrito, il senso della tradizione, della trascendenza e della sacralità.

Preciso che non intendo fare «dell'apologetica», almeno in una certa accezione corrente del termine, cioè quella della difesa a tutti i costi (anche a quello dell'uso di «mezzucci», per non dire della menzogna), dell'accettazione aprioristica e monolitica, dello schieramento acritico. Certamente dell'apologetica nel significato dignitosissimo che questa parola ha assunto e rappresentato nella storia della Chiesa. Vorrei mostrare – anticipo qui le conclusioni – che la Chiesa non ha tradito i suoi figli. Perché *non può* tradire, e perché *non lo ha fatto*. Vorrei mostrare che la verità dell'Eucaristia e della Messa continua nelle sue espressioni «ufficiali» a rimanere vita della Chiesa nonostante tanti abusi e tante mistificazioni⁵.

Il NOM ha avuto un *iter* promulgativo piuttosto articolato e «accidentato»⁶. «Nell'ottobre del 1967, al Sinodo Episcopale, convocato a Roma, fu chiesto un giudizio sulla celebrazione sperimentale di una cosiddetta "messa normativa", ideata dal *Consilium ad exequendam Constitutionem de Sacra Liturgia*. Tale messa suscitò le più gravi perplessità tra i presenti al Sinodo, con una forte opposizione (43 *non placet*), moltissime e sostanziali riserve (62 *iuxta modum*) e 4 astensioni su 187 votanti»⁷. Il 6 aprile 1969 abbiamo la prima edizione tipica dell'*Ordo Missae* (ce ne saranno in tutto tre) che – secondo il *Breve esame critico* – riproduce «identica nella sua sostanza la stessa "messa normativa"». Il volume *Ordo Missae* contiene il decreto *Ordine Missae*

(EV 3, 1009), la costituzione apostolica *Missale Romanum* (EV 3, 996 ss.), una *Institutio generalis* (introduzione generale di «genere letterario» non ben definito che costituirà il documento più discusso) e infine l'*Ordo Missae* vero e proprio con i testi della Messa e le rubriche.

Il 18 novembre 1969 esce una ristampa del volume *Ordo Missae* con una dichiarazione sull'IGMR in cui si afferma che «la stessa *Institutio* riassume fedelmente e porta a compimento [ad rem adducit] i principi dottrinali e le norme pratiche che, sul culto del mistero eucaristico, sono contenute sia nella stessa Costituzione conciliare *Sacrosanctum Concilium* (4 dic. 1963), sia nella lettera enciclica *Mysterium Fidei* (3 settembre 1965) di Paolo VI, sia nell'istruzione *Eucharisticum Mysterium* (25 maggio 1967). Questa *Institutio* non deve però essere considerata un documento dottrinale o dogmatico, ma una istruzione pastorale e rituale, con la quale sono descritte la celebrazione e le sue parti, tenendo conto dei principi dottrinali contenuti nei documenti sopra citati» (EV 3, pp. 1271-1273 in nota). In questa seconda edizione tipica il testo della Costituzione risulta, secondo il Salleron, sostanzialmente modificato: vi è l'aggiunta del paragrafo sulla data di entrata in vigore.

Il 26 marzo 1970 viene promulgata l'edizione tipica del *Messale Romano*. Il volume contiene: il decreto *Celebrationis eucharisticae* (EV 3, 2414), la Costituzione *Missale Romanum*, l'IGMR con delle importanti variazioni che toccano i punti fatti oggetto delle critiche più accese (EV 3, 2017-2414), l'*Ordo Missae* che rimane invece invariato.

Nel 1973 avremo la prima ristampa del *Messale Romano*.

Il 23 dicembre 1972 esce un decreto della Congregazione per il Culto Divino con variazioni da introdurre, in relazione ai documenti usciti nel frattempo.

Il 27 marzo 1975 infine abbiamo la seconda edizione tipica del *Messale Romano* con il decreto *Cum Missale Romanum* (EV 3, 2016), la Costituzione MR, l'IGMR e l'OM. Da allora l'unica novità di rilievo è rappresentata, per l'Italia (se si eccettua la riforma del rito Ambrosiano), dalla nuova edizione italiana del Messale, che qui però non prendo in considerazione.

La *querelle* attorno alla «nuova Messa» si è sviluppata soprattutto in riferimento al suo carattere spiccatamente ecumenico. Ecumenismo che, nella fattispecie, ha per principale, per non dire unico, interlocutore il Protestantismo.

La conclusione del noto e fondamentale *Breve esame critico del NOM* – il testo che, accompagnato e avallato da una lettera dei cardd.

Bacci e Ottaviani, ha aperto la polemica – suona così: «Il NOM, considerati gli elementi nuovi, suscettibili di pur diversa valutazione, che vi appaiono sottesi ed implicati, rappresenta, sia nel suo insieme come nei particolari, un impressionante allontanamento dalla teologia cattolica della Santa Messa, quale fu formulata nella Sessione XXII del Concilio Tridentino, il quale, fissando i "canoni" del rito, eresse una barriera invalicabile contro qualunque eresia che intaccasse la integrità del Mistero».

Posto che il Concilio di Trento è la risposta cattolica alle negazioni protestantiche, si tratterebbe di una protestantizzazione della Messa. Da allora la letteratura sul problema del nuovo rito si è fatta abbondante, segno anch'esso dell'ampiezza del malcontento e del disagio provocato dalla riforma. La bibliografia che conclude questo studio – senza avanzare nessuna pretesa di completezza – può fornire una certa esemplificazione del fatto. Tuttavia, se tale fatto ha una evidente importanza sociologica, non riflette però un altrettanto massiccio approfondimento dell'argomento. Le opere a carattere veramente scientifico sono poche. Abbiamo già fatto cenno al famoso *Breve Esame Critico*. Nella lettera di accompagnamento dei cardinali Bacci e Ottaviani il testo è attribuito a «uno scelto gruppo di teologi, liturgisti e pastori». I due porporati fanno proprie le argomentazioni del *Breve Esame* («Come dimostra sufficientemente») e ne enucleano la conclusione che abbiamo appena riportato. Il valore di questo testo non risiede soltanto nell'autorità dei firmatari della lettera, ma anche nel suo intrinseco tenore scientifico⁸. Purtroppo non diede vita, come sarebbe stato opportuno, ad un elevato dibattito, soprattutto per mancanza di contraddittori seri. Il problema fu per lo più sottovalutato, favorendo il diffondersi di opinioni prive di fondamento e un progressivo irrigidimento delle posizioni dette «tradizionaliste».

Accanto al *Breve Esame* devono però essere ricordati, per la loro serietà, L. SALLERON, *La nouvelle Messe* (1971); M. DAVIES, *Pope Paul's new mass* (1980) e A. VIDIGAL XAVIER DA SILVEIRA, *La nouvelle Messe de Paul VI: qu'en penser?* (1975) (diffuso però soltanto a partire dal 1982) che sarà oggetto particolare della nostra attenzione. Questi sono i principali interventi veramente consistenti (senza però dimenticare i contributi di: Calmel, Philippe de la Trinité, Guérard de Lauriers, Gamber, May) di carattere critico nei confronti del NOM.

Di questi pochi quello di Xavier da Silveira è il solo ad arrivare, anche se in modo più implicito che esplicito, a conclusioni di assoluta drasticità.

In difesa del NOM c'è veramente poco: che tratti *ex professo* del problema, prendendo in considerazione direttamente le critiche e

mantenendosi ad un livello scientifico, vale la pena di ricordare il solo dom G. OURY, *La Messe de St Pie V à Paul VI* (1975).

Il nocciolo del problema è la «protestantizzazione della Messa». Che qualcosa sia cambiato – e qualcosa di consistente – è evidente anche all'osservatore più distratto. Che questo cambiamento abbia avvicinato, almeno esteriormente, la pratica cattolica a quella protestantica, è altrettanto evidente. Un certo «allontanamento» dal Concilio di Trento (o, perlomeno, dal «tridentinismo») è dunque qualcosa che rientra più nell'ordine dei fatti che in quello delle ipotesi. Quello che importa stabilire è però se questo allontanamento include un distacco *sostanziale* dalla dottrina e dalla pratica cattoliche, oppure se si tratta soltanto di un avvicinamento dialogico alle posizioni protestantiche mediante la scelta di espressioni in cui la differenza risulta con minore perspicuità. Posizione questa certamente discutibile, su un piano prudenziale però e non più strettamente dogmatico⁹.

Il quesito a cui si vuole rispondere è questo: il NOM rappresenta, rispetto al rito tradizionale, un cambiamento sostanziale o accidentale? Sono giustificate le critiche secondo cui non si tratterebbe più di un rito cattolico?

Questa ottica non vuole minimamente sottovalutare l'importanza, soprattutto pratica, delle differenze accidentali, degli spostamenti di accento, delle sfumature. I riti liturgici sono fatti per essere concretamente vissuti e non per essere letti e studiati a tavolino. Sono soprattutto pratica e solo conseguentemente, riflessivamente e radicalmente, dottrina. Tuttavia, pur mantenendo nella loro validità e gravità queste considerazioni, non si può prescindere da una constatazione dottrinale che distingua ciò che è strettamente necessario perché il dogma sia salvo e una pratica possa essere detta cattolica, con tutta la sua efficacia salvifica *ex opere operato*, e quanto sarebbe auspicabile «ad bene vel melius esse» perché il complesso rituale favorisca il più possibile le disposizioni soggettive che sono di enorme importanza pratica («esistenziale») per una fruttuosa partecipazione al mistero della Eucaristia. Le sobrie esigenze del dogma (che non sono dettate dalla nostra sensibilità, ma dal Magistero della Chiesa) sono cioè da distinguersi accuratamente dalle esigenze della devozione, per non cadere in una prospettiva che presenta analogie con la giansenistica confusione fra consigli e precetti.

«Il fine comanda i mezzi»: se il nostro scopo è quello di cercare i punti discriminanti, il nostro metodo procederà con un andamento opposto a quello «ecumenico». Procederemo cioè sottolineando le differenze e lasciando in secondo piano gli elementi comuni¹⁰.

Per soppesare le critiche rivolte al NOM, in ordine alla sua presunta «protestantizzazione», ci serviremo soprattutto dell'opera di Xavier da Silveira. Si tratta infatti – assieme al *Breve Esame Critico* – del testo più qualificato e, nello stesso tempo, più drastico¹¹.

¹ Una fede «non interamente pensata» è «una fede che non diventa cultura», cioè una fede che non incide nella vita e nella storia (Giovanni Paolo II, Ai partecipanti al I Congresso Nazionale del Movimento Ecclesiale di Impegno Culturale del 16 gennaio 1982).

Per una sintetica lettura della crisi postconciliare si veda: GIOVANNI CANTONI, *Il Concilio integrale*, in: *Cristianità* 56 (1979) pp. 10-12. Alle parole del Papa per cui occorre «entrare sulla retta via della realizzazione del Vaticano II» (radiomessaggio del 17 ottobre 1978), retta via che non era dunque quella finora percorsa, fa eco il drastico giudizio del Card. Ratzinger: «la vera recezione del Concilio non è ancora affatto incominciata (die richtige Rezeption des Konzils hat noch gar nicht begonnen)» (*Theologische Prinzipienlehre*, E. Wewel Verlag, Monaco 1982, pp. 391.408-409).

² Cit. in: G. MAY, *Der Glaube...*, p. 261.

³ «Bonum commune spirituale totius Ecclesiae continetur substantialiter in ipso eucharistiae sacramento» (san Tommaso d'Aquino, *Sum. Theol.* III q. 65, a. 3, ad 1).

⁴ Sacra Congregazione per il Culto Divino, Lettera Circolare ai Presidenti delle Conferenze Episcopali, 3 ottobre 1984: *L'Osservatore Romano*, 17 ottobre 1984, p. 2.

⁵ Come è a tutti noto il postconcilio ha conosciuto, e in gran parte continua a conoscere, dei tali disordini nelle celebrazioni eucaristiche, da indurre il Santo Padre ad usare espressioni di eccezionale gravità: «Vorrei chiedere perdono – in nome mio e di tutti voi, venerati e cari fratelli nell'episcopato – per tutto ciò che per qualsiasi motivo, e per qualsiasi umana debolezza, impazienza, negligenza, in seguito anche all'applicazione talora parziale, unilaterale, erronea delle prescrizioni del concilio Vaticano II, possa aver suscitato scandalo e disagio circa l'interpretazione della dottrina e la venerazione dovuta a questo grande sacramento. E prego il Signore Gesù perché nel futuro sia evitato, nel nostro modo di trattare questo sacro mistero, ciò che può affievolire o disorientare in qualsiasi maniera il senso di riverenza e di amore dei nostri fedeli» (*Dominicae cenae*, 24 febbraio 1980: EV 7, 224).

⁶ Un elenco delle anomalie ci è offerto da L. SALLERON, *Solesmes e la Messa*, pp. 11-14. Per la ricostruzione di una storia della riforma liturgica è di fondamentale importanza l'opera postuma di Mons. A. BUGNINI, *La riforma liturgica (1948-1975)*, Roma 1983. Sono 930 pagine di testimonianze e documenti, assai preziose, anche se hanno tutto il sapore di una appassionata autodifesa. Interessante dal punto di vista storico è però inutilizzabile per l'aspetto teologico della questione: «Quanto al merito delle obiezioni sollevate, non è il caso di controbatterne l'infondatezza» (p. 284, la sottolineatura è nostra). Un intero capitolo (pp. 275-299) è dedicato alle opposizioni, ma manca una analisi attenta delle loro cause. L'Autore, molto sbrigativamente e riduttivamente, le riconduce a preoccupazioni meramente culturali-estetiche, politiche (p. 275) o a «ignoranza teologica» (p. 284). La sua appassionata polemica riconosce come interlocutori soltanto gli elementi più sentimentali ed emotivi della critica (Casini, Bellucco), mentre autori come Xavier da Silveira, Davies, Salleron (viene citato

solo un articolo sulla questione giuridica), Gamber, Philippe de la Trinité sono del tutto ignorati. Il libro di Xavier da Silveira è stato diffuso, è vero, solo a partire dal 1982, ma il suo testo era accessibile da tempo agli ambienti interessati. Esso è citato, per es., da dom Oury nel 1975 in un libro che Mons. Bugnini conosceva certamente bene (cfr. pp. 284-285). Stupisce poi un atteggiamento così sbrigativo, *tranchant* e pieno di indebite generalizzazioni da parte di chi scrive proprio lamentando di essere stato vittima di tanta incomprensione.

⁷ *Breve Esame Critico*, in: *Cristianità 19-20* (1976) p. 7.

⁸ Pare che vi abbiano lavorato – secondo diverse indiscrezioni –: Mons. Renato Pozzi (l'estensore materiale dell'enciclica di Giovanni XXIII *Veterum sapientia*), esperto liturgista; p. Guérard de Lauriers O.P., allora docente di dogmatica alla Lateranense; p. Philippe de la Trinité O.C.D., allora consultore del Sant'Uffizio; nonché un laico: il prof. Agostino Sanfratello.

⁹ Un esempio di questa metodologia ecumenica conciliare ci è offerto da Mons. Philippe Delhaye, attuale segretario della Commissione teologica internazionale. Perito al Concilio, ebbe modo di seguire dall'interno l'elaborazione dei testi. A proposito della famosa questione sul sacerdozio dei fedeli, quando si trattò di parlarne, soprattutto nel contesto della *Lumen Gentium*, si fecero strada diverse tendenze. Nessuno pensava di negare il dato indiscutibile di questo sacerdozio, tuttavia alcuni manifestarono perplessità nei confronti di una sottolineatura troppo vivace. «Mons. Phillips mi aveva chiesto di aiutarlo – racconta Mons. Delhaye – a livello di segretariato, su questo punto di dottrina. Un giorno mi fece parte dei suoi timori davanti a certe esperienze olandesi già realizzate. Si voleva ridurre il numero dei preti, organizzare parrocchie senza preti ordinati e affidare a laici, scelti dalla comunità, le funzioni e i poteri dei precedenti ministri. Ciò implicava evidentemente la trasformazione dell'eucaristia-sacrificio in convito-cena, così come implicava la fine della confessione (...). Verso la stessa epoca Mons. Charue, vescovo di Namur e vice-presidente della commissione conciliare per la fede e la morale, mi confidava analoghi timori, che peraltro non nascevano originariamente da lui, ma da un osservatore appartenente a una delle comunità ecclesiali della Riforma. Questo pastore gli aveva detto: "Commettete un errore privilegiando i testi sul sacerdozio comune. Noi abbiamo commesso lo stesso errore nel sedicesimo secolo e non siamo più riusciti a ristabilire la situazione"» (Ph. DELHAYE, *Il metaconcilio*, in: *Rivista del clero italiano* 1 (1981) p. 28. Prevalse l'ottimismo e ne uscì una formulazione che, se ricordava in termini inequivocabili la distinzione «essentia et non gradu tantum» (LG 10) fra sacerdozio ministeriale e comune, era tutta tesa ad esaltare quest'ultimo. «Qui si può cogliere dal vivo l'ottimismo (in sé lodevole ma forse smentito dai fatti) di certe grandi personalità del Vaticano II. Queste ritenevano che andando il più lontano possibile avrebbero chiuso la strada agli eccessi. La "politica" del Concilio di Trento era stata, al contrario, pessimistica: "siccome alcuni hanno abusato del sacerdozio comune, non parliamone più". (Ibidem, nota 26).

¹⁰ Non riteniamo però che si tratti di una metodologia antiecumenica. Circoscrivere i punti di permanente differenza, portandoli al centro della discussione, non può che giovare ad un dialogo ecumenico improntato a chiarezza e lealtà. Non pensiamo, infatti, che l'occultamento delle differenze sotto una coltre di ambiguità e confusione sia vero e sano ecumenismo. Riteniamo invece che il vero dialogo passi soprattutto attraverso l'approfondimento, cioè attraverso la soluzione dei punti

controversi, mediante la loro riduzione (nel senso di «concentrazione») a punti comuni. È mostrando il nesso necessario con ciò che è accettato da tutti che si risolve ciò che è controverso, lasciando eventualmente da parte terminologie che esaltano *inutilmente* le differenze, urtano cioè la suscettibilità senza essere affatto indispensabili a questo approfondimento. È ovvio, però, che questo procedimento postula la massima chiarezza sui punti in discussione. Qualsiasi dialogo non può mai procedere fruttuosamente a spese della chiarezza. Cfr. UR 11: «Bisogna assolutamente esporre con chiarezza tutta quanta la dottrina».

¹¹ Non rientra nelle mie finalità fare una recensione completa del libro: quindi non ne esaurirò tutto il contenuto, ma mi limiterò ad alcuni punti che giudico essenziali, per mettere a fuoco quelle che sono le critiche di fondo al NOM. Sarà utile però riassumere il suo contenuto. Il libro si divide in due parti: nella prima si esamina la «questione della Messa»; nella seconda un problema connesso: l'ipotesi del Papa eretico. Perché problema connesso? Perché se il giudizio sul NOM dovesse risultare di eterodossia, allora si imporrebbe l'esame della posizione canonica di chi lo ha promulgato. È una conseguenza assolutamente logica e non ci sono sotterfugi sentimentali che la possano eludere. Non intendo esaminare questa seconda parte: la cosa ci porterebbe troppo lontano. Si tratta poi di una questione che si pone solo se si pone una determinata conclusione nella prima parte. Penso che questa conclusione non si ponga, ritengo quindi superfluo trattare di questo argomento. Mi permetto solo una osservazione: allo stato attuale delle cose (diverso da quello in cui il libro fu pubblicato per la prima volta: 1970-71) le conseguenze di un giudizio di eterodossia sarebbero ben più ampie e non coinvolgerebbero più soltanto la persona del Papa che ha promulgato il NOM. Si imporrebbe la conseguenza a cui è arrivato – del tutto logicamente – il p. Guérard de Lauriers: l'autorità (tutta l'autorità) della Chiesa è venuta meno. Essa sussiste solo materialmente, come un cadavere (cfr. M.L. GUERARD DES LAURIERS, O.P., *Le Siège Apostolique est-il-vacant? (Lex orandi, lex credendi)*, in: *Cahiers de Cassiciacum* 1 (1979) pp. 5-99). Infatti il NOM gode oggi dell'accettazione moralmente unanime di tutta la Chiesa. Anzi – dopo le dimissioni di Mons. de Castro Mayer dalla diocesi di Campos – dell'accettazione *fisicamente* unanime di tutto l'episcopato residenziale di rito latino. È ormai rito praticato dalla unanimità morale della Chiesa da più di dieci anni. Quindi le difficoltà ecclesiologiche di un giudizio di eterodossia sono oggi ben più cospicue di quelle – già di per sé notevoli – che comporta la *quaestio* (tradizionale, ma tuttora irrisolta) «de papa haeretico». Oggi si sarebbe perlomeno vicini alla *quaestio* «de Ecclesia haeretica». Ci si dovrebbe accingere a investigare la possibilità di una «morte della Chiesa», ridotta, nella sua gerarchia, a una «struttura» priva di vita... Si dovrebbe cioè entrare in una prospettiva decisamente apocalittica, esoterica e in definitiva assurda se esaminata alla luce di una sana ecclesiologia.

CATTOLICESIMO E PROTESTANTESIMO
A CONFRONTO

BREVE PREMESSA STORICA

Per situare correttamente il nostro studio sono molto utili, per non dire indispensabili, alcuni richiami di carattere storico-dottrinale, che mettano sotto i nostri occhi gli aspetti salienti della controversia protestantica sull'Eucaristia e la Messa. Inutile dire che si tratta soltanto di un abbozzo che intende evidenziare la reale portata dei punti discriminanti: che cosa veramente differenzia, al di là della pura terminologia, cattolicesimo e protestantesimo in tema eucaristico¹.

Riteniamo insufficiente un puro e semplice rimando ai capitoli e ai canoni del Tridentino: il Concilio deve essere interpretato nel suo contesto storico. Le sue affermazioni e le sue condanne si rivolgono a interlocutori determinati, sapere – anche se a grandi linee e con indispensabili approssimazioni – quello che questi interlocutori dicevano, non è evidentemente senza importanza per comprendere non superficialmente il dettato conciliare. Le sue affermazioni hanno un valore assoluto, perché intendono proporre autenticamente e definitivamente la fede della Chiesa, ma per comprenderle appieno è indispensabile vederle nel loro contesto.

Pur essendo consapevoli, con san Tommaso, che: «non si tratta tanto di sapere che cosa gli uomini abbiano pensato, ma come veramente sia la realtà delle cose»², non possiamo però dimenticare il monito di san Gerolamo: «molti cadono in errore, perché non conoscono la storia»³.

Va innanzitutto notato come la controversia eucaristica sia uno dei punti più importanti nel più vasto contesto della controversia protestantica. È noto il detto di Lutero: «triumphata vero Missa puto nos totum Papam triumphare»⁴. Questo ci conferma nella convinzione che, con l'eucaristia e la Messa, ci troviamo al centro della fede e della vita della Chiesa.

Tratteggiare una dottrina protestantica univoca in materia è difficile e questo per la natura stessa del Protestantesimo. Il rifiuto del magistero ecclesiastico conduce per forza di cose alla frammentazione delle opinioni, tanto che qualcuno ha potuto affermare che «non esiste il Protestantesimo, esistono soltanto dei protestanti».

Fu proprio la dottrina eucaristica il terreno su cui si svilupparono le più violente controversie all'interno del protestantesimo stesso. Le prime divisioni in seno alla «Riforma» ancora incipiente (1529) sorgono infatti in occasione della disputa sollevata dai «sacramentari» sulla presenza reale. Calvino, davanti al fallimento dei suoi tentativi di mediazione, esterna a Melantone tutto il suo disappunto con parole che esprimono bene la piega preoccupante che il movimento stava fatalmente prendendo: «È molto importante che i secoli a venire non sospettino neppure delle divisioni che ci sono fra noi; perché è ridicolo al di là di ogni immaginazione, che dopo aver rotto con tutti, noi ci mettiamo tanto poco d'accordo fra di noi fin dall'inizio della nostra riforma»⁵.

Il Protestantesimo si presenta esteriormente come una reazione contro degli abusi, come un movimento di «Riforma» che intende purificare e rinnovare la Chiesa riportandola all'autenticità originaria. Non è difficile però constatare come, dietro la polemica contro l'abuso, si celi la negazione di qualcosa di sostanziale della dottrina cattolica, qualcosa che la Chiesa ha sempre creduto e praticato e considerato come irrinunciabile.

Riguardo al nostro tema specifico questi punti sostanziali sono fondamentalmente tre : 1) il carattere sacrificale della Messa, 2) la presenza reale sostanziale di Cristo nell'Eucaristia, 3) il sacerdozio ministeriale essenzialmente distinto da quello dei semplici fedeli. Attorno a questi tre punti ruota tutta la polemica.

Se a riguardo della presenza reale sorgono fra i protestanti – fin da subito – divergenze, tutti sono d'accordo nella negazione radicale del carattere sacrificale della Messa e – quindi – conseguenza assolutamente logica, di un sacerdozio esterno e visibile, che costituisce un ministero permanente in seno alla Chiesa.

Fin dal 1522 Lutero conduce «questa lotta contro la Messa ininterrottamente lungo tutta la sua vita»⁶. Anche quando gli estremisti (i «sacramentari»: Carlostadio, Zwinglio, Ecolampadio) porteranno alle ultime conseguenze le sue dottrine, arrivando alla negazione della presenza reale e suscitando le ire del «riformatore», Lutero non cesserà di negare caparbiamente che la Messa è un sacrificio. Sono note le sue espressioni violente, che lasciano intravedere – su questo punto – una passionalità veramente sconcertante.

Abbiamo già ricordato come il monaco tedesco abbia visto nel sacrificio della Messa il baluardo della cittadella cattolica. Per lui concepire la Messa come un sacrificio è «il peggiore degli abusi»⁷, che si manifesta concretamente soprattutto nello «scandalo della messa privata»⁸. «La Messa costituisce nel papato il massimo e orrendo abominio»⁹. Da essa derivano tutti gli altri mali: «questa coda del dragone, cioè la Messa, partorisce una moltitudine di abomini e di idolatrie». Di fronte alla fermezza e all'impegno con cui tanti cattolici scendono in campo per difendere il Santo Sacrificio minacciato, Lutero osserva che i «papisti» «sanno perfettamente che una volta caduta la Messa è finito anche il papato». Per parte sua, afferma di essere «disposto a lasciare bruciare il suo corpo per la causa di Dio, piuttosto che equiparare il ventre dei messari (= i preti) a Gesù Cristo»¹⁰. «Tutte le case chiuse, che pure Dio ha severamente condannato, tutti gli omicidi, gli assassini, gli stupri e gli adulteri sono meno nocivi dell'abominazione della Messa papista»¹¹.

Che cosa è allora la Messa?

Nella liturgia eucaristica – secondo Lutero – bisogna distinguere accuratamente la Messa e la preghiera, il sacramento e l'opera, il testamento e il sacrificio. L'uno (Messa-sacramento-testamento) viene da Dio a noi mediante il ministero del presbitero e l'altro (la preghiera, l'opera, il sacrificio) si eleva verso Dio dalla nostra fede mediante il sacerdote¹².

La Messa è innanzitutto un testamento, vale a dire la «promessa della remissione dei peccati, promessa fatta da Dio, rafforzata dalla morte del figlio di Dio»¹³, e che si accompagna ad un segno visibile, cioè il *sacramento* del pane e del vino. Questo sacramento non ha altro fine, né altro effetto che quello di eccitare in noi la fede che, sola, giustifica. È empio dunque volerne fare un'opera *buona* applicabile agli altri: questo carattere può tutt'al più convenire alle preghiere di cui la Messa è la occasione e che costituiscono come la risposta da parte dell'uomo al testamento del Signore. La Messa non è un sacrificio perché Cristo non ha celebrato un atto rituale, ma un banchetto, e tutto quello che è stato aggiunto in seguito alla semplicità di quella prima cena è un cerimoniale senza valore. «C'è contraddizione nell'opinione per cui si considera come sacrificio la Messa: noi *riceviamo* la Messa, offriamo invece un sacrificio»¹⁴. Se qualche formula della liturgia parla ancora di sacrificio (Lutero si riferisce alla liturgia romana del suo tempo, perché dalla sua cercherà di espungere ogni anche lontano ricordo di sacrificio), bisogna intenderlo delle *preghiere* che accompagnavano una volta il rito dell'offerta (la processione con cui si portavano i doni all'altare) e che gli sono sopravvissute.

Il sacrificio, nella liturgia eucaristica, si riduce alla ricezione soggettiva, cioè alla fede che riceve il sacramento. Anche la concezione del sacerdozio si trova ad essere radicalmente modificata da questa impostazione: non si può dire che il sacerdote offra realmente il sacrificio, perché questa offerta la fa la fede, che è propria di ciascun fedele. La fede costituisce il ministero sacerdotale. Allora è ovvio che *tutti sono sacerdoti*, in quanto tutti offrono il sacrificio, accogliendo con la fede la promessa di Dio che rimette i peccati in Gesù Cristo.

L'aspetto sacrificale dell'eucaristia non è dunque oggettivo ma soggettivo. Il solo sacrificio autorizzato dalle Scritture del Nuovo Testamento, oltre a quello della Croce, è quello della nostra mortificazione e delle nostre penitenze (*Rm 12, 1*), un sacrificio «spirituale». Oppure si può parlare – in modo improprio però, metaforico – di sacrificio di azione di grazie o di lode: le preghiere elevate a Dio in occasione della Messa. Non sacrificio esterno, visibile, vero e proprio. Questo è solo quello del Calvario, offerto una volta per tutte: «Cristo non ha bisogno ogni giorno, come gli altri sommi sacerdoti, di offrire sacrifici prima per i propri peccati e poi per quelli del popolo, perché egli ha fatto questo una volta per tutte (*ephapax, semel*), offrendo se stesso» (*Ebr 7, 27*)¹⁵.

Dunque, per Lutero, il sacrificio è qualcosa di assolutamente diverso dal sacramento, perché è l'atto di riceverlo e di usarlo (quindi ricevendolo ed usandolo tutti i fedeli offrono il sacrificio). La tradizione aveva lasciato una nozione ancora molto viva e feconda, ma che proprio il protestantesimo contribuirà a svuotare: quella di memoriale. Le prime argomentazioni cattoliche anti-luterane si muovono ancora in questo ambito: la Messa è sacrificio perché è rappresentazione, memoria, del sacrificio di Cristo. Sottolineano però adeguatamente che non è una memoria vuota, ma tale da essere una sua ri-presentazione, per cui partecipiamo per essa all'efficacia del Calvario. Anche al Concilio di Trento il linguaggio non sarà diverso: *Missa, licet a sacerdote celebratur tota tamen Christi actio est, et nihil nisi Christi nomine in ea agitur. Et licet illa oblatio crucis unica fuerit, et in aeternum consummet sanctificatos, tamen hoc in altari illi non derogat, quia est illius memoria et per hanc de illa participamus*¹⁶. Per Lutero invece la Messa non è neppure un sacrificio-memorale, perché non è un'opera, ma solo un sacrificio di rendimento di grazie. Egli contesta fortemente che dal concetto di memoria si possa passare a quello di sacrificio. «Come potete essere così audaci da fare di una memoria un sacrificio?... Se infatti fate della memoria del suo sacrificio un sacrificio e lo offrite di nuovo, perché non fate della memoria della sua nascita un'altra nascita, in modo tale che lui rinasca di nuovo?»¹⁷. In questo modo rinnega il carattere oggettivo e ontologicamente intensivo del «memoriale». Per lui il memoriale è un qualsiasi ricordo soggettivo e non una rappresentazione

che è, nello stesso tempo, ripresentazione. Il nocciolo della risposta alla sua ironica obiezione era già contenuto in san Tommaso¹⁸: la Messa è sacrificio perché è *imago quaedam repraesentativa passioni Christi* (III, q. 83, a. 1) e la sua relazione alla Croce è del tutto peculiare, perché essa sola, nel mentre raffigura la passione nell'atto della consacrazione separata del pane in Corpo e del vino in Sangue, rende presente sull'altare l'*ipsum Christum passum* (III, p. 73, a. 5 ad 2).

Se non è un sacrificio-memoriale che è sostanzialmente identico al sacrificio di Cristo, non è neppure – logicamente – un sacrificio propiziatorio, cioè un sacrificio di riconciliazione, che applica la virtù del Sacrificio di Cristo per la remissione dei peccati che si commettono ogni giorno. Sacrificio propiziatorio è soltanto quello del Calvario. Il sacrificio eucaristico, per Lutero, di suo, non riconcilia, ma è offerto piuttosto dai cristiani già riconciliati.

Il fondamento teologico profondo è quello fornito dal principio fondamentale della «Riforma»: *solus Deus*. Per Lutero non si può neppure parlare di sacrificio propiziatorio di Gesù in quanto uomo¹⁹, perché solo Dio opera la salvezza. La partecipazione dell'umano alla salvezza per opera di quel Dio che procede esaltando l'efficacia delle cause seconde è radicalmente negata. La salvezza viene da Dio e basta, l'uomo non c'entra in nessun modo.

Un sacrificio vero e proprio, con un fine propiziatorio, sarebbe un atto di idolatria in quanto si metterebbe in concorrenza con la salvezza operata da Dio. Il protestantesimo, in fondo, non concepisce che l'azione di Dio e l'azione dell'uomo siano entrambe reali senza annullarsi.

Anche quando viene ammesso dunque un sacrificio eucaristico, di azione di grazie o di lode, si intende qualcosa di essenzialmente diverso da quello che intende il cattolicesimo.

Secondo la concezione cattolica, infatti, la Messa è «eucaristia», cioè una restituzione dei doni a Dio, in quanto, e soprattutto, è offerta del sacrificio di Cristo, il dono perfetto e sommamente gradito e che, solo, rende graditi gli altri doni e tutte le altre preghiere. La Messa è adorazione perché il sacrificio di Cristo, in essa presente, è la somma adorazione prestata a Dio, che dignifica e valorizza tutte le nostre adorazioni.

Il rifiuto della finalità propiziatoria da parte protestante si produce soprattutto perché in essa si manifesta la presenza oggettiva o meno del sacrificio di Cristo nella nostra offerta²⁰.

Volendo trovare allora lo «specifico» protestantico in questa delicata questione, senza nasconderci le difficoltà di una semplificazione

in un campo così complesso e, strutturalmente, differenziato, potremmo arrestarci a questa affermazione di principio: ogni «offerta» che dall'uomo sale a Dio, soprattutto dopo il sacrificio di Cristo – con pretese espiatorie e meritorie – che non sia quella di una semplice preghiera, è un atto di idolatria. Anche un «sacrificio anamnastico», l'offerta di un «memoriale» che contenga la realtà ricordata, non sfugge a questa legge. Se alcuni teologi protestanti più recenti ammettono una nozione «piena» di memoriale, lo intendono sempre come un ripresentarsi della Passione di Cristo, non come una ripresentazione operata dalla Chiesa per il ministero dei sacerdoti²¹.

Quali sono le conseguenze rituali di questa teologia?

Innanzitutto, la rigorosa espunzione di tutto ciò che, in qualche modo, sa di sacrificio dalla liturgia eucaristica. Se si spazia ad una accezione traslata del termine sacrificio, si tende però ad eliminarlo nella pratica. La Messa si riduce concretamente ad un banchetto.

Poi l'abolizione delle Messe cosiddette «private»: non si deve ammettere celebrazione eucaristica se non in vista della comunione. Il prete celebrante, secondo Lutero, deve farsi, anche lui, comunicare da un altro. Per un po' di tempo il monaco agostiniano aveva tollerato queste celebrazioni «private»: se un prete vuole assolutamente, *extra exemplum Christi*, dire la Messa per comunicarsi lui stesso, si preoccupi però di non essere mai solo e di dare ugualmente la comunione ad altri. Poi però procedette, con logica più rigorosa, a estinguere questa pratica, che rimane ancora uno dei punti più differenzianti, a livello rituale, fra protestanti e cattolici²².

Gli altri protestanti non si discostano sostanzialmente da Lutero su questo punto.

Anche per Calvino la Messa-sacrificio è un «errore di Satana»²³. La Messa «privata», cioè quella che non comporta comunione dei presenti, è particolarmente contraria all'istituzione divina²⁴.

Se Lutero si era mostrato molto disinvolto riguardo alle massicce e inequivocabili testimonianze dell'antichità, Calvino si preoccupa di interpretarle. Se i Padri hanno parlato di sacrificio a proposito della Messa «dichiarano anche che non intendono parlare d'altro che della memoria di quel vero e unico sacrificio che Cristo ha compiuto sulla croce»²⁵. Non può però non riconoscere che non si trattava per loro di una memoria vuota; tuttavia, pur non osando respingere il loro linguaggio, non ne tiene in pratica conto. La nota caratteristica di Calvino, nell'ambito delle grandi personalità della «Riforma», è quella di una impossibile mediazione fra proposizioni contraddittorie, e di una conseguente confusione²⁶.

L'apporto di Zwinglio sarà quello di una argomentazione che farà molta fortuna e influenzerà anche, in un certo senso, la speculazione cattolica: *Christus illuc tantum offertur ubi patitur, sanguinem fudit, moritur: haec enim aequipollent... Christus non potest ultra mori, pati, sanguinem fundere. ... Ergo Christus ultra offeri non potest: mori etiam non potest*²⁷.

Da nessun'altra parte meglio che in questo scintillante sillogismo è percepibile l'incomprensione per il realismo sacramentale della Tradizione, che aveva sempre compreso senza scandalo l'identità di Calvario e di Messa come qualcosa di realissimo, pur essendo *in imagine, in mysterio, in sacramento*.

Riguardo alla presenza reale, le posizioni all'interno della «Riforma» si fanno più complesse.

Immediatamente c'è chi porta il discorso della salvezza per la sola fede alle estreme conseguenze, negando ai sacramenti ogni valore che non sia puramente simbolico, cioè di segno atto ad eccitare la fede, ma in se stesso privo di ogni contenuto reale.

Sono i cosiddetti «sacramentari», che si ergono anche contro il padre stesso della «Riforma», Martin Lutero. Il grave problema, di fronte alla innegabile logica interna del «sistema», era costituito dalle chiare, chiarissime, parole dell'istituzione: «questo è il mio corpo, questo è il mio sangue». Carlstadio non teme di cadere nel ridicolo affermando che, nel pronunciare quelle parole, Gesù aveva certamente indicato se stesso ... Per Zwinglio, più abile argomentatore, la parola «è» deve essere tradotta con «significa». Per Ecolampadio «il mio corpo» deve essere reso con «la figura del mio corpo»²⁸. In ogni caso nell'eucaristia non c'è né miracolo né mistero, ma un semplice simbolo (nel senso moderno, depauperato, del termine) per animare la fede. «Che il corpo di Cristo – dice Zwinglio – sia presente essenzialmente e realmente ... come dicono i papisti e certi altri ... [i luterani], non soltanto lo neghiamo, ma lo riteniamo un errore che contraddice la parola Dio»²⁹.

Lutero rimane invece un assertore della presenza reale, anche se rifiuta la spiegazione in termini di «transustanziazione». Però, la sua posizione su questo punto non pare ben definita: se da una parte porta attacchi contro la transustanziazione, dall'altra, in alcune occasioni, sembra ammetterla almeno come «opinione di scuola»³⁰. Positivamente propende per una presenza concomitante di pane e vino e persona di Cristo: Cristo presente *nel* pane e *nel* vino, *col* pane e *col* vino, unendosi a questi elementi come con una nuova unione ipostatica ... Si tratta della teoria conosciuta come della «impanazione» o «consustanziazione», che aveva sostenitori anche prima di Lutero. Non rifugge neppure

dall'ubiquismo (che sembra godere oggi di nuova fortuna): unita alla divinità, l'umanità di Cristo partecipa alla sua onnipresenza ...

Tuttavia sembra che la sua posizione personale si caratterizzi soprattutto come il rifiuto di ogni tentativo di fissare concettualmente i termini precisi del mistero, tentativo da lui considerato senz'altro come viziato di razionalismo, come momento di una *theologia gloriae* che si contrappone alla sola possibile e legittima *theologia crucis*³¹.

Anche riguardo alla *durata* della presenza eucaristica la posizione di Lutero non è affatto esente da tentennamenti, e oscilla fra una presenza soltanto *in usu* e una presenza che dura fin che durano le specie³². La tradizione luterana si attesterà però sulla posizione del rifiuto. Non si dà presenza eucaristica al di fuori della celebrazione. Così i luterani saranno anche sostenitori della permanenza degli elementi *accanto* alla presenza di Cristo. Il culto eucaristico *extra Missam* è *fortemente* negato e, in ogni caso, tutto è compromesso, nella pratica, dall'estinzione di un sacerdozio validamente ordinato.

Calvino cerca la mediazione tra Lutero e Zwinglio. Mediazione impossibile che gli vale un pensiero assai confuso. Si esprime ora in un modo, ora in un altro (sia detto tra parentesi: questo deve mettere in guardia contro una certa faciloneria «ecumenica» che si fonda su testi isolati...). «Questi aspetti così divergenti della dottrina di Calvino possono essere messi insieme solo con grande difficoltà. Allora come in seguito il tutto fu capito come una negazione della presenza reale»³³.

A proposito del pensiero di Calvino è utile osservare come un riformato (calvinista) odierno, molto impegnato in campo ecumenico, il pastore Max Thurian, faccia di tutto per ricondurre il «riformatore» francese nell'alveo della presenza reale. Ma si tratta di sforzi ben poco convincenti³⁴. D'altra parte quello che conta non è tanto quello che ha veramente pensato Calvino, quanto quello che ha veramente costituito per secoli il credo calvinistico e, soprattutto, quello che lo costituisce ancor oggi.

La negazione di un sacrificio sacramentale comporta, come logica conseguenza, la negazione di un sacerdozio sacramentale. Non si dà un sacrificio compiuto nel sacramento, dunque non c'è necessità di un sacrificatore costituito anch'esso tale da un sacramento.

Basandosi su alcuni passi del Nuovo Testamento, interpretati unilateralmente e fuori dell'alveo della Tradizione della Chiesa, soprattutto *1 Pt 2, 9* («voi siete la stirpe eletta, il sacerdozio regale, la nazione santa, il popolo che Dio si è acquistato perché proclami le opere meravigliose di lui ...»), Lutero proclama che la fede ha fatto preti tutti i cristiani³⁵.

Esiste un solo sacerdozio, quello che ha la sua origine nel battesimo³⁶. In virtù di questo sacerdozio tutti hanno gli stessi poteri in ordine al culto. Non esiste un sacramento dell'ordine di istituzione divina, ma soltanto una cerimonia ecclesiastica per scegliere i predicatori.

È necessario che ci siano dei ministri, perché, se tutti sono sacerdoti, non per questo «sind (...) alle Pfarrer» (sono (...) tutti parroci)³⁷. Questo ministero può essere considerato di istituzione divina, ma non come sacramento, perché non ha uno speciale potere in ordine ad uno speciale sacramento. Svuotato del suo contenuto sacramentale, questo ministero non necessita più, per essere vero, di essere trasmesso da chi ha il potere di farlo e con un rito speciale. «Se i vescovi compissero le loro funzioni conformemente agli insegnamenti del Vangelo, i ministri riformati potrebbero andare a chiedere loro l'imposizione delle mani. Ma, poiché i vescovi non vogliono abbandonare tutte le commedie, scimmiettature e pompe, prese in prestito dal paganesimo, non vogliono cioè essere veri vescovi, ma intendono agire da politici, che non predicano, non battezzano, non amministrano la Cena, né compiono alcuna funzione ecclesiastica, accontentandosi di perseguire e condannare quelli che si sentono chiamati a compiere queste funzioni (...). ... noi ordiniamo noi stessi quelli che sono chiamati al ministero»³⁸.

Questo punto costituisce ancora oggi, nella pratica, l'elemento di bruciante contrapposizione cattolico-protestantica in tema di ministero. Il ministero non ha origine, essenzialmente e pena l'invalidità, nel rito sacramentale conferito dal vescovo, nella delega del popolo³⁹. Ovviamente in questa concezione non c'è posto per un carattere indelebile. Di per sé, chi è stato deputato al ministero con l'imposizione delle mani, può poi ridiventare semplice laico.

Vediamo che la concezione protestantica – su questo punto sono tutti concordi – è una concezione inorganica della Chiesa. Non si danno due partecipazioni diverse allo stesso sacerdozio di Cristo, ma tutti sono sacerdoti allo stesso modo. La differenziazione è solo strettamente funzionale e – di suo – non permanente. Non è radicata nella natura della Chiesa «corpo mistico di Cristo».

Da parte cattolica si reagì sottolineando fortemente la stretta connessione fra vero sacrificio sacramentale e sacerdozio sacramentale, senza però negare che si dava anche un sacerdozio spirituale e interiore (quello di *1 Pt 2, 9*). Se il Concilio di Trento ne parla solo implicitamente, il *Catechismo Tridentino* conta l'argomento in esplicito⁴⁰.

Tutti i fedeli sono sacerdoti nel senso che sono chiamati ad offrire se stessi, tutta la loro vita, prestando in questo modo a Dio un «culto

spirituale» (*Rm* 12, 1). Tutti i fedeli sono, in altri termini, chiamati a riprodurre in sé il sacrificio perfetto di Cristo che fu insieme sacerdote e vittima. Questo sacrificio spirituale è insieme il modo più proprio di partecipare al sacrificio della Messa e l'effetto di questo sacrificio. Il sacrificio sacramentale infatti è ordinato a portare a compimento, unendoli a quello di Cristo, i sacrifici dei cristiani. Nello stesso tempo rende possibili questi sacrifici con la sua virtù salvifica.

Tuttavia, poiché Cristo ha lasciato alla Chiesa il sacramento del suo sacrificio da perpetuare fino alla sua definitiva venuta, deve esserci anche un sacerdozio a ciò deputato: un sacerdozio pubblico che, per la Chiesa e a nome della Chiesa, compia il segno sacramentale che riattualizza e applica il sacrificio di Cristo. Dire che esiste un sacerdozio esterno e visibile (oggi si preferisce chiamarlo «ministeriale») e un sacerdozio interno e spirituale («universale» o «comune») non significa affermare che quest'ultimo non abbia nessun ruolo esterno anche liturgico da compiere o che questo ruolo sia soltanto passivo. Affermare che solo il sacerdote-ministro compie il gesto sacramentale che riattualizza il sacrificio, non significa escludere il sacerdote-fedele da ogni attiva partecipazione. È comprensibile che questo punto di dottrina, proprio come reazione alle negazioni protestantiche, abbia subito una certa eclissi. Tuttavia è sempre stato almeno implicito nella dottrina e nella prassi della Chiesa.

San Tommaso aveva già ben chiaro che il carattere, in generale (e quindi anche quello battesimale), *importat quamdam potentiam spiritualem ordinatam ad ea quae sunt divini cultus* (III, q. 63, a. 2, c). Se questa potenza è principalmente «recettiva» (il potere di ricevere i sacramenti), è secondariamente anche attiva: *statim baptizati idonei sunt ad spirituales actiones* (*Contra Gentes*, 1. IV, c. 59). Questa partecipazione attiva si esprime liturgicamente nel consenso manifestato all'azione del sacerdote (implicito nella presenza devota, esplicito nel dialogo). Si esprime compiutamente nella comunione sacramentale e può esprimersi anche nell'offerta dei doni, simbolo dell'offerta dei propri sacrifici spirituali.

Il punto discriminante col protestantesimo non consiste dunque nell'attribuzione o meno ai fedeli di una certa funzione sacerdotale e quindi nel riconoscimento di una parte attiva nella celebrazione eucaristica, quanto nel fatto che i cattolici ammettono due modi, essenzialmente distinti⁴¹, di partecipare all'unico sacerdozio di Cristo, mentre i protestanti ne riconoscono uno solo. È ovvio che il riconoscimento di due partecipazioni essenzialmente diverse comporta due relazioni essenzialmente diverse rispetto all'eucaristia (*agere sequitur esse*). Solo il sacerdote-ministro agisce *in persona Christi* e compie immediatamente il gesto sacrificale. Il sacerdote-fedele *partecipa* a questo sacrificio della Chiesa come membro del Corpo mistico di

Cristo, agendo il ministro nella persona di Cristo Capo, *immola* il sacrificio solo mediante il sacerdote e *offre* i suoi sacrifici personali, unendoli al sacrificio di Cristo, insieme con lui.

Questa partecipazione si differenzia essenzialmente da quella del ministro perché non è tale da porre in essere il sacrificio sacramentale, quindi non è strettamente richiesta perché esso ci sia (di qui la validità e la legittimità delle Messe celebrate dal solo sacerdote-ministro). Tuttavia il sacrificio compiuto dal solo presbitero non diventa per questo affare privato, perché egli non cessa di prestare la sua persona come strumento della virtù divina di Cristo in quanto ministro della Chiesa e non cessa di rappresentare tutta la Chiesa essendo anche – anzi, in certo senso, soprattutto – sacerdote-fedele.

La negazione di questa partecipazione differenziata che costituisce l'ossatura della gerarchia della Chiesa, che va, logicamente, di pari passo con la negazione della sua visibilità, costituisce lo *specificum* protestantico in tema di ministero.

Col Concilio di Trento la Chiesa si leva per difendere il deposito della fede. Le proteste dei «riformatori», se si agganciano a veri o pretesi abusi, coinvolgono però verità che i cristiani hanno sempre creduto con fede fermissima. Non su tutti questi punti esiste, è vero, una teologia perfettamente elaborata.

Esistono, anzi, opinioni molto varie fra i teologi cattolici. In tutti però vi è la convinzione che, quale che sia la spiegazione (il «come») che di certe verità si può dare, il «fatto» che queste verità enunciano è fuori discussione.

In questo caso il Magistero non interviene per dirimere controversie di scuola, ma per difendere la fede, per chiarire quali sono i limiti che non si possono superare senza «far naufragio nella fede» (*1 Tim 1, 19*) e compromettere così, oggettivamente, la propria salvezza. L'autorità si premura anche di difendere certe pratiche ecclesiastiche che, anche se non costituiscono, di per sé, oggetto di fede, sono tuttavia strettamente collegate a dogmi e sono come barriere per la sua difesa. In particolare il Concilio si preoccupa di difendere la Chiesa dall'accusa di aver favorito, con la sua disciplina, pratiche superstiziose, idolatriche e contrarie al Vangelo. Anche in questo caso è, indirettamente, in gioco un dogma, quello della santità della Chiesa. Quindi ci si preoccupa, mediante canoni disciplinari, di attuare la vera Riforma della Chiesa. Una Riforma che sopprima gli abusi senza sconvolgere gli usi legittimi e, soprattutto, senza coinvolgere in alcun modo la sostanza intangibile della fede. Che risponda insomma, autenticamente, al principio dell'*Ecclesia semper reformanda*. D'altra parte sappiamo – e questo rende problematica la terminologia *recepta* di «Riforma-Controriforma» –

che la vera Riforma cattolica non aveva aspettato la ribellione di Lutero, ma aveva avuto inizio ben prima e con ben altri orientamenti⁴². Segno che la Sposa di Cristo ha sempre *in se stessa* le risorse per superare le sue crisi, senza che nessuno possa mai sentirsi autorizzato a dettarle dall'esterno quello che deve fare.

Noi qui ci occuperemo degli aspetti disciplinari, sia per quanto riguarda la difesa della disciplina vigente, sia per quanto riguarda la disciplina da introdursi; ci occuperemo innanzitutto di ciò che è strettamente dogmatico.

È facile comprendere che lo scopo del Concilio Tridentino, in campo dogmatico, non è quello di fare una esposizione completa della dottrina sull'Eucaristia e sulla Messa, ma soltanto quello di distinguere con chiarezza ciò che il cattolico deve credere in contrapposizione agli errori e alle deformazioni dei protestanti. Per questo si guarda bene dall'esplicitare oltre quello che è necessario per difendere punti di dottrina ben precisi, dall'entrare nelle questioni ancora disputate fra teologi cattolici, dal toccare tutta quanta la materia. Trattandosi di attacchi a punti essenziali, ne risulta una risposta che esplicita quanto vi è di essenziale, ma che non esclude integrazioni.

1) Innanzitutto il Concilio chiarisce che la Messa è un vero e proprio sacrificio.

Nostro Signore Gesù Cristo «nell'ultima Cena (...) per lasciare alla Chiesa, sua diletta sposa, un sacrificio visibile (come esige la natura umana), col quale fosse rappresentato [*repraesentaretur*] quel sacrificio cruento da compiersi una volta sulla croce, e la sua memoria perdurasse fino alla fine del tempo, e inoltre la sua salutare virtù si applicasse in remissione di quei peccati che si commettono da noi ogni giorno (...), offrì il suo corpo e il suo sangue sotto le specie del pane e del vino a Dio Padre e sotto le medesime specie lo diede, perché ne mangiassero, agli Apostoli (che allora costituiva sacerdoti del Nuovo Testamento) e comandò ad essi e ai loro successori nel sacerdozio, che l'offerissero, con queste parole "Fate questo in memoria di me"»⁴³.

Il Concilio, nell'espone la dottrina, ha presente sullo sfondo la fondamentale obiezione protestantica che fa leva sulla unicità e irripetibilità del sacrificio del Calvario. A Trento si risponde che il sacrificio della Messa non deroga a quello del Calvario perché non è un altro sacrificio ma ne è la rappresentazione e l'applicazione. Croce e Messa sono *unum et idem*⁴⁴ infatti:

«Una sola e medesima è l'offerta, lo stesso è anche ora l'offerente per il ministero dei sacerdoti, il quale un giorno offrì se stesso sulla croce, soltanto diverso è il modo di offrire»⁴⁵.

Quindi, nei canoni, si afferma perentoriamente che la Messa è «vero e proprio sacrificio» (can. 1). Possiamo dire che questa è l'affermazione centrale. Per valutarla nella sua reale portata, dobbiamo ricordare, lo abbiamo già accennato, che i protestanti parlano anch'essi di «sacrificio». Il termine è però assunto in sensi impropri. Sacrificio perché nell'Eucaristia il pane e il vino sono offerti in cibo ai fedeli, perché offriamo al Padre le nostre preghiere in cui gli ricordiamo il sacrificio del Figlio ... Non sacrificio «vero e proprio», cioè avente in se stesso una efficacia propiziatoria (per la remissione dei peccati). La stessa efficacia del Sacrificio del Calvario. Nel cap. 2 della XXII sessione, che espone il fine propiziatorio della Messa, il Concilio argomenta a partire dall'identità fra il sacrificio della Croce e il sacrificio della Messa. Questo ultimo è propiziatorio perché, essendo sacramentalmente lo stesso del Calvario, ne ha la stessa efficacia. Un pasto, per quanto sacro, o una semplice preghiera che ricorda quel sacrificio avvenuto una volta per tutte, non ha nessuna efficacia propiziatoria propria.

Il Concilio, contro queste riduzioni, dà un significato preciso all'espressione «sacrificio vero e proprio»:

- a. Esso non consiste soltanto nel «darsi di Cristo a noi in cibo» (can. 1).
- b. Non è «soltanto (un sacrificio) di lode e di ringraziamento» (can. 3). Non soltanto una preghiera («sacrificio delle labbra»).
- c. Non è «una memoria vuota (*nudam commemorationem*) del sacrificio compiuto sulla croce» (*ibidem*).
- d. È «propiziatorio» (*ibidem*). Contiene cioè la stessa *virtus* del Calvario.

Il Concilio difende anche la liceità della Messa in cui «solo il sacerdote partecipa sacramentalmente» (can. 8). Abbiamo visto come, per Lutero, sono messe «private» non soltanto quelle in cui celebra il solo sacerdote, ma anche quelle in cui solo il sacerdote fa la comunione sacramentale. E questo perché la Messa si riduce per lui sostanzialmente alla comunione. Queste Messe invece non sono da condannarsi come «private», perché in realtà, essendo sempre offerte da un ministro pubblico per tutti i fedeli, sono sempre «Messe veramente comunitarie (*Missae vere communes*)» (cap. 6).

Prima di affrontare il secondo punto dottrinale, soffermiamoci un momento sugli interrogativi che solleva la dottrina prospettata dal Concilio. Come è possibile che la Messa «sacrificio vero e proprio» non deroghi al Calvario, posto che sono indubbiamente, almeno dal punto di vista storico-fenomenico, due realtà diverse? La risposta più tecnica il Concilio la lascia ai teologi. Suo compito è quello di difendere la fede, mostrando dove si situano le verità da credere. Ogni spiegazione

teologica, per non svuotare il mistero, deve tenere i due anelli della catena: la Messa è vero e proprio sacrificio, tuttavia non «un altro» sacrificio rispetto a quello del Calvario.

Per non avventurarsi in un campo che era ancora assai disputato anche fra i teologi cattolici, il Concilio ripropone la terminologia tradizionale: la Messa non deroga al Calvario perché è *repraesentatio* di quest'ultimo. Solo che questa *repraesentatio* non equivale a una *nuda commemoratio*. Nel linguaggio tradizionale troviamo i termini: figura, sacramento, memoria o memoriale, rappresentazione o ripresentazione (è l'ambiguità non casuale del termine *repraesentatio*⁴⁶, rinnovamento, applicazione. Tutti questi termini sono legittimi e convengono in uno stesso, fondamentale (anche se sempre misterioso) significato. Non è del tutto corretto invece parlare di «ripetizione», perché il sacrificio della Croce è avvenuto una volta per tutte e non può più essere ripetuto.

Il Concilio dunque non condanna l'espressione *commemoratio* applicata alla Messa. La condanna porta non sul termine in se stesso, ma sull'aggettivo *nuda*. Il Concilio intende cioè condannare la concezione soggettiva di memoriale dei protestanti, non la nozione in se stessa che è assolutamente tradizionale. È comprensibile tuttavia che, in seguito, i teologi abbiano abbandonato (meglio: relegato in un canto) questo termine, a causa dell'ambiguità di cui l'interpretazione protestantica lo aveva rivestito.

L'insistenza del Concilio sulla natura veramente sacrificale dell'eucaristia non deve neppure far dimenticare la ricchezza del mistero che non si esaurisce qui. Questa sottolineatura non intende escludere altri aspetti. Per esempio, accanto alla verità che la Messa è sacrificio vero e proprio, resta vero che essa è anche convito, comunione, «sinassi» (cfr. III q. 73, a. 4), ecc.⁴⁷.

2) In una sessione distinta (la XIII), il Concilio afferma che nel sacramento dell'Eucaristia Cristo è presente «veramente, realmente e sostanzialmente». Il modo con cui si opera questa presenza è una «mirabile conversione» che si dice appropriatamente «transustanziazione».

«Mediante la consacrazione del pane e del vino si ha una trasformazione (conversione) di tutta la sostanza del pane nella sostanza del corpo di Cristo nostro Signore, e di tutta la sostanza del vino nella sostanza del sangue di lui. E questa trasformazione convenientemente e propriamente è stata chiamata dalla santa Chiesa cattolica transustanziazione»⁴⁸.

«Se alcuno dicesse che nel SS. Sacramento dell'Eucaristia rimanesse la sostanza del pane e del vino insieme con il corpo e il

sangue di Nostro Signore Gesù Cristo, e negasse quella mirabile e singolare trasformazione di tutta la sostanza del pane nel corpo e di tutta la sostanza del vino nel sangue, rimanendo soltanto le specie del pane e del vino, la quale trasformazione viene chiamata molto opportunamente transustanziazione dalla Chiesa cattolica: sia scomunicato»⁴⁹.

Le verità affermate sono dunque fondamentalmente tre:

- a. Il corpo e il sangue di Gesù Cristo sono presenti sotto le specie (apparenze) del pane e del vino.
- b. Sotto le specie sacramentali non vi è più la sostanza del pane e del vino.
- c. La presenza del corpo e del sangue di Cristo e l'assenza del pane e del vino si spiegano con la conversione totale della sostanza del pane e del vino nella sostanza del corpo e del sangue di Gesù. Questa conversione totale si chiama transustanziazione.

Questa dottrina ha come conseguenza due importanti pratiche rituali, nelle quali si trova come verificata in concreto: quella della conservazione dell'Eucaristia (cann. 4 e 7) e quella della sua adorazione (can. 6).

3) Per poter pronunciare efficacemente le parole della consacrazione, dando luogo alla presenza reale di Cristo e realizzando il sacrificio, occorre essere investiti di un potere dall'alto che abilita ad agire *in persona Christi*. Potere con origine sacramentale, radicato in un carattere indelebile.

Il Concilio ha già fatto una importante affermazione sul sacramento dell'ordine nella XXII sessione, quando ha detto che Cristo ha costituito sacerdoti del Nuovo Testamento gli Apostoli nell'ultima Cena, comandando loro di offrire il suo corpo e il suo sangue:

«Se alcuno dicesse, che con quelle parole "Fate questo in memoria di me" (...) Cristo non abbia costituito gli Apostoli sacerdoti oppure non abbia ordinato che essi stessi e gli altri sacerdoti offerissero il suo corpo e il suo sangue: sia scomunicato» (can. 2).

Nella XXIII sessione però viene affrontato *ex professo* l'argomento. Argomento importante e complesso: accanto a quello sulla giustificazione questo decreto è quello che ha richiesto la più difficile fase di preparazione. Lo stretto legame col tema del sacrificio è rilevato in partenza e costituisce come la base di tutta l'esposizione:

«Il sacrificio e il sacerdozio sono talmente uniti nei disegni di Dio, che si ebbero entrambi sotto ogni legge. Avendo la Chiesa cattolica ricevuto nel Nuovo Testamento, per istituzione del Signore, il santo sacrificio visibile dell'Eucaristia, occorre anche affermare, che in essa vi è un nuovo sacerdozio visibile ed esterno (...) nel quale l'antico sacerdozio è stato trasferito (...). La S. Scrittura lo mostra, e la tradizione della Chiesa cattolica ha sempre insegnato, che questo sacerdozio fu istituito dallo stesso Signore, nostro Salvatore, e fu dato il potere agli Apostoli e ai loro successori nel sacerdozio di consacrare, di offrire e di distribuire il suo corpo e il suo sangue nonché di rimettere e di ritenere i peccati»⁵⁰.

All'origine del ministero sacerdotale vi è un vero e proprio sacramento (cap. III e can. 3) che imprime un carattere indelebile (cap. IV e can. 4). Non tutti i cristiani sono «indifferentemente sacerdoti del Nuovo Testamento»; non «tutti godono di eguale potere spirituale». Chi affermasse il contrario proporrebbe un'immagine inorganica della Chiesa: «come se, contro l'insegnamento di S. Paolo, tutti fossero Apostoli, Profeti, Evangelisti, Pastori e Dottori (cfr. *1 Cor* 12, 29; *Ef* 4, 11)».

¹ Su questo punto cfr.: J. RIVIERE, *La Messe durant la période de la Réforme et du concile de Trente*: DrhC X/1 (1928) coll. 1085-1142; L. GODEFROY, *Eucharistie d'après le concile de Trente*: *Ibid.* V/2 (1913, 1924) coll. 1326-1356; A. BAUDRILLART, *Calvinisme*: *Ibid.* 11/2 (1923), coll. 1398-1422; B. NEUNHEUSER, *Eucharistie in Mittelalter und Neuzeit: Handbuch der Dogmengeschichte* IV/4 b (Herder, Freiburg i.B. 1963); J. PAQUIER, *Luther. Le nouveau culte*: DThC IX/1 (1926), coll. 1304-1308; J. POLLET, *Zwinglianisme. Eucharistie*: *Ibid.* XV/1 (1950) coll. 3825-3842; A. MICHEL, *Ordre*: *Ibid.* XI/2 (1932), coll. 1333-65.

² San TOMMASO D'AQUINO, *Comm. in Aristotelem, De caelo et mundo*, lib. I, cap. 10, lect. 22, n. 8.

³ *In Mattheum*, lib. I, cap. 2: ML 26, 29.

⁴ *Contra Henricum regem Angliae* (1522): W 10/II, 220, 13.

⁵ «Nec vero pauci refert ne qua ad posteros exeat ullius nos exortae discordiae suspicio. Plus quam enim absurdum est, postquam discessionem a toto mundo facere coacti sumus inter ipsa principia alios ab aliis dissilire» (lettera di Calvino a Melantone del 28 nov. 1552: *Corpus Reformatorum*, vol. 42, col. 415).

⁶ E. ISERLOH, *Der Kampf um die Messe in den ersten Jahren der Auseinandersetzung mit Luther* (Münster 1952) p. 11: cit. in: NEUNHEUSER, *op. cit.*, p. 53.

⁷ *Ein Sermon von dem neuen Testament, das ist von der heiligen Messe* (1520): W 6, 365, 23-25.

⁸ «Rogemus autem dominum, ut mittat operarios in messem suam et angelos suos, qui colligant de regno eius omnia scandala. Multa enim sunt valde, sed nunc nobis unum istud insigne petitur, quod si tulerimus, non unum tulerimus, cum sit ferme caput omnium» (*De abroganda missa privata Martini Lutheri sententia*, 1521: W 8, 412, 23-27).

⁹ «Quod Missa in papatu sit maxima et horrenda abominatio, simpliciter et hostiliter e diametro pugnans contra articulum primum» (*Articuli Smalcaldici*, pars II, art. II, *De Missa*: J.T. MUELLER, *Die Symbolischen Bücher der evangelisch-lutherischen Kirche deutsch und lateinisch* (Gütersloh 1928¹²) p. 301, 1). L'articolo primo è quello che enuncia la dottrina della giustificazione per sola fede, senza le opere: «Quod Iesus Christus, Deus et Dominus noster, sit propter peccata nostra mortuus, et propter iustitiam nostram resurrexit Rom 4; et quod ipse solus sit agnus Dei, qui tollit peccata mundi Joh. 1, et quod Deus omnium nostrum iniquitates in ipsum posuerit *Esaias* 53; Omnes peccaverunt et iustificantur gratis absque operibus seu meritis propriis, ex ipsius gratia, per redemptionem, quae est in Christo Jesu, in sanguine eius Rom. 3. Hoc cum credere necesse sit, et nullo opere, lege aut merito acquiri et apprehendi possit, certum est et manifestum solam hanc fidem nos iustificare ...» (*Ibid.*, p. 300, 1-4).

¹⁰ Il secondo degli Articoli Smalcaldici è tutto dedicato ai «papisti più ragionevoli» («sanioribus pontificiis», «vernünftige Papisten») al fine di convincerli che la Messa è un'invenzione umana. Per Lutero questo è il punto di fondamentale divisione, destinato addirittura a proiettarsi nell'eternità, per cui, mentre egli si rende conto che il cattolicesimo fa un tutt'uno con la Messa, si dice disposto a morire piuttosto che accettare una tale pratica: «Et ego etiam per Dei opem in cineres corpus meum redigi et concremari patiar prius, quam ut missariorum ventrem, vel bonum vel malum, aequiparar Christo Jesu, Domino et Servatori meo, aut eo superiorem esse feram. Sic scilicet in aeternum disiungimur et contraria invicem sumus. Sentiunt quidem optime, cadente missa cadere papatum. Hoc priusquam fieri patiantur, omnes nos trucidabunt, si poterunt. Ceterum draconis cauda ista (missam intelligo) peperit multiplices abominationes et idololatrias» (*Ibid.*, p. 302, 10-11).

¹¹ «Ich sag, das alle gmeyne hewser, die doch gott ernstlich verboten hat, ja alle todtschleg, diebstal, mord and eebruch nitt also schedlich seyn als diser gewel des Papisten Mess» (*Predigt am 1. Advent*, 27 novembre 1524: W 15, 774, 19-21).

¹² Cfr. *De captivitate Babylonica ecclesiae praeludium* (1520): W 6, 522-523.

¹³ «Vides ergo, quod Missa quam vocamus sit promissio remissionis peccatorum, a deo nobis facta, et talis promissio, quae per mortem filii dei firmata sit» (*Ibid.*, p. 513, 34-36).

¹⁴ «Repugnat Missam esse sacrificium, cum illam recipiamus, hoc vero demus» (*Ibid.*, pp. 523-524).

¹⁵ La Tradizione aveva sempre interpretato quest'affermazione in perfetta armonia con la fede nel carattere veramente sacrificale di ogni Messa. La Messa non è «un altro sacrificio» rispetto a quello irripetibile del Calvario. Sacrificio che ne denuncerebbe – in modo blasfematorio – l'insufficienza. La sua realtà di sacrificio sta nell'essere rappresentazione (la rappresentazione di un sacrificio deve essere a sua volta sacrificale), raffigurazione, del Sacrificio del Calvario e quindi nell'essere – sacramentalmente – tutt'uno con esso. In questa prospettiva l'«una volta per tutte» viene ad avere il valore opposto a quello che gli vogliono attribuire i protestanti: irripetibile come fatto storico definitivamente trascorso nella sua realtà puramente fenomenica (come sacrificio cruento) è infinitamente ripresentabile nel «sacramento» (nel rito eucaristico che è sacrificio incruento), perché la sua *virtus salvifica* è infinita e trascende lo spazio e il tempo. «Forse che con la Messa sradichiamo la Croce? – dice san Roberto Bellarmino, il più grande controversista cattolico –. Niente affatto, la stabiliamo invece [*statuimus*] (...). Affermiamo che il sacrificio della Croce ha una efficacia salvifica infinita e eterna (...), neghiamo però che ne consegua che non si possa, senza offendere la Croce di Cristo, moltiplicare i sacrifici rappresentativi del sacrificio della Croce che ci applicano i suoi frutti» (*De Missa*, cap. 25: *Respondeo II*, cit. in: S. TROMP, *De Christo capite Mystici Corporis* (Università Gregoriana, Roma 1960) pp. 194-195).

¹⁶ B. NEUNHEUSER, cit., p. 62. Cfr. anche pp. 54-57; RIVIERE, cit., coll. 1102-1112; i capitoli dottrinali non promulgati in: BETZ, *L'eucarestia come mistero centrale: Mysterium salutis* 8 (Queriniana, Brescia 1977²) p. 346.

¹⁷ «Sagt uns, yhr pffaffen Baal: Wo steht geschrieben, das die Mess eyn Opffer ist, odder wo hatts Christus gelernt, das man gesegnet brott und weyn gott opffern soll? Hort yhr nicht? Christus hatt eyns sich selbst geopffert, er wil von keyn andern hynnfort werden geopffert. Er wil, das man seyns opffers gedenken soll. Wie seytt yhr denn so kuene, dass yhr aus dem gedechtnis eyn opffer macht? Sollt yhr aus ewrm eygen kopff, on alle schrift, so torich seyn? Denn so yhr aus dem gedechtnis seyns opffers eyn opffer macht und yhn noch eyns opffert, warumb macht yhr denn auch nit aus dem gedechtnis seyner gepurt eyn ander gepurt, das er also noch eyn mal geporn wuerde?» (*Vom Missbrauch der Messen*, 1521: W 8, 493, 19-28).

¹⁸ «I maestri del giovane monaco, Trutvetter, Usingen e Paltz, erano nominalisti riconosciuti e Martino stesso si vantò di essere "della fazione", della "setta" d'Ockham (...) P. Denifle fa rilevare, a ragione, che Lutero non conosceva la vera dottrina dei grandi maestri della teologia medioevale, in particolare quella di san Tommaso» (A. DE MOREAU, *Lutero e il luteranesimo: Storia della Chiesa*, a c. di A. Fliche e L. Martin, vol. XVI, ed. it. SAIE, Torino 1968, p. 46).

¹⁹ Cfr. TH. BEER, *Der fröhliche Wechsel und Streit. Grundzüge der Theologie Martin Luthers* (Johannes Verlag, Einsiedeln 1980) pp. 526-527.

²⁰ «L'*offerimus* cattolico (...) contrasterebbe con il principio *solus Deus solus Christus*, che in questioni di salvezza deve essere fatto valere in maniera incondizionata; contrasterebbe anche con la struttura fondamentale dell'evento della croce, che per sua natura dovrebbe essere determinato non come autosacrificio di Gesù, ma come sua donazione ad opera del Padre; infine un sacrificio dei cristiani, soprattutto inteso come sacrificio espiatorio, significherebbe il tentativo di una

rinnovata espiazione e di un completamento del sacrificio della croce, che è autosufficiente, sarebbe quindi un'*opera*» (J. BETZ, cit., p. 355).

²¹ «L'*anàmnesis* del sacrificio della croce di Cristo viene cioè concepita volentieri come rendersi presente di quest'ultimo» (*Ibidem*).

²² Cfr. RIVIERE, cit., coll. 1086-1089.

²³ «Par ces inventions et autres semblables, Satan s'est efforcé d'espandre et mesler ses tenebres en la sacrée Cene de Jesus Christ, pour la corrompre, depraver et obscurcir: a tout le moins, afin que la pureté d'icelle ne fust retenue et gardée en l'Eglise. Mais le chef de l'horrible abomination a esté, quand il a dressé un signe par lequel ceste sacrée Cene non seulement fust obscurcie et pervertie, mais du tout effacée et abolie s'evanouist et decheust de la memoire des hommes: c'est assavoir, quand il a aveuglé quasi tout le monde de cest erreur pestilentieux, qu'on creust la Messe estre sacrifice et oblation pour impetrer la remission des pechez» (*Institution chrestienne*, livre IV, chapitre XVIII, 1: *Corpus Reformatorum*, vol. 32, col. 1057).

²⁴ «Afin qu'aucun ne soit trompé, j'appelle Messes privées, toutes fois et quantes qu'il n'y a nulle participation de la Cene de nostre Seigneur entre les fideles, quelque multitude qu'y assiste pour regarder. (...) Je dy que les Messes privées repugnent à l'institution de Christ: et pourtant que c'est autant de profanation de la sainte Cene» (*Ibid.*, coll. 1065-1066).

²⁵ «Ils usent bien du mot de Sacrifice: mais ils declairent quant et quant, qu'ils n'entendent autre chose que la memoire de ce vray et seul sacrifice qu'a parfait Jesus Christ en la croix» (*Ibid.*, col. 1068).

²⁶ Cfr. RIVIERE, cit., col. 1096.

²⁷ *Ibid.*, col. 1095.

²⁸ Cfr. GODEFROY, cit., coll. 1341-1342.

²⁹ «Quod Christi corpus per essentiam et realiter, hoc est corpus ipsum naturale, in coena aut adsit aut ore dentibusque nostris mandatur, quemadmodum papistae et quidam qui ad ollas aegypticas respectant perhibent, id evro non tantum negamus sed errorem esse qui verbo Dei adversetur, constanter adseveramus» (cit. in: J.-V.-M. POLLET, *Zwinglianisme*: DThC XV/2, col. 3840).

³⁰ Cfr. Gemeinsame römisch-katolische evangelisch-lutherische Kommission, *Das Herrenmahl* (Verlag Bonifacius-Druckerei, Paderborn 1979) pp. 85-86.

³¹ Cfr. B. GHERARDINI, *Theologia crucis. L'eredità di Lutero nell'evoluzione teologica della Riforma* (Ed. Paoline, Roma 1978).

³² Cfr. GODEFROY, cit., col. 1352.

³³ B. NEUNHEUSER, cit., p. 54. La sottolineatura è mia.

³⁴ Cfr. *L'Eucaristia memoriale del Signore, sacrificio di azione di grazia e d'intercessione* (AVE, Roma 1971²) pp. 284 ss. Questo è un libro molto importante per il nostro argomento. L'autore è stato fra gli osservatori protestanti ammessi ai lavori per la redazione del NOM e le sue idee, soprattutto quelle espresse in questo testo, hanno certamente avuto una grande influenza. Assieme a Watteville, von Allmen e altri rappresenta la posizione protestantica più vicina al cattolicesimo in tema di Eucaristia: una posizione che si è delineata nell'alveo del movimento liturgico e di più approfonditi studi patristici. Valutazione cattolica del volume di Thurian in: F. SPADAFORA, *L'Eucaristia nella S. Scrittura* (Istituto Padano di Arti Grafiche, Rovigo 1971) pp. 25-28. Esprime dubbi sulla sua interpretazione di Calvino B. NEUNHEUSER, cit., p. 54, nota 18.

³⁵ «Denn alle die, sso den glauben haben, das Christus fur sie ein pfarrer sey ym hymell fur gottis augen, und auff yhn legen, durch yhn furtragen, yhre gepett, lob, nod und sich selbst, nit dran zweyffeln, er thu das selb und opffer sich selb fur sie, nehmen drauff leylich oder geystliche das sacrament unnd testament als ein zeychen allis desselbenn, unnd zweyffeln nit, es ist da alle sund vorgeben, gott gnediger vatter worden und ewiges leben bereyt, sihe, alle die, wo sie sein, das seyn rechte pfaffen, und halten warhafftig recht mess, erlangen auch damit, was sie wollen» (*Ein Sermon von dem neuen Testament, das ist von der heiligen Messe*, 1520: W 6, 370, 16-24). Per una succinta ma documentata esposizione del pensiero di Lutero sull'argomento cfr. B. GHERARDINI, *La Chiesa nella storia della teologia protestante* (Borla, Torino 1969) pp. 46-57.

³⁶ «Dan alle Christen sein warhafftig geystliche stands, unnd ist unter yhn kein unterscheyd, denn des ampts halben allein, wie Paulus I Corint. XII sagt, das wir alle sampt eyn Corper seinn, doch ein yglich glied sein eygen werck hat, damit es den andern dienet, das macht allis, das wir eine tauff, ein Evangelium, eynen glauben haben, unnd sein gleyche Christen, den die tauff, Evangelium und glauben, die machen allein geistlich und Christen volck. Das aber der Bapst odder Bischoff salbet, blatten macht, ordiniert, weyhet, anders dan leyen kleydet, mag einen gleysner and olgotzen machen aber nymmer mehr ein Christen odder geystlichen menschen. Dem nach sso werden wir allesampt durch die tauff zu priestern geweyhet» (*An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung*, 1520: *Ibid.*, 407, 13-23).

³⁷ «Alle Christen sind priester, Aber nicht alle Pfarrer ... Der beruff and befehl macht Pfarrer and Prediger» (*Der 82, Psalm ausgelegt*, 1530: W 31/1, 211). «Dan weyl wir alle gleich priester sein, muss sich niemant selb erfur thun und sich unterwinden, an unsser bewilligen und erwelen das zuthun, des wir alle gleychen gewalt haben, Den was gemeyne ist, mag niemandt on der gemeyne willen and befehle an sich nehmen» (*An der christl. Adel...*, cit., p. 408, 13-17).

³⁸ «Si episcopi suo officio rette fungerentur et curam ecclesiae et evangelii gererent, posset illis nomine caritatis et tranquillitatis, non ex necessitate, permitti, ut nos et nostros concionatores ordinarent et confirmarent, hac tamen conditione, ut seponerentur omnes larvae, prestigiae, deliramenta et spectra pompae ethnicae. Quia vero nec sunt nec esse volunt veri episcopi, sed politici dynastae et principes, qui nec concionantur et docent, nec baptizant, nec coenam administrant, nec ullum opus et officium ecclesiae prestant, sed eos, qui vocati munus illud subeunt, persequuntur et

condemnant: profecto ipsorum culpa ecclesia non deserenda, nec ministris spolianda est. Quapropter, sicut vetera exempla ecclesiae et patrum nos docent, idoneos ad hoc officium ipsi ordinare debemus et volumus. Et hoc nobis prohibere non possunt, etiam secundum sua iura, quae affirmant etiam ab haereticis ordinatos vere esse ordinatos, et illam ordinationem non debere mutari. Et Hieronymus scribit de ecclesia Alexandrina, eam primum absque episcopis, presbyteris et ministris communi opera gubernatam fuisse» (Articuli Smalcaldici, pars III, art. X: Müller, cit., p. 323).

³⁹ «Drumb ist des Bischoffs weyhen nit anders, den als wen er an stat und person der ganzen samlung eynen ausz dem hauffen nehme, die alle gleiche gewalt haben, und yhm befilh, die selben gewalt fur die andern auszurichten (...). Wen ein heufflin fromer Christen leyen warden gefangen unnd in ein wustene y gesezt, die nit bey sich hetten einen geweyheten priester von einem Bischoff, unnd wurden alda der sachen eynisz, erweleten eynen unter yhn er were ehlich odder nit, und befihlen ym das ampt zu teuffen, mesz halten, absolvieren und predigenn der wer warhafftig ein priester, als ob yhn alle Bischoffs unnd Bepste hetten geweyhet» (*An den christl. Adel ...* cit pp 407-408, 29-1). «Si ordo in hoc modo intelligatur, neque impositionem manuum vocare sacramentum gravemur. Habet enim ecclesia mandatum de constituendis ministris, quod gratissimum esse nobis debet, quod scimus Deum approbare ministerium illud et adesse in ministerio» (FILIPPO MELANTONE, *Apologia Confessionis Augustanae*, art. XIII (VII): Müller, cit., p. 203, 12-13).

⁴⁰ Cfr. *Catechismo tridentino* (Ed. Cantagalli, Siena 1981) parte II, n. 284, PP. 364-367.

⁴¹ «Non si deve negare né mettere in dubbio – dice Pio XII – che anche i fedeli hanno un certo sacerdozio; né è lecito disprezzarlo o svalutarlo. (...) Ma qualunque sia il vero e pieno senso di questo titolo onorifico e della cosa stessa, bisogna tuttavia ritenere che questo *comune sacerdozio* di tutti i fedeli, per quanto alto ed arcano, differisce non solo nel grado, ma anche essenzialmente dal vero e proprio sacerdozio, che consiste nel potere di operare il sacrificio dello stesso Gesù Cristo, impersonando Cristo Sommo Sacerdote» (Alloc. *Magnificate Dominum* del 2 novembre 1954: *Discorsi e radiomessaggi di Sua Santità Pio XII*, vol. XVI, Tipografia Poliglotta Vaticana, Roma 1955, p. 248).

L'espressione «non solo nel grado, ma anche essenzialmente» sarà ripresa dal Vaticano II: *LG* 10.

⁴² Cfr. su questo punto L. CRISTIANI-A. GALUZZI, *La Chiesa al tempo del Concilio di Trento: Storia della Chiesa*, a c. di A. Fliche e V. Martin, volume XVII (SAIE, Torino 1977), pp. 9-82. «Tutto il programma dei riformatori cattolici è riassunto in queste righe: non nuove dottrine, perché sarebbe una offesa al Signore Gesù e allo Spirito Santo pensare che la Chiesa possa essere stata abbandonata al punto di aver perduto la capacità di insegnare la verità rivelata, ma bensì vita nuova, con il ritorno al perfetto ideale evangelico» (p. 44).

⁴³ FdC, pp. 419-420.

⁴⁴ L'espressione non è del Concilio ma del *Catechismo tridentino* che qui lo interpreta in modo autorevolissimo: *pars II, cap. IV, 76* (trad. it. Cantagalli, cit., p. 292).

⁴⁵ FdC, p. 421.

⁴⁶ Il termine *repraesentare* è portatore di una certa ambiguità, non solo perché oscilla fra due significati storicamente dati: quello classico di *praesens sistere aliquid* e quello moderno di rappresentare, raffigurare, simboleggiare (cfr. BRUNERO GHERARDINI, *Prefectio omnium perfectionum, IV Sent 8, 1, 1, 1 ad 1. La SS. Eucaristia in un recente volume di Mons. A. Piolanti*, in: *Divinitas* 2 (1984) pp. 157-159), ma anche perché il suo originario senso forte – che è quello caseliano di *Vergegenwärtigung, Gegenwärtigsetzung* – non perde l'allusione ad un render presente *in signo, in imagine*. Il termine stesso cioè si trova ad essere portatore di una intrinseca affinità con la misteriosa dinamica del sacramento che *significando causat*. Il significato di «rappresentare» sottolinea che la realtà è resa presente nel modo misterioso del segno. Quando si traduce *repraesentatio* con rappresentazione, occorre allora precisare che è una rappresentazione efficace e di una efficacia non soltanto psicologico-morale. Il significato di «render presente di nuovo» sottolinea che la realtà stessa irrompe di nuovo nel presente, creandosi fra la rappresentazione e la realtà una sostanziale identità. Per dare ragione però del fatto che questa identità rimane velata nel segno e non deve essere intesa come una iterazione o come un impossibile annullamento delle circostanze di spazio e di tempo, occorre qualificarla come «mistica, misterica, sacramentale».

⁴⁷ Tuttavia bisogna sottolineare, contro la tendenza odierna a mettere tutti questi aspetti sullo stesso piano (tendenza a cui il NOM non ci sembra estraneo), come essi si gerarchizzano sotto la nozione di sacrificio. Solo questa nozione dà il reale significato a tutti gli altri aspetti secondari. *Necesse est invenire principium in omnibus in quibus est ordo* (san Tommaso, *In Iohannem*, cap. I, lect. I).

⁴⁸ FdC, p. 411.

⁴⁹ *Ibid.*, pp. 412-413.

⁵⁰ FdC, pp. 478-479.

UN PROBLEMA DI INTERPRETAZIONE

Il problema è soprattutto ermeneutico. Stiamo infatti parlando delle critiche che si possono fare, e sono state fatte, ad un testo. È allora ovvio che i criteri di interpretazione dovranno rivestire un ruolo fondamentale.

I criteri ermeneutici dovranno essere quelli comuni, ma bisognerà anche tener conto delle peculiarità di un testo *liturgico* e di un testo che emana dal supremo magistero della Chiesa.

Nell'ambito dei criteri comuni rientra per esempio il principio base che «bisogna interpretare ciò che è confuso alla luce di ciò che è chiaro». Poi che occorre tenere in debito conto il contesto *prossimo* (gli elementi di interpretazione presenti nell'immediata vicinanza: i passi paralleli dello stesso testo e le note) e quello *remoto* (soprattutto le interpretazioni esterne al testo che emanano da chi ne è formalmente l'autore: *interpretatio autentica*)¹.

Nell'ambito di quelli peculiari, occorrerà tener conto del fatto che la funzione di un testo liturgico non è direttamente quella di proporre la dottrina (non è né un catechismo, né un testo di teologia e neppure può essere una «definizione dogmatica», che è sempre atto del magistero formalmente insegnante) ma quella di regolamentare e guidare una *prassi* culturale. La liturgia è soprattutto azione e solo secondariamente, riflessivamente e radicalmente dottrina.

Occorrerà poi tener conto *da chi* emana il testo. Nel caso esso è espressione della suprema autorità della Chiesa. Varrà allora il criterio «in dubio standum est pro auctoritate» che, se vale per ogni autorità, vale *a fortiori* per un'autorità divinamente assistita. Occorrerà tener conto che il magistero della Chiesa è strutturalmente «tradizionale». Cioè rimanda, per sua propria natura, a ciò che ha già insegnato per gettare luce su ciò che sta insegnando. Occorrerà tener conto della sua *unità morale* che richiede di leggere un singolo pronunciamento nel contesto più ampio di tutto il suo insegnamento.

Anche Xavier da Silveira si rende conto dell'importanza dei criteri di interpretazione e vi dedica un intero capitolo. In particolare esamina il seguente argomento: «Vi sono nell'Institutio (edizione del 1969 e soprattutto edizione del 1970) certi passaggi che affermano i principi tradizionali su quei punti che alcuni pensano esservi esposti in modo insufficiente o sospetto.

Ora, i testi confusi devono essere interpretati con l'aiuto di testi più chiari, e quelli che sembrano eterodossi con l'aiuto di quelli che sono ortodossi.

Così, una volta che il documento è stato considerato nel suo insieme, non può essere giudicato come sospetto».

«Questa obiezione sembra, a prima vista, così valida che vorremmo esaminarla qui con tutta la nostra attenzione, consacrando un capitolo speciale»².

Rilevata l'importanza dell'obiezione, che punta il dito sul nocciolo del problema, l'autore si addentra in una risposta articolata che esamineremo nel dettaglio.

Innanzitutto fa un'osservazione di fatto: «l'affermazione tradizionale è in qualche modo (nel nostro testo) messa in secondo piano rispetto all'affermazione contraria»³. Questo rilievo mi sembra già evidenziare una certa ambiguità di fondo. Esso infatti può significare due cose:

- a. Accanto alla verità c'è l'errore e l'errore sta in primo piano.
- b. La formulazione esplicita dei punti contestati dal protestantesimo è in una posizione di sottofondo rispetto a formulazioni – in sé non errate – ma non esplicitamente anti-protestantiche.

Quindi l'autore avanza tre risposte: una di carattere direttamente ermeneutico, una di ordine storico e una di ordine metafisico.

A. Risposta fondamentale di ordine ermeneutico

La regola invocata (ciò che è confuso deve essere interpretato alla luce di ciò che è chiaro) è vera, tuttavia essa non si applica sempre e comunque, ma conosce restrizioni nella sua applicazione. La regola può essere applicata solo se i passaggi sospetti o eterodossi appaiono raramente, come per errore.

Essa non ha più valore se i passaggi sono numerosi (ciò che si produce per errore è – di sua natura – fortuito e non frequente): allora bisogna ricorrere ad altre regole o criteri di interpretazione. Allorché questi passaggi confusi, sospetti e eterodossi, considerati nel loro insieme, formano un sistema di pensiero, la regola di interpretazione invocata non è più valida, ma si applica la regola inversa: è necessario chiedersi se non sono i testi ortodossi che devono essere interpretati alla luce dei passi confusi, sospetti e eterodossi.

Mi sembra, in definitiva, che, più che di una vera e propria eccezione alla regola, si tratti piuttosto di una sua applicazione a livello più approfondito. Una volta individuato il «sistema» soggiacente ai numerosi passi confusi, sospetti e eterodossi, allora sono essi, rispetto ai pochi chiari, a diventare veramente «chiari» e a costituire il punto di partenza per una corretta interpretazione.

Rileviamo tuttavia come questo «ribaltamento» sia possibile solo nel caso in cui:

1. Ci si trovi di fronte a passi confusi, sospetti e eterodossi. Cioè quando il testo, oltre ad essere confuso, presenta anche qualche punto obiettivamente e inequivocabilmente erraneo.
2. Quando questi passi sono i più frequenti, mentre i passi ortodossi hanno l'aria di essere degli «obiter dicta».
3. Quando questi passi costituiscono un «sistema».

B. Risposta sul piano della storia: «modus operandi» degli eretici

Tutti gli eretici, almeno fino alla rottura definitiva con la Chiesa cattolica, hanno cercato di dissimulare le loro vere intenzioni. Gli eretici poi hanno l'abitudine di ammettere – se necessario – principi apertamente contraddittori.

C. Risposta che prende come punto di partenza la metafisica neo-modernista

Non è solo per *tattica* che i modernisti accettano la contraddizione dottrinale, ma anche per *sistema*. Un esempio significativo lo troviamo nella riduzione fenomenologica del tomismo, che comporta una «messa fra parentesi» dell'oggettivismo tomistico.

Fin qui il nostro autore. Vengo ora alle mie osservazioni.

Niente da dire quanto alle risposte B e C. Anche la risposta A contiene una osservazione verissima. Rilevo soltanto come si tratta solo apparentemente di una eccezione alla regola: in realtà l'interpretazione globale dei passi confusi, sospetti e eterodossi, conferisce loro una nuova chiarezza (accresciuta dal fatto che si trovano in primo piano) e consentono un'applicazione più approfondita della stessa regola.

Tuttavia questo procedimento, in sé validissimo, esige delle condizioni ben precise:

- a. Che vi siano nel testo singoli passaggi che manifestino per se stessi esplicita opposizione alla dottrina cattolica. Passaggi cioè chiaramente erronei.
- b. Oppure che i singoli passi che possono avere un senso ortodosso, costituiscano inequivocabilmente un sistema, in modo tale da rivelarsi, alla luce del contesto, come solo materialmente interpretabili *pro bono*, ma formalmente erronei.

Ora, nel caso presente, mi sembra di poter dire che:

1. Nessun passo può essere – preso in se stesso – dichiarato assolutamente falso. Non è possibile parlare cioè di passi «confusi, sospetti e *eterodossi*». Ciascuno anzi può essere interpretato, senza violentare il testo, in senso cattolico. Qualche passo di difficile – non impossibile – interpretazione, può essere considerato come «obiter dictum».
2. L'interpretazione che deve far emergere il «sistema» dominante deve estendersi a tutto il contesto prossimo e remoto: — Alle *note* che costituiscono un elemento importantissimo per ogni interpretazione e soprattutto per quella di un testo di Magistero (Xavier da Silveira le trascura completamente); — Ai documenti in cui l'autore *formale* del testo (Papa e Santa Sede) manifesta – anche senza specifico riferimento al documento in questione – il suo pensiero sulla materia in oggetto; — Deve tener conto del genere letterario che si desume non solo dal tono del testo stesso, ma anche (e soprattutto) dall'intenzione dell'estensore⁴.

Xavier da Silveira ricorre ad elementi estrinseci al documento per farne emergere il «sistema»: fa ampio riferimento al commento *Nuevas normas de la misa* (BAC, Madrid 1969). Questa scelta non è arbitraria: fra gli autori vi sono personalità che hanno partecipato ai lavori di redazione del NOM. Tuttavia si tratta pur sempre di un «luogo improprio». Chi ha redatto materialmente il NOM, ne è

soltanto l'autore materiale (come si dice che l'allora padre Billot e padre Lemius siano stati gli «autori» dell'enciclica *Pascendi* di san Pio X o padre Tromp della *Mystici Corporis* di Pio XII) mentre l'autore formale è il Papa. Un riferimento a queste fonti per orientare la propria interpretazione può essere utile, ma non è assolutamente determinante, soprattutto se si tace quasi completamente dei testi del Magistero che sono il «luogo proprio» da cui desumere il pensiero dell'autore formale.

3. Una lettura integrale, alla luce di tutto il contesto e prossimo e remoto, dà ragione insieme: — della fondamentale ortodossia del sistema; — del perché dell'uso di espressioni edulcorate. La spiegazione ovvia è l'*ecumenismo*. Ecumenismo inteso però come scelta pastorale, non come posizione dottrinale (indifferentismo).

Questo non esclude affatto che altre intenzioni ben più pericolose e distorte abbiano avuto il loro ruolo nella fase di materiale redazione del testo. È anzi assai verosimile che le cose siano andate così. Tuttavia quello che conta è quanto il testo dice oggettivamente come testo del Magistero, non quanto avrebbero voluto dire alcuni suoi estensori materiali. Vedremo infatti, esaminando i principali punti critici del NOM (soprattutto la *Institutio generalis*) che: — nessuna espressione, anche singolarmente presa, è qualificabile come *eretica*; — l'ambiguità di molte espressioni si scioglie alla luce del contesto prossimo e del contesto remoto proprio; — il tutto risulta abbastanza confuso, ma non di una confusione tale da rendere impossibile ad una lettura attenta di riconoscere la dottrina cattolica.

Posto che rientra nelle funzioni del magistero quella di chiarire, di «spezzare il pane», di porzionare le verità di fede anche ai non «addetti ai lavori», esso si mostra difettoso quando è bisognoso di troppo attenta e sofisticata ermeneutica per rivelare le sue vere intenzioni. Tuttavia un atto anche difettoso non è per ciò stesso anche inaccettabile.

Una volta invece adottato il criterio ermeneutico che consiste, in ultima analisi, nel mettere tra parentesi l'origine magisteriale del testo, per elevare a chiave interpretativa la lettura progressistica più radicale, si impongono conseguenze assai gravi:

1. Il NOM e, in modo particolare l'IGMR, anche se le loro singole parti possono essere intese in senso cattolico, costituiscono nell'insieme un testo *eretico*. L'eresia non si esplicita in nessuna delle singole affermazioni (o almeno assai raramente), tuttavia risulta chiaramente da un esame di insieme. Si tratta insomma di un testo che è «occultamente» eretico. Potremmo quindi dire: *favens haeresi in senso intrinseco*.

2. Quindi, posto che il testo è stato promulgato dal Papa e accettato dai suoi successori e dall'unanimità dei vescovi residenziali, oltre che dall'unanimità morale dei fedeli (si consideri che non tutti i fedeli che assistono anche abitualmente alla Messa tradizionale oppongono un rifiuto *di principio* al NOM), discendono da queste altre conseguenze ecclesiologiche:

- Il papa, tutti i vescovi residenziali e la totalità morale dei fedeli sono almeno eretici materiali.
- Il fedele cattolico si può oggi salvare nella misura in cui: o rompe ogni comunione liturgica con la gerarchia e la maggioranza dei fedeli della Chiesa cattolica romana, o agisce in stato di ignoranza invincibile (né più né meno come il fedele di una qualsiasi setta).
- La Chiesa gerarchica e visibile avrebbe dunque cessato di essere vivente mezzo di salvezza. Non ci si salva più *mediante* essa, ma *nonostante* essa.

Né l'una né l'altra di queste conseguenze è esplicitamente tratta dal nostro autore. Mi sembra che questo derivi anche dalla natura interlocutoria dell'opera. Nella sua intenzione originaria essa voleva provocare un salutare dibattito sulla questione, che purtroppo non si è sviluppato. Tuttavia esse si impongono – mi pare – a fil di logica.

¹ «Leges ecclesiasticae intelligendae sunt secundum propriam verborum significationem in textu et contextu consideratam; quae si dubia et obscura manserit, ad locos parallelos, si qui sint, ad legis finem ac circumstantias et ad mentem legislatoris est recurrendum» (*Codex Iuris Canonici*, can. 17). Il nuovo Codice riprende il vecchio can. 18 del Pio-benedettino, estendendo semplicemente – come è nella natura delle cose – il contesto a tutto l'ambito delle leggi ecclesiastiche e non soltanto a quello del Codice.

² ARNALDO XAVIER DA SILVEIRA, *op. cit.*, p. 43.

³ *Ibid.*, p. 44.

⁴ Cfr. la Dichiarazione della Congregazione per il Culto Divino «*Institutio generalis*» del 18 novembre 1969: EV 3, pp. 1272-1273 in nota. Cfr. anche *Missale Romanum*: EV 3, 1000. Questi testi sottolineano il carattere più pratico-descrittivo che dottrinale dell'*Institutio generalis*. La versione italiana ufficiale del 1973 ha tradotto *Institutio generalis* con «Principi e norme per l'uso del Messale Romano» confermando questa tendenza a ridurre la portata dottrinale del documento.

SACRIFICIUM MISSAE
MEMORIALE MORTIS DOMINI

«L'eucaristia è soprattutto un sacrificio» (*Dominicae Cenaе*: App. 28). Per comprendere questa verità che fa eco oggi, sulla bocca del Papa, all'affermazione solenne del Concilio di Trento e di tutta la Tradizione della Chiesa, ci dobbiamo riportare «in illo tempore», all'avvenimento istitutivo: all'Ultima Cena e, in particolare, alle parole che hanno istituito il «mysterium fidei».

Qualcuno (Bouyer) ha criticato la teologia eucaristica classica giudicandola impoverita, circoscritta com'è a pochi passi scritturistici e, soprattutto, alle parole dell'istituzione. Ora, se è vero che un allargamento del quadro, soprattutto nella direzione delle tradizioni liturgiche, non può che giovare all'approfondimento, ciò non toglie che le parole e il gesto dell'istituzione «concentrano» in sé tutto il mistero dell'eucaristia, in modo tale che sacramento e sacrificio trovano lì la loro sorgente, il loro essere e il loro significato.

Il sacrificio della messa si attua tutto nell'azione sacra della consacrazione. Così come il sacramento si fa con la consacrazione. Facendo il sacramento si offre il sacrificio. «Rendendo veramente presenti il Corpo e il Sangue di Cristo sotto le specie del pane e del vino, (...) (la celebrazione eucaristica) rende – nello stesso tempo – attuale e accessibile, alla nostra generazione, il Sacrificio della Croce» (Giovanni Paolo II: App. 29).

Andiamo dunque all'Ultima Cena. Già il contesto di quell'avvenimento parla un chiarissimo linguaggio sacrificale. Il Signore compie quel gesto e pronuncia quelle parole nel rito della Pasqua ebraica. Rito complesso, ma, innanzitutto, manducazione dell'agnello precedentemente sacrificato nel Tempio. Il banchetto dipende da quel sacrificio, da cui trae tutto il suo significato. Si tratta di un «convito sacrificale».

Quando Gesù, in due momenti distinti (gli esegeti discutono attorno alla loro esatta collocazione nella sequenza rituale), compie il gesto di prendere del pane e del vino accompagnando questo gesto con parole che ne determinano il significato, compie un «gesto simbolico», o meglio, un «gesto profetico». Segno profetico del tipo di quelli che si ritrovano spesso nella S. Scrittura (si pensi a Osea) col particolare, peculiare, valore di segni che non si limitano a favorire l'apprendimento di un insegnamento, ma denunciano e attuano un intervento di Dio. Gesù annuncia, profetizza, il sacrificio dell'indomani e, nello stesso tempo, lo rende misteriosamente già attuale. Il significato sacrificale del suo gesto è palese. Risulta dall'insieme e anche da ogni singola parte. Il pane è il suo corpo (forse «carne», *basar*) «dato», offerto, «per voi». Nell'offerta del calice si ha «per molti», evidente richiamo ad una importantissima profezia dell'AT, quella del Messia – «servo sofferente», che si sacrifica per i peccatori, di Is 53. «Dopo il suo intimo tormento vedrà la luce e si sazierà della sua conoscenza; il giusto mio servo giustificherà molti, egli si addosserà la loro iniquità. Perciò io gli darò in premio le moltitudini, dei potenti egli farà bottino, perché ha consegnato se stesso alla morte ed è stato annoverato fra gli empi, mentre egli portava il peccato di molti e intercedeva per i peccatori» (53, 11-12). Nel richiamare le parole della profezia, Cristo chiaramente manifesta di compierla in quell'atto stesso. Il sangue è «per la nuova ed eterna Alleanza», riferimento trasparente al gesto di Mosè che sancisce l'Alleanza con Dio aspergendo con il sangue delle vittime sacrificate l'altare e il popolo (cfr. *Es* 24, 3-8). Anche pane e vino in quanto alimenti hanno (sempre nel contesto biblico) un significato sacrificale: il pane si spezza per distribuirlo. Il vino è il sangue dell'uva (cfr. *Gen* 49, 11). Il calice dice sofferenza («Padre (...) allontana da me questo calice!» *Lc* 22, 42). I due segni combinati insieme accentuano questo significato: carne e sangue sono i due elementi del sacrificio espiatorio (cfr. *Lv* 1, 2-9). La loro presenza separata parla un chiaro linguaggio di morte. In forza delle parole infatti sono resi presenti separatamente corpo e sangue: per concomitanza naturale poi sotto le specie del pane è reso presente anche il sangue e viceversa. In forza dei simboli messi in opera dunque, che sono «simboli di morte» (*Mediator Dei*), è direttamente la morte sacrificale ad essere significata e, *per essa*, è significato il sacrificio nella sua globalità. Il sacrificio nella sua globalità comporta l'accettazione da parte di Dio. Questa accettazione è implicata nella Risurrezione, che si inserisce così in pieno nella dinamica del sacrificio. È dunque vero che la Messa è «memoriale mortis et resurrectionis», anche se, nella misura in cui i due aspetti sono messi sullo stesso piano, non si rende con precisione il fatto che essa è «direttamente» memoriale della morte e solo «per concomitanza» della Risurrezione. È un limite della terminologia dell'IGMR e anche del rito. Il Canone Romano dice, con molta finezza (nell'originale latino però ...): «unde et memores (...) tam beatae passionis, nec non et ab inferis resurrectionis».

Il pane e il vino, mentre hanno un indubbio significato sacrificale, non cessano di essere alimenti. Segno che sono stati prescelti perché la partecipazione al sacrificio possa perfezionarsi mediante la manducazione («prendete e mangiate...»). Il sacrificio è «sacrificio conviviale»¹.

Abbiamo detto che il gesto di Cristo è un «gesto profetico» che, nel ricordare le antiche profezie e fatti profetici, le compie, indicando ed attuando l'intervento divino che è la realtà prefigurata. È dunque un segno che attua ciò che significa. In altri termini, un «sacramento».

San Tommaso e, sulla sua scia, il Concilio di Trento, distinguono nell'eucaristia *sacrificio* e *sacramento*. Si tratta di una distinzione importante: negarla, o anche minimizzarla, è un errore pericoloso². Tuttavia questa *distinzione* deve guardarsi bene dal diventare *separazione*, dimenticando che si tratta di aspetti intimamente congiunti in una stessa realtà. Essi si richiamano a vicenda e non è possibile comprendere adeguatamente l'uno senza aver presente anche l'altro. Questa verità ha subito un certo oscuramento nel periodo post-tridentino, in cui la distinzione si è accentuata in modo un po' unilaterale, mentre è evidente in san Tommaso: per lui l'eucarestia è *insieme* sacrificio e sacramento «quod quidem et offertur ut sacrificium, et consecratur ut sacramentum» (III q. 83, a. 4 c). Sono due formalità di una stessa concreta realtà, due formalità che ne designano l'aspetto *anabatico* (ascendente) di sacrificio offerto dall'uomo a Dio, e l'aspetto *catabatico* (discendente) di strumento mediante il quale Dio opera la santificazione dell'uomo. È il sacramento stesso, preso nella sua totalità, che è sacrificio. Il che implica, reciprocamente, che il sacrificio è tutto intero nel sacramento³.

È merito del card. Billot l'aver riportato, in linea col rinnovamento tomistico, la *ratio sacrificii* nell'ambito della sacra-mentalità⁴. Se l'eucaristia è un sacramento, la sua natura sacrificale deve essere, alla radice, sacramentale. Il rito eucaristico è *rappresentativo* del Sacrificio del Calvario. Lo rappresenta e lo ri-presenta. È segno efficace della Passione di Cristo⁵.

Per comprendere come la natura sacrificale della eucaristia si inscrive nella sacramentalità è opportuno ricostruire a grandi linee la struttura del sacramento, seguendo sempre le orme del Dottore comune.

Nella teologia tomistica sono fondamentali due nozioni per comprendere il sacramento. Quella di segno e quella di strumento. Il sacramento è innanzitutto segno e poi strumento. È infatti strumento nelle mani di Dio per causare la grazia in quanto innanzitutto significa, rappresenta, questo intervento di Dio che salva. L'intervento

fondamentale è l'Incarnazione (con tutta l'opera della Redenzione che ne segue), per cui i sacramenti possono essere detti «*reliquiae incarnationis*». La causalità del sacramento si trova così, in qualche modo, in dipendenza dal suo significato: produce quello che significa, significandolo (*significando causat, causando significat*).

Il sacramento però è un segno *molteplice*. Rimanda *direttamente* al gesto del Verbo Incarnato, che rende presente significandolo. In questo modo rende possibile che questo gesto, evocato e ri-presentato, produca il suo effetto. Quindi non rimanda a questo effetto (grazia) che in quanto significa e rappresenta la causa che lo produce, dunque *indirettamente*. È quanto insegna san Tommaso quando definisce il sacramento «segno di una realtà che santifica l'uomo» (III q. 60, a. 2 c; a. 3, ob. 2 e ad 2).

Questo doppio significato fondamentale del sacramento (1. Gesto di Cristo reso presente significandolo, 2. Produzione dell'effetto significato nella significazione rappresentativa della causa) si esprime in una classica tripartizione. Essa affonda le sue radici nella speculazione medioevale, gioca un ruolo fondamentale nella teologia tomistica ed è ancora merito del Cardinal Billot l'averla riportata in auge a dar nuova prova della sua fecondità. È la tripartizione in *sacramentum tantum, res et sacramentum, res tantum*.

Il *sacramentum tantum* è il segno sacramentale nella sua realtà sensibile e percepibile in quanto segno. Materia, gesto parole. «Materia e forma» secondo un'applicazione analogica del binomio ileomorfo mutuato dalla cosmologia.

La *res et sacramentum* è la realtà direttamente significata. Realtà che opera la santificazione dell'uomo e la gloria di Dio. Se a fondamento vi è l'Incarnazione con tutta l'opera della Redenzione, la realtà direttamente significata è sempre la Passione, in quanto la sola formalmente meritoria.

La *res tantum* è la realtà significata nella precedente, in quanto da essa procede. È la grazia che santifica l'uomo e costruisce la Chiesa.

Quando si dice che il segno rende presente l'evento salvifico, bisogna intendere questo non nella sua fattualità storica, e è irripetibile, ma nella realtà soprastorica ormai raggiunta in Cristo, Verbo di Dio incarnato, morto e risorto. L'oblazione di Cristo è ormai inscindibilmente legata alla sua persona. Il Risorto, che siede alla destra del Padre, continua ad offrire il suo sacrificio. Il sacramento lo rende presente, cioè Cristo lo offre di nuovo al Padre attraverso la persona del ministro e il segno sacramentale.

Il merito di aver recentemente esplicitato questo aspetto è del p. Garrigou-Lagrange⁶. Ripresentando il sacrificio di Cristo, il rito consacratario rende a Dio un culto perfetto. Lo stesso identico a Lui reso sul Calvario. Nello stesso tempo l'evento ri-presentato è causa di salvezza per chi vi partecipa con le dovute disposizioni. Sia offrendo con e per mezzo del sacerdote. Sia, soprattutto, partecipando al banchetto sacro che è la logica conseguenza del sacrificio. Non solo: essendo applicazione del sacrificio del Calvario, il sacrificio della Messa può essere offerto anche per i vivi non presenti e per i defunti e – in quanto offerto sempre a nome della Chiesa – giova di fatto sempre a tutta la Chiesa.

Questo aspetto di culto a Dio è presente in ogni sacramento. Come in ogni sacramento è presente il riferimento al sacrificio di Cristo. Solo questo però è il «sacramentum perfectum passionis» (III q. 73, a. 5 ad 2), perché contiene il protagonista stesso dell'evento salvifico commemorato: Cristo in corpo, sangue, anima e divinità (*sacramentum perfectum Dominicae passionis tanquam continens ipsum Christum passum*).

Questo «sacramento della Croce» non è dunque una nuda commemorazione per due motivi:

- a. Uno comune a tutti i sacramenti: perché contiene la *virtus* salvifica che profuisce dall'evento riattualizzato.
- b. L'altro suo specifico: perché «continet ipsum Christum passum». Da intendersi non di un Cristo attualmente sofferente, ma di un Cristo che, in virtù della sua passione, continua a meritare davanti al Padre. Il Cristo presente nell'eucaristia è il Cristo glorioso. Tuttavia sempre offerente al Padre il suo sacrificio. L'evento è ripresentabile in quanto «eternizzato» nella persona del suo protagonista.

Alla luce di quanto abbiamo detto si comprende facilmente come il sacrificio della Messa sia, in se stesso, immolazione. Abbia cioè un valore assoluto di sacrificio senza essere «un altro» sacrificio rispetto a quello del Calvario. È sacrificio in quanto il segno sacramentale realizza nel modo suo proprio l'atto compiuto allora da Cristo sul Calvario, ripetendo il «gesto profetico» dell'Ultima Cena. È proprio del sacramento realizzare *rappresentando*: «imago quaedam est repraesentativa passionis Christi, quae est vera eius immolatio» e *producendo*: «per hoc sacramentum particeps efficimur fructus Dominicae passionis» (III q. 83, a. 1 c). È dunque nell'ordine del *segno* che la Messa è immolazione. Appunto: immolazione sacramentale (o «mistica»). Non nell'ordine reale, altrimenti ci troveremmo di fronte fatalmente ad «un altro» sacrificio. Il sacrificio sacramentale non contraddice all'unicità del Sacrificio di Cristo per la semplice ragione che, non essendo dello stesso ordine, non

si può «sommare» con lui. Due realtà di ordine diverso non possono entrare in concorrenza. E questo vale anche per il gesto dell'Ultima Cena, che non costituisce, sacramentalmente, un'altra cosa rispetto al Sacrificio del Calvario, anche se la sua collocazione temporale (prima del Calvario) lo connota diversamente rispetto alle Sante Messe celebrate in seguito. È *anticipazione* e non ancora *memoria*. Rispetto all'Ultima Cena la Messa «ripete», mentre rispetto al Calvario «ripresenta».

Il sacrificio è lo stesso («unum et idem» dice il Catechismo tridentino) ma compiuto in due modi differenti: nell'Ultima Cena e nella Messa nel modo del segno e del rito sacramentale (modo «incruento»); sulla Croce nella realtà della vita e della storia (modo «cruento»).

«Il primo di questi due modi è ordinato al secondo nel quale si compie, trovandovi il suo significato e la sua piena realizzazione. E il secondo, quello del sacrificio di Cristo in Croce, è destinato ad estendersi a tutti gli uomini. Ora, è proprio il gesto sacramentale della Cena rinnovato alla Messa, in tutte le Messe, come era stato prefigurato dai sacrifici rituali dell'Antica Alleanza e della legge di natura, che permette a Cristo di estendere il sacrificio della sua vita a tutti i membri del suo Corpo Mistico e, con ciò, di prendere e di ricapitolare tutti i loro sacrifici per offrirli al Padre nel suo»⁷

Abbiamo detto che il sacramento è un segno molteplice. Questa caratteristica si manifesta anche nel suo snodarsi lungo un'altra linea: quella che potremmo chiamare delle tappe della salvezza. L'evento *passato* agisce nel *presente* per compiersi definitivamente nel *futuro*. «Unde sacramentum est et signum rememorativum eius quod praecessit, scilicet passionis Christi; et demonstrativum eius quod in nobis efficitur per Christi Passionem, scilicet gratiae; et prognosticum, idest praenuntiativum, futurae gloriae» (III q. 60, a. 3 c).

L'aspetto prognostico è stato particolarmente sottolineato dal NOM rispetto al *vetus ordo*. Lo constatiamo, per esempio in tre punti:

1. In due delle acclamazioni previste dopo la consacrazione (la prima, che è la più frequentemente usata, dice: «Annunziamo la tua morte, Signore, proclamiamo la tua risurrezione, nell'attesa della tua venuta»);
2. Nelle parole che precedono la comunione: «Ecce Agnus Dei, ecce qui tollit peccata mundi. Beati qui ad cenam Agni vocati sunt», dove il riferimento a Apoc 19, 9 è evidentissimo: il banchetto eucaristico è anticipazione del «banchetto delle nozze dell'Agnello» escatologico;

3. Nell'aggiunta apportata alla preghiera dopo il Pater: «Liberaci, o Signore, da tutti i mali, concedi benigno la pace ai nostri giorni: perché con il soccorso della tua misericordia, sempre liberi dal peccato e sicuri da ogni turbamento, *viviamo nella attesa che si compia la beata speranza e venga il nostro Salvatore Gesù Cristo*».

La nozione di sacramento si trova in strettissima relazione (e dipendenza) con la nozione di «memoriale». È questo un concetto molto importante in se stesso e in relazione al nostro tema specifico. Sarebbe troppo lungo seguirne le vicende nella Scrittura e nella Tradizione: ci limitiamo qui a fornire delle conclusioni⁸.

Il concetto di memoriale biblico implica:

- a. Un aspetto «reale»: di cosa, gesto, rito che opera il ricordo.
- b. Un aspetto di efficacia oggettiva: non soltanto in virtù della considerazione del soggetto.

Dunque il «memoriale» non deve essere confuso con un semplice ricordo soggettivo, psicologico. È una oggettiva rappresentazione. Il termine ha declinato in senso soggettivo-psicologico per influsso della deviazione nominalistico-concettualistica del pensiero occidentale (le essenze universali si risolvono nelle idee della mente).

Nel memoriale biblico troviamo tutte le caratteristiche del sacramento, per cui i termini diventano pressoché sinonimi. Il memoriale, come il sacramento, è innanzitutto una realtà oggettiva (gesto, parole, cose); una realtà oggettiva che si ricollega ad un evento passato per renderlo in qualche modo presente con una sua efficacia indipendente dalla considerazione del soggetto. È un rito che perpetua l'avvenimento salvifico passato, costituendone quindi un «ricordo» oggettivo (aspetto anamnastico), che è strumento del suo influsso sul presente (aspetto dimostrativo) nella prospettiva del suo definitivo compimento futuro (aspetto prognostico).

Naturalmente c'è il problema che il termine «memoriale» non ha più oggi lo stesso valore semantico. Ed ha cominciato a non averlo ben presto, se è vero – come pensa p. Bouyer – che l'inserimento di termini esplicitamente sacrificali nella preghiera eucaristica fu come una traduzione per gli ambienti ellenistici della nozione biblica di «memoriale»⁹. Esso richiede dunque una catechesi attenta e insistente per evitare di essere inteso come semplice ricordo soggettivo.

Rimane la sua utilità ecumenica (oltre che l'indubbia profondità teologica che racchiude). Ma anche questa non è priva di ambiguità: se da una parte certi teologi protestanti hanno riscoperto tramite il

«memoriale» biblico il valore sacrificale della Messa, continua però il rifiuto della sua efficacia propiziatoria e quindi del suo valore propriamente «sacramentale»¹⁰.

A noi però interessa soprattutto constatare come l'uso del termine non comporta affatto la negazione del carattere sacrificale dell'eucaristia¹¹.

¹ Cristo, dicendo «fate questo», non si riferisce al contesto del banchetto – che era la parte caduca, legata al rito ebraico, di quanto stava facendo – ma al «gesto simbolico» appena compiuto. Il gesto, che si riferiva al Calvario, dava un significato nuovo (quello *vero* rispetto alla «figura» costituita dal rito ebraico) alla Pasqua e costituiva l'elemento fondamentale e da ripetersi come «memoriale». Questa osservazione ha una notevole importanza per i suoi risvolti rituali. Il «segno fondamentale» del sacrificio eucaristico non è il *banchetto* – che sarebbe segno del sacrificio solo in virtù della relazione essenziale fra Cena e Calvario – ma la preghiera eucaristica, che, nella sua essenza, si risolve nella consacrazione. La consacrazione è essa stessa un sacrificio (anche se sacramentale) e, in quanto sacrificio, memoriale-rinnovamento del Sacrificio del Calvario. Il segno, per essere segno di un sacrificio, deve essere esso stesso sacrificale. Ciò che fa della Messa un sacrificio non è il solo fatto che essa «fa riferimento» all'oblazione del Calvario. Anche l'affermazione che la Messa è un «sacrificio relativo» può essere ambigua. La Messa infatti è un sacrificio in quanto è rappresentativa del Calvario. Ora, la rappresentatività è una relazione «secundum dici», cioè tale da comportare in se stessa l'ordine alla realtà rappresentata. La Messa è costituita dunque «in esse sacrificii» da ciò che fonda la sua relazione all'immolazione della Croce come alla realtà rappresentata: cioè dal segno sacramentale. Il puro e semplice fatto di essere ripetizione dell'Ultima Cena che si trova nel contesto del Sacrificio del Calvario non è sufficiente per fare della Messa in se stessa (anche se sacramentalmente) un sacrificio. Un banchetto non è, di per sé rappresentativo di un sacrificio (cfr. L. BILLOT, *De Ecclesiae sacramentis*, t. I [Roma 1924⁶] p. 624, n. 1). Evidentemente il fatto che la «materia» sia costituita da alimenti implica una fondamentale relazione con un banchetto, che però, nella struttura del segno, è l'elemento secondario, derivato, non quello principale. Il non aver tenuto conto di questo ha condotto a una incomprensione per certi aspetti rituali tradizionali e ad un accentuarsi squilibrante degli aspetti conviviali nella celebrazione eucaristica. Cfr. J. RATZINGER, *Das Fest des Glaubens* (Einsiedeln 1981) pp. 31-54.

² «Il Concilio di Trento restando legato a questa distinzione di origine teologica e non basata in alcun modo sulla fede nell'eucaristia, quale si poteva dedurre dalla Scrittura e dalla Tradizione della Chiesa, ha fatto il gioco dei protestanti» (S. MARSILI, *Teologia della celebrazione dell'eucaristia*, in *Anamnesis* 3/2 [Casale Monferrato 1983] p. 62). Il rifiuto di questa distinzione conduce, puramente e semplicemente, a obliterare l'aspetto anabatico: il sacrificio si rende di nuovo presente e vi si partecipa nel sacramento, ma non è di nuovo offerto a Dio. In sostanza si ricalcano le orme di Lutero.

³ Cfr. III q. 80, a. 12, ad 3; q. 82, a. 10 c e ad 1. Questo importante punto di dottrina contribuisce a risolvere un dubbio corrente in certi ambienti tradizionalisti. Si ammette generalmente che la Messa celebrata secondo il NOM è valida. Ma ciò non significa ancora – si dice – che sia «buona». Una Messa valida può essere cattiva e

costituire una «offesa per Dio» anziché l'atto di adorazione per eccellenza quando è celebrata illegittimamente o con intento blasfematorio. Sarebbe questo il caso della «Messa nera». Anche il NOM rientrerebbe in questa categoria di riti validi ma negativi nei loro effetti. Di qui il rifiuto assoluto. Ora, abbiamo visto che l'Eucaristia si realizza *tutta* nella consacrazione. L'Eucaristia come sacramento (presenza di Cristo che si dà in cibo per i fedeli e si offre alla loro adorazione), l'Eucaristia come sacrificio (presenza di Cristo che si offre al Padre per la salvezza degli uomini). Se il gesto consacratorio è valido, esso realizza il sacramento e il sacrificio con tutto il suo infinito valore latreutico e propiziatorio, di gloria resa a Dio e di salvezza per l'uomo. Mi pare contraddittorio perciò ipotizzare una Messa valida ma offensiva nei confronti di Dio. Non vale invocare contro questa osservazione, che sorge sempre spontaneamente nella reazione di puro buon senso della gente semplice (se è valida allora è buona!), che si dà anche la Messa valida ma illegittima. La Messa .illegittima è una Messa celebrata o da una persona non autorizzata (per esempio un sacerdote sospeso *a divinis* o scismatico) o mediante un rito non autorizzato. Concerne elementi esterni al rito o comunque attinenti al modo, non alla sostanza. La Messa, se c'è, è, in se stessa, santa. Né vale invocare il caso della Messa nera, cioè di una messa la cui intrinseca finalità è di rendere culto al Demonio offendendo Dio. Prima di tutto perché non è *ad rem*, poi – mi pare – per una ragione teologica di fondo: una consacrazione attuata con l'intenzione di offendere Dio *non può essere* una consacrazione, perché l'intenzione – intendo l'intenzione che si manifesta nel contesto prossimo del rito – contraddice il significato oggettivo del gesto, vanificandolo nella sua essenza di segno. Sarebbe un *altro* segno e, quindi, privo del contenuto sacro che gli compete in quanto è *quel* segno. La Messa nera – a mio sommesso avviso – non può essere che una parodia blasfema, oppure la profanazione di ostie precedentemente consacrate nel contesto di un rito veramente sacro. Sul problema della Messa nera cfr. EGON VON PETERSDORFF, *Dämonologie*, vol. II (Christiana-Verlag, Stein am Rhein 1982²) pp. 91-92.

⁴ «... oblationis essentiam in eo reperiri, unde habet Eucharistiae celebratio ut sit passionis Christi memoriale et imago. Hoc accipimus ex doctrina Patrum asserentium, incruentum sacrificium esse antitypum passionis, et repraesentationem mortis Unigeniti per mysterium». «... Missam inde habere quod sit verum et proprium sacrificium de praesenti, unde habet esse vivan imaginem unici illius sacrificii cuius memoria erat conservanda in populo redempto» (*De Ecclesiae sacramentis* I, cit., pp. 623-624).

⁵ Ecco qualche riferimento tomistico: «Sacrificium autem quod quotidie in Ecclesia offertur, non est aliud a sacrificio quod ipse Christus obtulit, sed eius *commemoratio*. Unde Augustinus dicit, in X de Civ. Dei: Sacerdos ipse Christus offerens, ipse et oblatio: cuius rei *sacramentum* quotidianum esse voluit Ecclesiae sacrificium». (III q. 22, a. 3, ad 2); «Eucharistia est *sacramentum perfectum* Dominicae passionis, tanquam continens ipsum Christum passum» (III q. 73, a. 5 ad 2); «Sacramentum illud fuit institutum in Cena ut in futurum esset *memoriale* Dominicae passionis, ea perfecta» (*Ibid.*, ad 3); III q. 75, a. 1 c *primo*; «Hoc sacramentum non solum est sacramentum, sed etiam est sacrificium. Inquantum enim in hoc sacramento repraesentatur passio Christi... habit rationem sacrificii; inquantum vero in hoc sacramento traditur invisibilis gratia sub visibili specie, habet rationem sacramenti. Sic ergo *hoc sacramentum* sumentibus quidem prodest et *per modum sacramenti* et *per modum sacrificii*, quia pro omnibus sumentibus offertur ... Sed alii, qui non sumunt, prodest per modum sacrificii, inquantum pro salute eorum offertur...» (III q. 79, a. 7 c); III q. 79, a. 2 c, ad 1 e ad 2; «Hoc sacrificium, quod est

memoriale Dominicae passionis...»(III q. 79, a. 7, ad 2); *Ibid.* ad 1 e ad 3; q. 83, a. 1 c. Su questo aspetto della dottrina di san Tommaso si veda: J.P. NAU, *Le mystère du Corps et du Sang du Seigneur* (Solesmes 1976).

⁶ Cfr. *De Eucharistia* (Torino 1943) pp. 290-300.

⁷ J. DE SAINTE-MARIE, *L'Eucharistie salut du monde* (Parigi 1982) pp. 292-293. Per tutta questa esposizione siamo ampiamente debitori a questo libro.

⁸ Verificabili per esempio in: E. GALBIATI, *L'Eucaristia nella Bibbia* (Milano 1982) pp. 27-35,180-187; A. PIOLANTI, *Il mistero eucaristico* (Vaticano 1983³) pp. 56-61,74-78; B. GHERARDINI, *Eucaristia ed ecumenismo*, in: *Il mistero eucaristico*, cit., pp. 643-649. Chi desidera una documentazione più abbondante vedrà: M. THURIAN, *L'Eucaristia memoriale del Signore*, cit. e O. CASEL, *Das Mysteriengedächtnis des Messliturgie im Lichte der Tradition*, in: *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft* 6 (1926) pp. 113-204.

⁹ «Bisognerà dunque aspettarsi di veder sorgere nell'anamnesi (...) le prime formule esplicitamente sacrificali dell'eucaristia. Esse non saranno altro che la traduzione, in un linguaggio più immediatamente accessibile per i non-ebrei, di tutto ciò che il memoriale giudaico implicava» (*Eucaristia. Teologia e spiritualità della preghiera eucaristica* [Torino - Leumann 1969] p. 165).

¹⁰ Cfr. l'attenta analisi a cui B. GHERARDINI sottopone il documento di Lima del 1982, espressione di convergenza ecumenica fra le maggiori confessioni cristiane su Battesimo, Eucaristia e ministero: *Eucaristia ed ecumenismo*, cit., pp. 637-649. Nel documento la nozione di memoriale svolge un ruolo importantissimo, per cui vi si afferma che: «L'Eucaristia è il sacramento del sacrificio unico di Cristo». Viene però subito precisato che «quello che Dio ha voluto compiere nell'incarnazione, nella vita morte risurrezione ascensione di Cristo, egli non lo ripete. Questi avvenimenti sono unici e non possono essere né ripetuti né prolungati». Sacramento allora non è più qualcosa che «manifesta e compie», come il concetto di memoriale perentoriamente suggerisce. L'evento rimane chiuso in se stesso e il memoriale torna fatalmente ad essere un ricordo privo di verità. Così M. THURIAN, mentre sottolinea il valore sacramentale dell'Eucaristia-memoriale, non può trattenersi dall'affermare che «non è un sacrificio espiatorio» (*L'Eucaristia ...*, cit., p. 245). Cfr. anche L. MEROZ, Recensione a F.-J. Leenhardt, *Ceci est mon corps*, Neuchâtel 1955, in: *Nova et Vetera* 1 (1956) pp. 76-80.

¹¹ È anche l'opinione di GHERARDINI: «A proposito della discussione sul sacrificio, e intendo sul sacrificio eucaristico, mi dissocio nettamente da quei cattolici che gridano allo scandalo soltanto perché la riforma liturgica parla di "memoriale", e le rimproverano perciò d'aver ridotto la messa a pura commemorazione dell'ultima Cena e, in essa, del sacrificio della Croce. La ragione del mio dissociarmi insorge dall'idea biblica di memoriale...» (op. cit., p. 643).

NOVUS ORDO MISSAE
E SACRIFICIO

Punto critico (cioè di distinzione) fra dottrina cattolica e pensiero protestantico è il carattere propriamente sacrificale del rito eucaristico. Come abbiamo visto (capp. I e III) il problema non consiste tanto in una pura e semplice contrapposizione fra commemorazione e sacrificio. Né i cattolici rifiutano assolutamente la nozione di commemorazione, né i protestanti quella di sacrificio. La questione verte piuttosto sul contenuto preciso di queste nozioni. Per il cattolico la Messa non è un puro ricordo psicologico-soggettivo, ma è piuttosto un ricordo oggettivo che rende presente ciò che è ricordato. Per il protestante si può parlare di sacrificio solo in un senso lato: sacrificio-preghiera. Quindi, in questo senso, sacrificio di lode, sacrificio di ringraziamento. Mai sacrificio propiziatorio o espiatorio.

Di qui l'importanza di due concetti: quello di «memoriale» e quello di «sacrificio propiziatorio o espiatorio».

Sul problema dell'Eucarestia-sacrificio, Xavier da Silveira avanza fondamentali riserve nei confronti del NOM.

Esse possono ridursi a tre:

1. L'art. 7 dell'IGMR, che si presenta con tutte le apparenze di una definizione, non fa parola del sacrificio. «Per una definizione della messa, anche soltanto descrittiva, è impossibile, in qualsiasi contesto, che sia assente il suo elemento principale, che è la nozione di sacrificio»¹. Dunque, «se l'articolo in questione pretende di presentare una *definizione* della messa, si tratta di una definizione falsa, contraria al concilio di Trento»². La versione del '70 introduce sì il termine «sacrificio eucaristico», ma tace sulla sua finalità propiziatoria.
2. È vero che l'IGMR, altrove, parla di sacrificio. Però «le allusioni alla nozione di sacrificio fatte dall'"Institutio" sono tutte insufficienti per

distinguere la concezione cattolica dalle nozioni protestantiche della cena del Signore»³, perché «il carattere propiziatorio della messa non è affermato da nessuno di essi»⁴. Le modifiche del '70 non cambiano sostanzialmente questo stato di cose⁵.

3. L'offertorio, nella Messa tradizionale, svolgeva un ruolo importantissimo in ordine all'evidenziazione del carattere sacrificale-propiziatorio della Messa. Ora, nelle nuove preghiere offertoriali «non c'è alcun riferimento alla vera vittima, che è Gesù Cristo; all'offerta dei doni per noi e per i nostri peccati; al carattere propiziatorio dell'oblazione; al sacerdozio gerarchico del celebrante; al principio che il sacrificio deve essere accettato da Dio perché sia gradito»⁶.

Vediamo come le difficoltà si riconducono al significato da dare all'espressione «ad memoriale Domini celebrandum» dell'art. 7 ed al fine propiziatorio del sacrificio eucaristico.

Per valutare queste critiche non ci si può soffermare soltanto sui singoli passi, ma occorre innanzitutto tracciare – se pure a grandi linee – la concezione di fondo dell'IGMR e delle nuove preghiere eucaristiche, alla luce di tutto il contesto prossimo (note e passi paralleli) e remoto (documenti conciliari e susseguenti).

Al centro sta certamente il concetto di *memoriale*.

Anche ad una scorsa superficiale, balza agli occhi come il termine ricorra insistentemente nel testo e in tutta la sua area ermeneutica. Gli anni che hanno preceduto il Concilio Vaticano II e la riforma liturgica, hanno visto il sorgere di uno straordinario interesse per questa nozione, del tutto tradizionale, anche se un po' dimenticata. I fattori che hanno portato a questa «riscoperta» sono di vario genere. Innanzitutto abbiamo lo sviluppo della teologia cattolica, che si orienta in questa direzione sotto la spinta del rinnovamento tomistico. Dopo il Concilio di Trento i teologi si impegnarono a giustificare – contro le negazioni dei protestanti – il carattere di sacrificio attuale della Messa. Si trattava di un aspetto del dogma eucaristico che era sempre stato presente nella fede della Chiesa, ma – nel tranquillo possesso di questa verità – la teologia non vi aveva ancora riflettuto in modo specifico e tematico. In san Tommaso troviamo tutti gli elementi per un approfondimento, ma non troviamo una riflessione approfondita già fatta. Tutta la sua attenzione è concentrata sulla «presenza reale», che è la dottrina in questione al suo tempo. Purtroppo il «quadro filosofico» dei teologi post-tridentini non è più quello medioevale, ma è quello ereditato dalla scolastica decadente (la stessa che ha influenzato Lutero). Determinanti sono l'influsso nominalistico e lo scadimento metafisico. La riflessione sull'«essenza del sacrificio» della Messa si frantuma così in un gran numero di teorie⁷ che vogliono trovare nella Messa la distruzione reale della vittima o, per lo

meno, la sua diminuzione reale. Se la Messa è un sacrificio, deve realizzare le condizioni di ogni sacrificio: la distruzione della vittima. In queste teorie vi è qualcosa di insoddisfacente (il loro moltiplicarsi e la loro breve durata lo testimoniano), anche se hanno l'inestimabile merito di aver tenuto viva l'idea dell'immolazione nella S. Messa. Soprattutto insoddisfacente è il come danno ragione della essenziale relazione della S. Messa col Calvario. Messa e Calvario non sono due sacrifici, ma lo stesso sacrificio. Questa insoddisfazione, sotto la spinta del generale ritorno a san Tommaso, porta a cercare la soluzione nell'insegnamento del Dottor Comune. San Tommaso non affronta ovviamente la questione nella stessa ottica – non conosce il protestantesimo! – ma fornisce elementi importantissimi e fecondissimi per una soluzione. La Messa è sacrificio in quanto *figura* della Passione. Figura però che *contiene* l'evento col suo protagonista e ne applica la *virtus*. È il *sacramentum perfectum Passionis*. In san Tommaso troviamo ancora il termine «memoriale» nel suo tradizionale senso forte.

Altro fattore che porta a riscoprire la nozione di memoriale sono le ricerche storico-liturgiche di Odo Casel⁸. Lo studio del culto misterico pagano e dei Padri lo porta ad elaborare la teoria della *Mysteriengegenwart* (presenza misterica). Se vi è tanto di discutibile in Casel, incontestabile però è il rilievo che la Tradizione conosce una nozione di memoria e rappresentazione (ri-presentazione) che è sensibilmente diversa da quella psicologico-soggettiva moderna.

Non ultimo per importanza è il fattore ecumenico. Anche da parte protestantica un rinnovato interesse per la liturgia e i Padri, nonché l'approfondimento di alcuni concetti biblici, porta degli studiosi a riscoprire il significato «pieno» del termine «memoriale». Di fronte a questo stato di cose, in vista di un'intesa ecumenica, da parte cattolica si è sottolineato con forza il carattere di memoriale della Messa. L'IGMR non è altro che un tentativo (assai spinto) in questa direzione.

Quello che a noi interessa è che i termini «memoriale» e «ri-presentazione» vi devono essere letti tenendo conto di questa ambientazione storica. L'influsso caseliano in particolare è nettissimo.

«Memoriale» deve essere inteso, dunque, come ricordo oggettivo che rende presente ciò che è ricordato, e «ri-presentare» come rendere-di-nuovo-presente.

Il legame con questo indirizzo della teologia è forse ancora più marcato nelle nuove preghiere ambrosiane. Venute dopo la introduzione del NOM, dopo la sua sperimentazione, dopo le critiche che ha sollevato e l'evoluzione liturgica che ha determinato, possono essere anche viste come un tentativo di precisare quei concetti che, nelle nuove preghiere

eucaristiche del rito romano (che l'ambrosiano fa pure proprie), sono troppo vaghi.

Questa nozione di memoriale si configura nel suo significato proprio – che è quello appena descritto – accostando le espressioni equivalenti dell'IGMR:

- art. 2: «sacrificio eucaristico», «memoriale della sua (di Cristo Signore) passione e risurrezione»;
- art. 7: «Cena del Signore», «Messa», «Sacra sinassi riunita per celebrare il memoriale del Signore»;
- art. 48: «memoriale della sua (di Cristo) morte e della sua risurrezione», «sacrificio e banchetto pasquale»;
- art. 54: mediante la preghiera eucaristica tutta l'assemblea dei fedeli si unisce con Cristo nell'offerta del sacrificio;
- art. 55d: «sacramento della sua (di Cristo) Passione e Risurrezione»;
- art. 55f: nel memoriale la Chiesa offre l'ostia immacolata al Padre nello Spirito Santo;
- art. 56h: la Comunione è «partecipazione al sacrificio che si sta attualmente celebrando (*quod actu celebratur*)»;
- art. 62: i fedeli offrono l'ostia immacolata per le mani del sacerdote;
- art. 259: sull'altare «si rende presente mediante i segni sacramentali il sacrificio della croce»;
- art. 335: «La Chiesa offre per i defunti il sacrificio eucaristico, memoriale della Pasqua di Cristo».

Ne emerge che il sacrificio eucaristico è memoriale della Passione e della Risurrezione in quanto ne è il sacramento. Cioè segno che rappresenta e *produce*. Infatti, nella Messa, Cristo offre attualmente il suo sacrificio, al quale i fedeli si associano per mezzo del sacerdote.

Questo memoriale non può esser un ricordo vuoto, perché in esso la Chiesa offre l'ostia immacolata al Padre e, mediante la comunione, si partecipa al sacrificio attualmente celebrato, che non è altro che quello del Calvario reso presente sotto i segni sacramentali...

Si noti come, almeno implicitamente, la finalità propiziatoria è affermata nell'affermare l'identità sacramentale con il Sacrificio del Calvario e l'applicazione del sacrificio eucaristico per i defunti.

Pur desiderandosi una maggiore esplicitazione e chiarezza, riconosciamo i tratti fondamentali e necessari della definizione di Trento.

L'espressione «sacrificio eucaristico», introdotta anche nell'art. 7 dal rimaneggiamento del '70, se da una parte si presta ad essere confusa col semplice «sacrificio di rendimento di grazie» in senso protestantico, può avere il vantaggio di esprimere anche a livello lessicale l'importante compenetrazione fra sacrificio e sacramento nel contesto globale dell'eucaristia.

Se poi passiamo al contesto prossimo, allora incontriamo fin dall'art. 2 (nota 6; ritornerà poi anche all'art. 48, nota 38) l'importante n. 47 della *Sacrosanctum Concilium*, che è la 'definizione più comprensiva che ci dà il Concilio della S. Messa:

«Il nostro Salvatore nell'ultima Cena, la notte in cui fu tradito, istituì il Sacrificio eucaristico del suo Corpo e del suo Sangue, onde perpetuare nei secoli, fino al suo ritorno, il Sacrificio della Croce, e per affidare così alla sua diletta Sposa, la Chiesa, il memoriale della sua Morte e Risurrezione: sacramento di pietà, segno di unità, vincolo di carità, convito pasquale, nel quale si riceve Cristo, l'anima viene ricolmata di grazia e ci è dato il pegno della gloria futura».

In questa definizione dobbiamo cercare il significato genuino dei termini «sacrificio eucaristico» e «memoriale» che ricorrono nella IGMR.

La nota 12 all'art. 7 rimanda a *Presbyterorum Ordinis* 5, in cui si afferma che i presbiteri «offrono sacramentalmente il sacrificio di Cristo». Ecco che il memoriale si riconferma rappresentazione «sacramentale» del sacrificio di Cristo che ripresenta, rinnovandone l'offerta.

La nota 49 all'art. 60 (aggiunta però nel '70) richiama PO 2, in cui è detto che «questo sacrificio di Cristo (...) per mezzo dei presbiteri e in nome di tutta la Chiesa, viene offerto nell'eucaristia in modo incruento e sacramentale». Il termine «incruento» rimanda al Tridentino e non è altro che un modo per designare il carattere sacramentale, di «segno», del sacrificio della Messa.

Lumen Gentium 28, cui si fa cenno nella medesima nota, dice che i presbiteri «nel sacrificio della messa rendono presente e applicano, fino alla venuta del Signore, l'unico sacrificio del Nuovo Testamento, il Sacrificio cioè di Cristo, che una volta per tutte si offre al Padre quale vittima immacolata». Anche questa espressione: «rendono presente (o "rappresentano") e applicano» è del Tridentino.

Le aggiunte del '70 interessano soprattutto l'articolo 7 e l'art. 55 nel corpo della IGMR. Inoltre offrono una importante precisazione nel Proemio.

Art. 7 ('69): «La Cena del Signore, ossia la Messa, è la sacra assemblea o adunanza del popolo di Dio, che si riunisce insieme, sotto la presidenza del sacerdote, per celebrare il memoriale del Signore...».

Art. 7 ('70): «Nella messa o cena del Signore, il popolo di Dio è chiamato a riunirsi insieme sotto la presidenza del sacerdote, che agisce nella persona di Cristo, per celebrare il memoriale del Signore, cioè il sacrificio eucaristico (...). Infatti nella celebrazione della messa, nella quale si perpetua il sacrificio della croce (...)».

Innanzitutto vediamo che viene soppressa l'ambigua identificazione fra Cena-Messa e assemblea. Questo cambiamento toglie al passo l'andamento di una definizione. Non più «La Cena del Signore (...) è» ma «Nella messa o cena del Signore, il popolo di Dio è chiamato (...)», il che ha più l'aria di una descrizione che di una definizione vera e propria.

Si esplicita poi che «memoriale del Signore» equivale a «sacrificio eucaristico». Questo era già evidente dal contesto (cfr. art. 2, nel corpo e nella nota 6).

Si dice inoltre che nella celebrazione si perpetua il sacrificio della croce. È una ripresa dell'espressione di SC 47, documento già citato nelle note 6 e 38.

L'operazione si rivela dunque come un portare a livello di testo quello che era implicito in nota. Non si tratta cioè tanto di una vera e propria correzione (tranne però l'inizio dell'art. 7...) quanto di una esplicitazione. Esplicitazione tuttavia importante.

La nota 14, aggiunta, rimanda al Concilio di Trento, al fondamentale cap. I della XXII sessione, che contiene l'essenza della dottrina tridentina sulla Messa, e alla Solenne Professione di Fede di Paolo VI. Perché le chiare espressioni tridentine non sono state riportate direttamente nel testo? Perché – in generale – non si è fatto uso della classica espressione «rinnovazione del Sacrificio del Calvario»? Evidentemente la preoccupazione ecumenica ha giocato un ruolo fondamentale.

Veniamo ora all'art. 55d.

Versione '69: «Narrazione dell'istituzione: mediante la quale con le parole e le azioni di Cristo, si ripresenta quell'ultima cena, nella quale lo stesso Cristo Signore istituì il sacramento della sua Passione e

Risurrezione, quando diede agli Apostoli, sotto le specie del pane e del vino, il suo Corpo e il suo Sangue, da mangiare e da bere, e lasciò loro il comando di perpetuare lo stesso mistero».

Versione '70: «Il racconto dell'istituzione e la consacrazione: mediante le parole e i gesti di Cristo si compie il sacrificio che Cristo stesso istituì nell'ultima cena, quando offrì il suo corpo e il suo sangue sotto le specie del pane e del vino, lo diede a mangiare e a bere agli apostoli e lasciò loro il mandato di perpetuare questo mistero».

La correzione è di peso. Non più «ripresentazione dell'ultima cena», espressione certamente non erronea ma neppure teologicamente precisa, ma compimento del sacrificio istituito da Cristo nell'ultima cena. Sacrificio che è consistito nell'offerta del corpo e del sangue (aspetto anabatico) e nel darlo a mangiare ai discepoli (aspetto catabatico). Il sacrificio si compie mediante le parole e i gesti di Gesù ripresi nel «racconto dell'istituzione» e «consacrazione» (prima si parlava solo di «narrazione dell'istituzione»). Il tutto è preciso e inequivocabile.

Il Proemio⁹ vuole agganciare il carattere sacrificale alla nozione di memoriale: ricorda per questo SC 47, l'espressione del *Sacramentarium veronense* presente nel vecchio e nel nuovo Messale: «Ogni volta che celebriamo il memoriale di questo sacrificio si compie l'opera della nostra redenzione», e sottolinea gli aspetti sacrificali delle nuove preghiere eucaristiche. Inoltre è importante l'esplicito riferimento alle finalità del sacrificio: «di lode, di azione di grazie, di propiziazione e di espiazione».

Questo richiamo del Proemio alle preghiere eucaristiche merita di essere verificato.

La prima (Canone romano) – nonostante le modifiche – conserva un tono inequivocabilmente propiziatorio.

La seconda è la più deficitaria (il Proemio infatti non ne fa menzione...).

La terza presenta delle allusioni oggettive: «Guarda con amore e riconosci nell'offerta della tua Chiesa, la vittima immolata per la nostra redenzione; e a noi, che ci nutriamo del corpo e del sangue del tuo Figlio, dona la pienezza dello Spirito Santo perché diventiamo un solo corpo e un solo spirito». Il testo latino è ben più efficace: «Respice, quaesumus, in oblationem Ecclesiae tuae et, agnoscens *Hostiam, cuius voluisti immolatione placari*, concede, ut qui Corpore et Sanguine Filii tui reficimur Spiritu eius Sancto repleti, unum corpus et unus spiritus inveniamur in Christo»¹⁰. Ancora: «Per questo sacrificio di riconciliazione dona, Padre, pace e salvezza al mondo intero».

Nella quarta troviamo queste parole: «In questo memoriale della nostra redenzione celebriamo, Padre, la morte di Cristo, la sua discesa agli inferi, proclamiamo la sua risurrezione e ascensione al cielo, dove siede alla tua destra, e, in attesa della sua venuta nella gloria, ti offriamo il suo corpo e il suo sangue, sacrificio a te gradito, per la salvezza del mondo». «Guarda con amore, o Dio, la vittima che tu stesso hai preparato per la tua Chiesa...».

Anche il dialogo che precede l'Offertorio contiene un'allusione al fine propiziatorio: «Pregate fratelli, perché il mio e il vostro sacrificio sia gradito a Dio Padre Onnipotente. – Il Signore riceva dalle tue mani questo sacrificio per il bene nostro e di tutta la sua Santa Chiesa». Anche qui il testo latino è ben altrimenti incisivo: «ad *utilitatem* quoque nostram».

È certo che confrontando la chiarezza e la frequenza delle espressioni del Canone Romano e di tutto l'insieme del rito tradizionale con queste affermazioni piuttosto timide e allusive si può rimanere insoddisfatti. Soprattutto considerando il contesto dell'umanità di oggi con tutto il bisogno che ha di essere educata al senso del peccato, all'umiltà e al sacrificio. Ma di lì a dire che il testo è eretico o anche direttamente *favens haeresi* c'è un abisso.

Un altro aspetto del problema poi che non deve essere trascurato è questo: tutta la sostanza della dottrina sulla Messa è formalmente oggettivamente contenuta nella parte essenziale costituita dalla consacrazione. I riti accessori non sono – in fondo – che spiegazione, esplicitazione e solennizzazione di questa parte fondamentale. E questo, evidentemente, lo possono fare in modo più o meno soddisfacente e pronunciato. Bisogna anzi riconoscere che l'aggiunta del «quod pro vobis tradetur» (1 Cor 11, 24) alle parole pronunciate sul pane accentua nella nuova formula il significato propiziatorio.

Quando il ministro (che, secondo l'IGMR, «agit in persona Christi»: nn. 7, 10, 60, 48) pronunzia le parole «Questo è il mio corpo offerto in sacrificio per voi» e «Questo è il calice del mio sangue per la nuova ed eterna Alleanza, versato per voi e per tutti in remissione dei peccati» afferma oggettivamente nello stesso tempo la presenza reale e il sacrificio propiziatorio. Il «tradetur» e l'«effundetur» (nel testo greco partecipi presenti con significato di futuro prossimo), con il «pro vobis et pro multis» e il «in remissionem peccatorum», significano chiaramente l'identità sacramentale fra questo gesto e quello dell'Ultima Cena con la sua relazione essenziale con il sacrificio redentore del Calvario. Non vedo che altro significato si potrebbe dare a queste parole alla luce dell'azione «in persona Christi» affermata dall'*Institutio*. Dice giustamente l'abbé de Nantes che i tradizionalisti dovrebbero stare attenti, nel calore della polemica, a non far coro con i protestanti nel

negare un chiaro significato sacrificale a queste espressioni scritturistiche.

Al NOM viene rimproverata anche una «pratica soppressione dell'offertorio». Le attuali preghiere offertoriali infatti testimonierebbero lo scivolamento da una offerta in chiave sacrificale ad una semplice «presentazione di doni». Un ulteriore impoverimento del significato oblato del rito.

C'è molto di vero in questa osservazione. Non bisogna però attribuirle una portata eccessiva.

Innanzitutto le teorie che considerano l'offertorio (come rito) parte essenziale del sacrificio sono decisamente superate e non hanno più nessun serio sostenitore. Storicamente è accertato che le preghiere dell'offertorio si sono introdotte tardivamente nella Messa romana, sovrapponendosi al rito (che prima si compiva silenziosamente o con accompagnamento di canti) per sottolinearne il significato¹¹. Nella sua essenza, poi, l'offertorio è tutto contenuto nella consacrazione¹². L'antico rito di offertorio era anticipazione e evidenziazione dell'offerta tutta contenuta nella consacrazione.

Le nuove preghiere sono certamente teologicamente più povere delle precedenti. In particolare non hanno più, in sé stesse quel ricco significato oblazionistico che avevano prima. Tuttavia, l'IGMR afferma che il rito dell'offertorio «ha il suo valore e il suo significato spirituale» (n. 49). Valore e significato che Giovanni Paolo II interpreta così: «Tutti coloro (...) che partecipano all'Eucaristia, senza sacrificare come lui (il sacerdote), offrono con lui, in virtù del sacerdozio comune, i loro propri *sacrifici spirituali*, rappresentati dal pane e dal vino, sin dal momento della loro presentazione all'altare. (...) Il pane e il vino diventano, in certo senso, simbolo di tutto ciò che l'assemblea eucaristica porta, da sé, in offerta a Dio, e offre in spirito. È importante che questo primo momento della liturgia eucaristica, nel senso stretto, trovi la sua espressione nel comportamento dei partecipanti. A ciò corrisponde la cosiddetta processione con i doni, prevista dalla recente riforma liturgica (...). La consapevolezza dell'atto di presentare le offerte dovrebbe essere mantenuta durante tutta la Messa. Anzi deve essere portata a pienezza al momento della consacrazione e dell'oblazione anamnetica ...» (*Dominicae Cenaë*: EV 7, 191-192). Il rito, pur accompagnato da preghiere decisamente meno espressive, continua dunque a conservare il suo valore oblazionistico e il suo legame profondo con il nucleo centrale del sacrificio della Messa.

Concludendo:

1. La nozione di sacrificio è presente, anche nell'articolo 7, attraverso la nozione di memoriale, il cui valore sacrificale è evidente da tutto il contesto magisteriale, liturgico e teologico.
2. La finalità propiziatoria emerge sempre dal concetto di memoriale, che è ripresentazione del sacrificio propiziatorio di Cristo, e da alcune espressioni delle preghiere eucaristiche.
3. Il rito offertoriale, pur accompagnato da preghiere più povere teologicamente, conserva il suo significato tradizionale. Non esistono elementi oggettivi che debbano far pensare ad un cambiamento di significato¹³.

¹ A. VIDIGAL XAVIER DA SILVEIRA, *Op. cit.*, p. 20.

² *Ibid.*, p. 21.

³ *Ibid.*, p. 24.

⁴ *Ibid.*, p. 25.

⁵ Cfr. *Ibid.*, pp. 100-121 e 335-336.

⁶ *Ibid.*, p. 69.

⁷ Cfr. il classico M. LEPIN, *L'idée du sacrifice de la Messe d'après les Théologiens depuis l'origine jusqu'à nos jours* (Parigi 1926²).

⁸ Cfr. *Das Mysteriengedächtnis des Messliturgie im Lichte der Tradition*, in: *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft* 6 (1926), pp. 113-204; *Mysterien Gegenwart*, *Ibid.* 8 (1928), pp. 145-224; *Neue Zeugnisse für das Kultmysterium*, *Ibid.* 13 (1933-35), pp. 99-171; *Il mistero del culto cristiano* (Borla, Torino 1966). Per una valutazione critica della teoria misterica di Case!, si veda C. VAGAGGINI, *Il senso teologico della liturgia*, (Roma 1965⁴), pp. 115-122.

⁹ «La natura sacrificale della messa, solennemente affermata dal Concilio di Trento, in armonia con tutta la tradizione della chiesa (Trid.: DS 1738-1759), è stata riaffermata dal Concilio Vaticano II, che ha pronunciato, a proposito della messa, queste significative parole: "Il nostro Salvatore nell'ultima cena (...) istituì il sacrificio eucaristico del suo corpo e del suo sangue, al fine di perpetuare nei secoli, fino al suo ritorno, il sacrificio della croce, e affidare così alla sua diletta sposa, la Chiesa, il memoriale della sua morte e risurrezione" (SC 47; cfr. LG 3, 28; PO 2, 4, 5). Questo insegnamento del concilio lo si ritrova costantemente nelle formule della messa. Dice il sacramentario leoniano: "Ogni volta che celebriamo il memoriale di questo sacrificio si compie l'opera della nostra redenzione"; ebbene, la dottrina espressa con precisione in questa frase è sviluppata con chiarezza e con cura nelle preghiere eucaristiche: in queste preghiere, quando il sacerdote fa l'anamnesi, rivolgendosi a Dio in nome di tutto il popolo, gli rende grazie e gli offre il sacrificio vivo e santo, cioè l'oblazione della chiesa e la vittima per la cui immolazione Dio ha voluto essere placato (Pregh. eucar.

III), e prega perché il corpo e il sangue di Cristo siano un sacrificio accetto al Padre per la salvezza del mondo intero (Pregh. eucar. IV). Così, nel nuovo messale, la regola della preghiera della Chiesa corrisponde alla sua costante regola della fede; questa ci dice che, fatta eccezione per il modo di offrire che è differente, vi è piena identità tra il sacrificio della croce e la sua rinnovazione sacramentale nella messa, che Cristo Signore ha istituito nell'ultima cena e ha ordinato agli apostoli di celebrare in memoria di lui; e per conseguenza, la messa è insieme sacrificio di lode, di azione di grazie, di propiziazione e di espiazione» (EV 3, 2018).

¹⁰ Un discorso a parte meriterebbero le traduzioni, che, in generale, snervano ulteriormente il testo latino. Su questo problema si veda: J. RENIÉ, *Missale Romanum et Missel Romain*, (Ed. du Cèdre, Parigi 1975). Le osservazioni di Renié riguardano la traduzione francese, ma si applicano ampiamente anche a quella italiana. Per il card. RATZINGER «è urgente una revisione della traduzione tedesca del Messale di Paolo VI» (*Op. cit.*, p. 47). Xavier da Silveira ha fatto uno studio sulla versione portoghese, non riportato nella traduzione francese del suo libro. Il disagio è avvertito un po' da tutti.

¹¹ Cfr. RIGHETTI, *La Messa* (Milan 1966³) pp. 305-341.

¹² «Consecratione ... sacrificium offertur» (III q. 82, a. 10).

¹³ Ciò non toglie evidentemente l'opportunità che una successiva revisione del messale metta di nuovo in migliore evidenza questo significato oblazionistico. Cfr. l'interessante proposta di dom PAUL TIROT, *Histoire des prières d'offertoire dans la liturgie romaine du II au VII siècle* (suite et fin), in: *Ephemerides liturgicae* 3-4 (1984) pp. 390-391.

NOVUS ORDO MISSAE
E PRESENZA REALE

Come ha affermato recentemente il Papa, il Concilio di Trento ha richiamato e interpretato «con autorità definitiva le parole espresse da Gesù sia nel discorso del Pane di Vita (Gv c. 6) sia nell'ultima Cena»¹.

Il dogma tridentino della presenza reale si articola in tre punti:

- a. La presenza reale del corpo e del sangue di Gesù Cristo sotto le specie del pane e del vino;
- b. L'assenza della sostanza del pane e del vino sotto le specie sacramentali;
- c. La presenza del corpo e del sangue di Cristo e l'assenza del pane e del vino si spiegano con la conversione totale della sostanza del pane e del vino nella sostanza del corpo e del sangue di Gesù.

Il Tridentino afferma che questa «mirabile conversione» è stata rettammente denominata dalla Chiesa «transustanziazione». La definizione porta dunque sul fatto della conversione totale, non sul termine in se stesso. Questo termine però la Chiesa lo considera indispensabile per la preservazione del dogma. Non si può quindi rifiutarlo senza attentare, almeno indirettamente, all'integrità del dogma e all'infalibilità e santità della Chiesa².

Questo terzo punto è sempre stato considerato particolarmente importante. Lo testimonia soprattutto³ l'episodio del Sinodo di Pistoia.

Dal 18 al 28 settembre 1786 il vescovo di Pistoia Scipione Ricci convocò un sinodo diocesano in cui furono emanati decreti di riforma orientati in senso decisamente giansenistico. Nel 1794, il Papa Pio VI intervenne condannando 85 proposizioni estratte da questi decreti. La proposizione 29 riguarda il dogma della presenza reale e *condanna l'omissione del termine «transustanziazione»*. Il sinodo aveva formulato una dottrina eucaristica esatta in ciò che enunciava positivamente.

Anziché però parlare di «conversione» si limitava ad affermare la cessazione del pane e del vino per lasciar posto alla presenza di Cristo.

«La dottrina del Sinodo nella parte in cui intende insegnare la dottrina della fede sul rito della consacrazione, che lascia da parte le questioni scolastiche sul modo per cui Cristo è nell'Eucaristia, da cui il parroco è esortato ad astenersi, e proporre soltanto questi due punti: 1) Cristo dopo la consacrazione è veramente, realmente, sostanzialmente presente sotto le specie; 2) allora cessa ogni sostanza del pane e del vino e rimangono solo le specie, omettendo completamente di far menzione della transustanziazione (cioè della conversione di tutta la sostanza del pane nel corpo, e di tutta la sostanza del vino nel sangue, che il Concilio di Trento aveva definito come articolo di fede e che è contenuta nella solenne professione di fede [dello stesso Concilio]); in quanto, a causa di questa inconsulta e sospetta omissione, non dà conoscenza sia dell'articolo di fede, sia anche del termine consacrato dalla Chiesa per garantirne la professione contro gli eretici, e tende perciò ad indurre alla sua dimenticanza, quasi che si tratti di una questione soltanto scolastica: – pericolosa, manchevole quanto all'esposizione della verità cattolica sul dogma della transustanziazione, favorevole agli eretici» (DS 2629).

La prassi di omettere nella predicazione, quando si spiega la presenza reale, il punto di dottrina riguardante il modo della sua realizzazione, cioè la «conversione totale», nonché l'omissione di quel termine che la Chiesa indica come adatto per designarla è considerata da Pio VI pericolosa per la fede. Al di là del punto specifico, questa prassi continua ad essere stigmatizzata anche oggi dalla Chiesa. L'ecumenismo non deve significare, secondo il pensiero ufficiale della Chiesa espresso nei documenti del Vaticano II, omissione dei punti di dottrina controversi: «Bisogna assolutamente esporre con chiarezza tutta intera la dottrina. Niente è più alieno dall'ecumenismo, quanto quel falso irenismo, dal quale ne viene a soffrire la purezza della dottrina cattolica e ne viene oscurato il suo senso genuino e preciso» (*Unitatis redintegratio*, n. 11: EV 1, 534). L'ecumenismo riguarda piuttosto il «modo» con cui esporre la dottrina: «con più profondità ed esattezza» (*Ibid.*: 535); «con amore della verità, con carità e umiltà» (*Ibid.*: 536), cioè evitando le spigolosità polemiche gratuite e le terminologie che aggravano *inutilmente* le differenze. Si tratterà cioè di aver riguardo alla «gerarchia nelle verità» (*Ibidem*): cioè al fatto che non tutte le verità hanno la stessa importanza⁴. Questo però sempre nell'adesione a tutta la verità e nella professione di tutta intera la verità.

L'«ecumenismo per omissione» non si giustifica (così come non si giustifica una «catechesi per omissione»⁵ (5)...).

Dobbiamo considerare anche il nostro testo (IGMR) come affetto da un tale ecumenismo distorto?

Xavier da Silveira⁶ rivolge ad esso, dallo specifico punto di vista del dogma della presenza reale, tre accuse:

- a. Le espressioni «presenza reale» e «transustanziazione» sono *assenti* nell'edizione del '69.
- b. Il passo di *Mt* 18, 20 «Dove sono due o tre riuniti nel mio nome, io sono in mezzo a loro», che si riferisce senz'altro alla presenza *morale* di Cristo in mezzo ai suoi, nel n. 7 è applicato, senz'altra spiegazione, alla presenza di Cristo nell'eucaristia, che è presenza *sostanziale*.
- c. Il testo parla con insistenza di «presenza» di Cristo oltre a quella eucaristica.

L'accusa più grave è quella del punto «a» che concerne una *grave omissione*. Anticipando le conclusioni, diciamo che la dobbiamo senz'altro rilevare e, in una certa misura, anche deprecare. Nello stesso tempo però, consideriamo anche due cose: 1) L'eventuale errore di omissione è stato corretto nella versione del '70, che è quella definitiva; 2) Entrambe le versioni si muovono in un contesto magisteriale che riafferma vigorosamente la dottrina della «transustanziazione» (la *Mysterium fidei* è dello stesso Paolo VI che ha promulgato l'IGMR). Un esatto parallelo con il caso del sinodo di Pistoia non è dunque fattibile.

Certamente non troviamo nell'IGMR una dottrina organica e completa sul dogma della presenza reale e della transustanziazione. Non soltanto il termine «transustanziazione», nella versione del '69, è assente, ma anche la realtà non vi figura neppure in termini equivalenti.

Vi sono espressioni che la lasciano supporre come: «Nella Preghiera eucaristica si rendono grazie a Dio per tutta l'opera della salvezza, e *le offerte diventano il Corpo e il Sangue di Cristo*. Mediante la frazione di un unico pane si manifesta la unità dei fedeli, e per mezzo della comunione i fedeli *ricevono il Corpo e il Sangue del Signore allo stesso modo col quale gli apostoli li hanno ricevuti dalle mani del medesimo Cristo*» (n. 48).

«All'inizio della liturgia eucaristica si portano all'altare i doni, che *diventeranno il Corpo e il Sangue di Cristo*» (n. 49).

«Epiclesi: per mezzo della quale la Chiesa con particolari invocazioni implora la virtù divina affinché *vengano consacrati i doni offerti dagli uomini, cioè diventino il Corpo e il Sangue di Cristo*, e perché

l'*ostia immacolata* ricevuta in comunione giovi per la salvezza di coloro che vi partecipano» (n. 55).

«I sacri pastori abbiano cura di ricordare nel modo più opportuno ai fedeli che partecipano al rito o che vi assistono, la dottrina cattolica sulla forma della comunione, secondo il Concilio di Trento. E innanzitutto ricordino ai fedeli che la fede cattolica insegna che, *anche sotto una sola specie si riceve Cristo nella sua totalità e nella sua integrità...*» (n. 241).

«Si raccomanda vivamente che il luogo della *conservazione* della santissima Eucaristia sia posto in una cappella idonea per la *preghiera* (la versione del '70 aggiunge: "e l'adorazione") privata dei fedeli» (n. 276).

L'espressione «le offerte diventano il Corpo e il Sangue di Cristo» e similari (48, 49, 55) non sono, come abbiamo visto, sufficienti – di per sé – per distinguere la dottrina cattolica da quella protestantica che vanifica il significato ovvio e pieno delle parole dell'istituzione.

Tuttavia, già nel n. 55 troviamo un'espressione che ha sapore inequivocabilmente cattolico: «l'*ostia immacolata* ricevuta in comunione». Il riferimento sacrificale soprattutto la pone nell'ambito semantico del dogma, ma essa parla anche il linguaggio del realismo eucaristico.

Ciò è ancora più evidente per i nn. 241 e 276. Il n. 241, nel mentre ristabilisce la possibilità della comunione sotto le due specie, richiama la dottrina di Trento sulla totalità della presenza di Cristo anche sotto una sola specie. Come abbiamo già visto, infatti, in forza delle parole sono resi presenti, separatamente, il Corpo e il Sangue. Sono però il Corpo e il Sangue di Gesù come si trova ora: cioè Gesù risorto e vivo. Dunque, per concomitanza naturale, è presente – sotto ogni specie – tutta l'umanità di Gesù e, in virtù dell'unione ipostatica, anche la divinità. Sotto ogni specie è presente Gesù – lo stesso Gesù nato dalla Vergine Maria, che è morto e risorto e ora siede alla destra del Padre – in Corpo, Sangue, Anima e Divinità. Quello che ci interessa è (oltre al richiamo al Tridentino) la terminologia («sotto una sola specie si riceve Cristo») che fa parte dell'ambito semantico del dogma.

Ancora più importante e decisivo è il n. 276. Più importante perché enuncia un atteggiamento *pratico*, in consonanza con le finalità *proprie* dell'IGMR e la natura della liturgia. Decisivo perché esprime una differenza radicale con la prassi protestantica. Vi si parla infatti della conservazione e del culto dell'Eucaristia «post Missam». Questa prassi implica necessariamente la dottrina della presenza permanente, quindi sostanziale, di Cristo nell'Eucaristia. Dottrina che fa corpo con tutto il dogma della presenza reale e anche con la transustanziazione. Prova ne

è che i protestanti più vicini alle posizioni cattoliche, pur disposti a tollerare il termine «transustanziazione», ridotto al rango di espressione di una particolare tradizione teologica, continuano a manifestare fortissime perplessità nei confronti di una presenza eucaristica permanente, che dura fin tanto che durano le specie⁷.

Certo l'assenza del termine «transustanziazione» è difficilmente giustificabile in un documento che non è *soltanto* pratico-liturgico (anche se lo è certamente *principalmente*). Tuttavia si tratta di un peccato di omissione che è stato provvidenzialmente corretto (le critiche non sono state inutili.). Il *Proemio* aggiunto nel '70 dedica un importante passaggio al dogma della presenza reale. Innanzitutto viene evidenziato il legame dell'IGMR con il contesto del Magistero passato e recente: dal Concilio di Trento al Vaticano II, passando attraverso *l'Humani generis* e la *Mysterium fidei*. Quindi, mentre qualifica chiaramente il *modus praesentiae* come «transustanziazione», pone l'indice sugli elementi rituali che enunciano, col linguaggio proprio del gesto, questo dogma⁸.

Altro punto critico è quello costituito dall'articolo 7. La redazione primitiva di questo articolo era certamente – come constateremo anche in seguito – fortemente equivoca: «La Cena del Signore, ossia la Messa, è la sacra assemblea o adunanza del popolo di Dio, che si riunisce insieme, sotto la presidenza del sacerdote, per celebrare il memoriale del Signore. *Pertanto a riguardo dell'adunanza locale della santa Chiesa, vale in modo eminente la promessa di Cristo: "Dove sono due o tre riuniti nel mio nome, là sono io in mezzo a loro" (Mt 18, 20)*». Soprattutto l'inserimento del passo scritturistico di Mt 18, 20 in un contesto in cui ci si aspetterebbe un chiaro riferimento alla presenza sostanziale di Cristo è tale da deviare facilmente l'interpretazione. Il passo infatti si riferisce chiaramente ad una presenza reale di Cristo di natura morale⁹. L'espressione «in modo eminente» è insufficiente per mettere inequivocabilmente sulla strada di una lettura *essenzialmente* differenziata di questa presenza. L'articolo andava certamente corretto.

La correzione riporta il testo nell'alveo della concezione della *Mysterium fidei*, che vede la presenza reale di Cristo che si differenzia in varie modalità, di cui la principale è quella eucaristica perché sostanziale e permanente (vedremo in seguito più dettagliatamente questa importantissima dottrina). La nuova versione infatti interpreta il passo biblico come rivolto alla presenza differenziata di Cristo: «Nella messa o cena del Signore, il popolo di Dio è chiamato a riunirsi insieme sotto la presidenza del sacerdote, che agisce nella persona di Cristo, per celebrare il memoriale del Signore, cioè il sacrificio eucaristico.

Per questa riunione locale della santa chiesa vale perciò in modo eminente la promessa di Cristo: (...). *Infatti nella celebrazione della*

messa, nella quale si perpetua il sacrificio della croce, Cristo è realmente presente nell'assemblea dei fedeli, riunita in suo nome, nella persona del ministro, nella sua parola e in modo sostanziale e permanente sotto le specie eucaristiche». Il riferimento a Mt 18, 20 continua a rimanere accomodatizio e a rendere l'articolo disorganico e impreciso (forse non lo si è eliminato del tutto solo per non dare un riconoscimento troppo aperto alle contestazioni...), tuttavia l'inciso spiega inequivocabilmente in che senso si deve intendere la «presenza eminente» di Cristo nella celebrazione della Messa.

La nota 15 all'art. 7, anch'essa aggiunta nel '70, rimanda a *Sacrosanctum Concilium*, n. 7; *Mysterium fidei*, n. 41 e *Eucharisticum mysterium*, n. 9. Sono i documenti che enunciano la dottrina della presenza differenziata di Cristo, che culmina nella presenza eucaristica, reale non per esclusione ma «per antonomasia».

Giungiamo così al problema costituito dalla particolare insistenza del testo sui modi di presenza altri che la presenza eucaristica. Viene soprattutto sottolineata la presenza di Cristo nella sua parola.

Oltre all'art. 7, già esaminato, in cui si fa cenno alla presenza nell'assemblea, nel ministro e nella parola, abbiamo:

«Nella Messa si imbandisce la mensa tanto della parola di Dio quanto del Corpo di Cristo perché da essa i fedeli vengono istruiti e nutriti» (n. 8).

«Quando si legge la sacra Scrittura nella Chiesa, è Dio stesso che parla al suo popolo e Cristo, presente nella sua parola, annuncia il Vangelo» (n. 9).

«Lo stesso Cristo per mezzo della sua parola è presente in mezzo ai fedeli» (n. 33).

«Alla lettura evangelica si deve attribuire la massima venerazione ... sia da parte del ministro ... sia da parte dei fedeli che per mezzo delle acclamazioni riconoscono e professano essere Cristo presente, che parla loro» (n. 35).

Notiamo innanzitutto che il parallelismo mensa della parola/mensa del Corpo di Cristo ha solide radici nella Tradizione.

Senza citare le fonti patristiche (e scritturistiche!)¹⁰, basti richiamare il più caratteristico degli autori post-tridentini, san Roberto Bellarmino. «Il sacramento dell'altare – dice il santo dottore – che è uno dei principali sussidi dell'anima, è detto *pane* in *Gv* 6, 51-58 e in *1 Cor* 11, 26-28; e la parola di Dio, della cui predicazione pure ci nutriamo, può essere detta anche essa pane, come dice l'Apostolo in *1 Tim* 4, 6:

"nutrito dalle parole della fede"; e *Ebr* 6,5: "e gustarono la buona parola di Dio"¹¹.

La nota 15 al n. 8 (poi diventata 17) rimanda al fondamentale passo conciliare su questa dottrina:

«La Chiesa ha sempre venerato le divine scritture come ha fatto per il corpo stesso del Signore, non mancando mai, soprattutto nella sacra liturgia, di nutrirsi del pane di vita dalla mensa sia della parola di Dio che del corpo di Cristo, e di porgerlo ai fedeli» (*Dei verbum*, n. 21).

Il *come* del testo conciliare non significa *uguale* venerazione. Significa che a Scrittura e a Eucaristia è dovuta *ugualmente* venerazione, però in modo e aspetto diverso, come si arguisce da SC 7, MF 41 e EM 9¹².

Il n. 7 della SC (importante, come vedremo, per la dottrina della presenza «differenziata» di Cristo) è richiamato in nota due volte: nella nota 16 (n. 9) e 30 (n. 33) della versione del '69 e nella nota 15 (n. 7) e 32 (n. 33) della versione del '70.

L'insistenza dunque è soltanto una sottolineatura, nel contesto della dottrina sulla presenza reale «differenziata». Questa dottrina è – come è evidente – di particolare importanza per capire le affermazioni dell'IGMR. Si tratta di una concezione non nuova nella sostanza, anche se nuova nella sua formulazione sistematica. Enunciata innanzitutto nella SC al n. 7 è stata ripresa e spiegata, nel contesto di una profonda e impeccabile esposizione del Mistero Eucaristico, dalla *Mysterium fidei* (*Ibid.*, n. 38), per essere poi riassunta e codificata al fine di informare la prassi liturgica, nell'istruzione *Eucharisticum mysterium* (*Ibid.*, n. 41). L'IGMR non può essere dissociata da questa dottrina e da questi documenti.

Dopo aver affermato che Cristo è presente nella sua Chiesa che prega, che esercita le opere di misericordia, che anela al porto della vita eterna, che predica, che regge e governa il popolo di Dio, che celebra il sacrificio della Messa e amministra i sacramenti – specificando che ciò avviene con modalità diverse e «intensità» diverse – Paolo VI, nella MF, sottolinea che «ben altro è il modo, veramente sublime, con cui Cristo è presente alla sua Chiesa nel sacramento della Eucaristia... Tale presenza si dice *reale* non per esclusione, quasi che le altre non siano reali, ma per antonomasia, perché anche corporale e sostanziale, e in forza di essa Cristo, Uomo-Dio, tutto intero si fa presente».

Certamente questa dottrina (come quella della *hierarchia veritatum* dell'UR) risponde ad una istanza ecumenica. Vi si vede la volontà di «decongestionare» l'arroccamento cattolico post-tridentino sul

bastione della presenza reale eucaristica, che ha portato a lasciare (comprensibilmente) nell'ombra le altre, pur realissime, presenze di Cristo.

Questa volontà ecumenica passa massicciamente (prudentemente?) nella riforma liturgica. Si riflette in particolare nell'IGMR quando si parla di *presenza* senza specificazione, sottolinea con insistenza la presenza nella Parola, lascia alle note il compito di rimandare alla dottrina integrale e tace – nella sua prima versione – il termine imbarazzante *transustanziazione*. Se questa massiccia tensione ecumenica dà la netta impressione di uno squilibrio, tuttavia non esce – essendo soprattutto intervenute importanti correzioni – dal contesto di una strategia che sottolinea ciò che unisce senza rinnegare la dottrina integrale.

¹ GIOVANNI PAOLO II, Alle religiose di Milano e della Lombardia, 20 maggio 1983: *La Traccia* 5 (1983) p. 495.

² «Factum transubstantiationis, scilicet desitio totius substantiae panis et vini et conversio eius in Corpus et Sanguinem Christi, est *de fide divina et catholica definitum*. Vocem ipsam transubstantiationis aptissimam esse ac retinendam, est *doctrinae catholicae*» (J.A. DE ALDAMA, *De sacramento unitatis christianae seu de sanctissima Eucharistia: Sacrae Theologiae Summa*, vol. IV [BAC, Madrid 1962⁴] p. 276).

³ Non è l'unico testo. L'importanza di questo punto di dottrina per l'integrità del dogma della presenza reale, nonché del termine dogmatico atto a preservarlo con sicurezza, sarà nuovamente ribadita dall'*Humani generis* di Pio XII, dalla *Mysterium fidei* di Paolo VI e, recentemente da Giovanni Paolo II. Cfr. GIOVANNI PAOLO II, Omelia del 23 febbraio 1980: *La parola di Giovanni Paolo II* 2-3 (1980) p. 23; IDEM, Omelia a Rio de Janeiro, 1 luglio 1980: *Ibid.* 7 (1980) pp. 31-32; IDEM, Allocuzione ai pellegrinaggi delle diocesi di Milano e Alessandria, 14 novembre 1981: *La Traccia* 10 (1981) p. 680.

⁴ Su questo punto, fondamentale per l'ecumenismo, si veda l'ottima puntualizzazione di CARLOS CARDONA, *La «Jerarquia de las verdades» y el orden de lo real*, in: *Scripta theologica* 4 (1972), pp. 123-144.

⁵ Cfr. Card. JOSEPH RATZINGER, *Trasmissione della fede e fonti della fede*, in: *Cristianità* 96 (1983), pp. 5-11.

⁶ Cfr. *Op. cit.*, pp. 16-20, 38-40, 118-119.

⁷ «Una divergenza che rimane consiste certamente nel problema della conservazione e adorazione dell'ostia consacrata, non distribuita, dopo la celebrazione eucaristica... Essa è strettamente connessa con i diversi modi di intendere il *modus praesentiae*...» (Gemeinsame römisch-katolische evangelisch-lutherische Kommission, *Das Herrenmahl*, cit., pp. 89-90). Max Thurian, che può rappresentare la posizione

protestantica «ecumenicamente» più vicina, si attesta – nel suo importante libro del 1963 – su posizioni agnostiche: «Sebbene il fine dell'eucaristia sia la comunione..., noi non oseremmo definire la natura della relazione di Cristo con le specie eucaristiche che rimangono dopo la comunione. Non ci sentiamo autorizzati a pronunciarci né per la permanenza della presenza reale, né per la sua cessazione. Qui è necessario rispettare il mistero. In questo atteggiamento di rispetto, è bene che le specie eucaristiche che rimangono siano consumate dopo la celebrazione» (*L'Eucaristia memoriale del Signore*, cit., pp. 299-300). La sua posizione sembra però mutata in un testo più recente: «La presenza del corpo risorto di Cristo rimane legata ai segni eucaristici, perché la chiesa non dispone di quella presenza che è frutto della Parola di Dio e dell'azione dello Spirito Santo. Con quale diritto potrebbe essa fissare il momento in cui le specie del pane e del vino non sarebbero più segni del corpo e del sangue di Cristo? Ciò sarebbe contrario alla fede nella grazia efficace di Dio. "I doni e la chiamata di Dio sono irrevocabili" (Rm 11, 29). *La certezza che la presenza di Cristo continua dopo la celebrazione e la comunione, sotto le specie del pane e del vino che restano, è un importante segno della fede eucaristica»* (*Il mistero dell'eucaristia*, Roma 1982, p. 99).

⁸ «Anche il mistero mirabile della presenza reale del Signore sotto le specie eucaristiche è affermato dal Concilio Vaticano II (SC 7, 47; PO 5, 18) e dagli altri documenti del magistero della Chiesa (Pio XII, *Humani generis*; Paolo VI, *Mysterium fidei*; *Solenne professione di fede*; *Eucharisticum mysterium*), nel medesimo senso e con la medesima dottrina con cui il concilio di Trento l'aveva proposto alla nostra fede (Trid., sess. XIII: DS 1635-1661). Nella celebrazione della messa, questo mistero è posto in luce non soltanto dalle parole stesse della consacrazione, *che rendono il Cristo presente per mezzo della transustanziazione*, ma anche dal senso e dall'espressione esterna di sommo rispetto e di adorazione di cui è fatto oggetto nel corso della liturgia eucaristica. Per lo stesso motivo, al giovedì santo e nella solennità del corpo e del sangue del Signore, il popolo cristiano è chiamato a onorare in modo particolare, con l'adorazione, questo ammirabile sacramento» (EV 3, 2021).

⁹ Cfr. *Mysterium fidei*: EV 2, 422.

¹⁰ Cfr. C.M. MARTINI, *La Sacra Scrittura nella vita della Chiesa*, in: *La Costituzione dogmatica sulla divina Rivelazione* (LDC, Torino-Leumann 1967), pp. 423-425 (con bibl.). Classico è il cap. XI del libro IV dell'*Imitazione di Cristo*: «Due cose sento che mi sono sommamente necessarie in questa vita... Esse si potrebbero anche chiamare due mense situate di qua e di là nel tesoro di Santa Chiesa. L'una è la mensa del Sacro Altare che ha il Pane santo, cioè il Corpo prezioso di Cristo. L'altra è la mensa delle legge divina ...».

¹¹ *Opera oratoria postuma*, vol. VI (Roma 1945) p. 255. Sottolineo come queste espressioni si ritrovano nel vivo della predicazione del santo. Predicazione *biblica* quant'altre mai. Una scorsa lo testimonia anche al più disattento dei lettori. Prova che le accuse di allontanamento dalla Scrittura lanciate affrettatamente alla (cosiddetta) Controriforma (ma si pensi anche al Catechismo del Concilio di Trento!) poggiano su una superficiale conoscenza degli autori. Per Bellarmino la Parola di Dio predicata e ascoltata ha un valore *sacramentale*: «signum et effectus gratiae praesentis, et simul... causa eiusdem» (*Ibid.*, vol. I, p. 339). Ha un valore più grande della stessa parola soltanto letta. «Anche le persone colte, pur potendo capire da sole la Scrittura, debbono andare alle prediche perché la parola pronunciata ha una energia che non possiede la parola scritta» (*Ibid.*, p. 215). La predicazione poi deve sempre essere

spiegazione della Parola di Dio e non deve perdersi in considerazioni teologiche, filosofiche o storiche...

¹² Si veda a questo proposito la risposta della Pontificia Commissione per l'interpretazione dei decreti del Concilio Vaticano II del 5 febbraio 1968 (AAS 60, 1968, p. 362).

NOVUS ORDO MISSAE
E SACERDOZIO MINISTERIALE

Per i protestanti tutti i cristiani battezzati sono depositari dei poteri sacerdotali, quindi tutti hanno in uguale misura il potere di celebrare la santa Cena. Se uno presiede la cerimonia, non lo fa in quanto depositario di un potere speciale che viene da Cristo, ma in quanto delegato dalla comunità.

Il Concilio di Trento afferma – contro i protestanti – che esiste un sacerdozio esterno e visibile, istituito da Cristo, conferito mediante un sacramento (l'ordine sacro) che abilita a consacrare. Abbiamo già osservato che il fine del Concilio è quello di difendere il sacro deposito contro le deformazioni protestantiche – in questo caso difendere l'esistenza di un sacerdozio gerarchico, solo ad essere depositario di determinati poteri – non quello di fare una esposizione esauriente della materia. Non ci deve dunque meravigliare che il Concilio dedichi solo fuggevoli accenni¹ al sacerdozio dei fedeli, di cui pure parlano Scrittura e Tradizione. Il tema non «costituiva problema», anzi, si temeva, parlandone, di recar danno alla saldezza della nozione di sacerdozio ministeriale che incominciava allora ad essere messa in pericolo. È comprensibile che nel periodo post-tridentino il capitolo «sacerdozio dei fedeli» sia stato lasciato un po' in ombra, nel timore di creare confusioni pericolose; tuttavia – come vedremo – è stata una verità sempre presente.

Se teniamo conto di questa Tradizione innegabile² dobbiamo enucleare la differenza fondamentale fra concezione cattolica e concezione protestantica, non tanto nell'attribuzione o negazione di facoltà sacerdotali a tutti i battezzati, quanto nel porre una differenza essenziale e non soltanto di funzione fra sacerdozio ministeriale e sacerdozio dei fedeli. Differenza che comporta una speciale «potestas» per cui si possono compiere azioni che non può assolutamente compiere chi non la possiede. In particolare, per quanto riguarda l'eucaristia, il potere di consacrare, di «fare» (*conficere*) l'eucaristia.

È ovvio dunque che «confondere il sacerdozio del popolo con quello del prete significa adottare (...) un principio protestantico, infatti, se si deve credere agli pseudo-riformatori del XVI secolo, il celebrante è prete allo stesso titolo del popolo, non fa che presiedere l'assemblea eucaristica come delegato degli assistenti». Questa è la critica che Xavier da Silveira rivolge alla IGMR: essa «conserva qualche espressione della dottrina tradizionale, ma introduce anche nozioni e principi che insinuano o contengono le tesi protestantiche»³ (3).

Quali sono i punti in cui vengono introdotte queste nozioni e principi devianti o erronei?

L'autore, esaminando la versione del '69, indica quattro punti e trova che anche quanto affermato dal Proemio del '70 – evidentemente introdotto per controbattere le accuse – continua ad essere erroneo. Esamina poi, considerandole insufficienti, le modifiche apportate negli articoli.

Si tratta dunque, complessivamente, di sei punti:

1. Osservazione generale: si ritrovano spesso, lungo tutto il documento, delle espressioni secondo cui è il popolo di Dio a celebrare la Messa.
2. Nel n. 7 (versione '69) il prete è qualificato semplicemente come presidente dell'assemblea del popolo di Dio. Le modifiche del '70 non tolgono affatto le perplessità. «L'errore più grave consiste nell'affermare che è il popolo a celebrare il memoriale del Signore o sacrificio eucaristico»⁴.
3. «Nel n. 10, immediatamente dopo l'affermazione che il prete presiede l'assemblea, rappresentando Cristo, l'"Institutio" [del '69] dichiara che la preghiera eucaristica costituisce una "preghiera presidenziale". Ora, nello stesso articolo, le "preghiere presidenziali" sono definite come quelle "che sono indirizzate a Dio *a nome di tutto il popolo santo e di tutti quelli che sono presenti*". Ogni lettore, dopo questo passaggio, sarà indotto a pensare che nella consacrazione il prete parla principalmente a nome del popolo. Indubbiamente alcune parti della preghiera eucaristica sono indirizzate a Dio a nome del popolo. Ma la sua parte principale, la consacrazione, è pronunciata dal prete esclusivamente a nome di Nostro Signore. È impossibile a un cattolico ammettere su questo punto delle ambiguità. Così il n. 10 dell'"Institutio" è uno dei più biasimevoli di tutto il documento»⁵. Il n. 10 non è stato modificato nel '70.
4. Al n. 12 è detto che «La natura delle parti "presidenziali" esige che siano pronunciate con voce chiara e elevata e che da tutti siano ascoltate con attenzione». «Dunque, le parole della consacrazione

devono essere pronunciate anch'esse in questo modo – il che insinua, una volta di più, che in questo momento il prete agisce specificamente come delegato del popolo»⁶ (6).

5. Anche la posizione del celebrante deve trovarsi in armonia con la sua funzione presidenziale: «La sede del celebrante deve significare il suo ufficio di presiedere all'assemblea e di dirigere la preghiera, perciò il suo luogo più adatto è rivolto verso il popolo alla sommità del presbiterio ...» (n. 271). Secondo l'*Ordo* romano tradizionale invece il prete si trova normalmente rivolto all'altare perché è soprattutto il sacrificatore che, «in persona Christi», si presenta davanti al Padre. Ecco che la modifica contrappone la nozione di «presidente» a quella di «sacrificatore». Xavier da Silveira riconosce che la pratica tradizionale della Chiesa non è affatto esclusivista su questo punto: in molti riti la Messa è celebrata *versus populum*. L'elemento negativo è visto nel fatto che l'*Institutio* considera la pratica tradizionale come meno appropriata, insinuando un ambiguo primato della funzione presidenziale⁷.
6. Il Prologo aggiunto nel '70 lungi dal risolvere le ambiguità – sempre per Xavier da Silveira – le conferma. Vi troviamo infatti l'affermazione che «la celebrazione dell'eucaristia è azione di tutta la Chiesa». Ora, Pio XII ha condannato la dottrina secondo cui «il sacrificio eucaristico è una vera e propria concelebrazione» del prete e del popolo presenti⁸. Se è vero che il termine «celebrazione» in un senso analogo può avere dei significati diversi, non è legittimo ricorrere a questi significati per insinuare che al popolo appartiene una funzione di celebrare propriamente detta⁹.

Prima di entrare nel dettaglio di queste osservazioni, penso sia utile fare una esposizione generale di quella che mi sembra essere la dottrina di fondo del documento, alla luce del Vaticano II e di tutta la Tradizione.

Il sacerdote pronuncia le parole della consacrazione nella persona di Cristo, tuttavia, poiché Cristo ha compiuto il suo sacrificio come capo della Chiesa, il sacerdote agisce nella persona di Cristo *capo*. Questa verità è più volte affermata dalla Tradizione e dal Magistero¹⁰. Soprattutto quando si sottolinea il carattere essenzialmente *pubblico* di ogni celebrazione della Messa, anche quando i fedeli sono fisicamente assenti.

Il Concilio di Trento afferma che il Sacrificio è immolato *dalla Chiesa* per mezzo dei sacerdoti: «(Cristo) istituì la nuova Pasqua, cioè se stesso da immolarsi sotto segni visibili da parte della Chiesa mediante i sacerdoti... (novum instituit Pascha, se ipsum ab Ecclesia per sacerdotes sub signis visibilibus immolandum...)» (DS 1741).

Ciò significa che i sacerdoti operano sempre come mediatori fra Dio e il popolo. Se consideriamo l'azione eucaristica nel suo senso discendente, dobbiamo dire che il sacerdote agisce esclusivamente in persona di Cristo, in quanto è solo per l'azione di Cristo e del sacerdote che si compie la transustanziazione (tuttavia sempre *a favore* della Chiesa); però, considerando la stessa azione nel suo senso ascendente, dobbiamo dire che il sacerdote agisce a nome della Chiesa, in quanto tutta la Chiesa *offre* per le mani di lui il sacrificio di Cristo a Dio Padre.

«Il battezzato è capace di emettere un "actus religionis christianae", nel quale, in virtù del carattere a) internamente si unisce all'oblazione attuale di Cristo, in cui ottiene una dignità particolare, e viene moralmente unificato con le oblazioni degli altri fedeli; b) esternamente poi è manifestato dalla stessa immolazione sacramentale, ch'è compiuta dal sacerdote validamente ordinato, *non solo come "vicarius et minister Christi", ma anche come intermediario di tutti i fedeli e come membro qualificato (membrum electum) di tutto il Corpo Mistico*. Si può pertanto asserire che la "communitas fidelium" offre immediatamente, o meglio, insieme con il sacerdote ministro; immola però soltanto "mediante" il sacerdote, secondo la definizione del Concilio di Trento: "Cristo lasciò se stesso per essere immolato dalla Chiesa mediante i sacerdoti" e secondo la dottrina dei teologi medioevali, da cui il sacerdote è esaltato come "bocca della Chiesa", "procuratore degli interessi comuni", "voce del popolo"»¹¹.

L'agire in persona di Cristo *capo* comporta sempre una qualche unione con il Corpo. Quando i fedeli sono presenti rappresentano le membra di Cristo e quindi contribuiscono a manifestare il carattere comunitario che ogni Messa ha in se stessa (cfr. Concilio di Trento, Sessione XXII, cap. 6). Padre Tromp espone questa dottrina rifacendosi all'autorità di san Giovanni Crisostomo:

«Infatti, come nella Messa solenne, teste il Crisostomo, quando viene offerta a Dio quella tremenda vittima, tutto il popolo, stese le mani, presenta come *plèròma ieratikon*, cioè come pleroma (pienezza) del sacerdote celebrante: così in ogni Sacrificio della Messa tutti i fedeli sono presenti invisibilmente come pleroma dello stesso Cristo, che rappresenta tutti presso il Padre sia in sé Sacerdote che in sé Vittima»¹².

Si potrebbe anche dire che il *soggetto integrale* della celebrazione è la Chiesa. Tutta la Chiesa come Corpo organizzato gerarchicamente. In esso si differenziano funzioni essenzialmente diverse: il sacerdote ministro agisce in persona del Capo, i fedeli rappresentano le membra. Ciò non implica affatto che la presenza fisica dei fedeli sia indispensabile per la realizzazione del sacrificio. Il sacerdote può agire da solo perché può supplire la rappresentanza dei fedeli, essendo lui stesso anche fedele (anzi: originariamente e primariamente fedele):

tuttavia soggetto è sempre la Chiesa che offre – secondo le parole del Tridentino – «per sacerdotes». Questa concezione, non definita solennemente, ma presente almeno come dottrina cattolica nei documenti del magistero, differisce sostanzialmente da quella protestantica per cui i fedeli, in modo indifferenziato, sono soggetto della celebrazione e il sacerdote un loro semplice delegato¹³. Questa differenza teologica si esprime ritualmente, con particolare chiarezza, nella cosiddetta «Messa privata».

A Trento la Chiesa ha difeso, contro i protestanti, la liceità e la dignità della celebrazione individuale – senza fisica presenza del popolo – detta «privata». Si trattava di difendere una lunga tradizione della Chiesa latina e, soprattutto, l'efficacia *ex opere operato* dell'azione sacramentale del ministro validamente ordinato, contro la concezione protestantica del sacramento come semplice segno che suscita la fede dei presenti, impensabile quindi senza una assistenza di fedeli. Tuttavia il Concilio non afferma che si tratta della forma di celebrazione più consona alla natura della Messa.

Se pensiamo alla distinzione scolastica fra «esse simpliciter», «bene esse» e «melius esse», potremmo dire – per esempio – che una Messa celebrata da un ministro valido ma illegittimo assicura l'esse *simpliciter* della Messa. Una Messa celebrata dal solo sacerdote valido e legittimo ne assicura il *bene esse*. Se alle stesse condizioni si aggiunge anche una devota partecipazione di fedeli abbiamo il *melius esse*. Fermo restando che ogni Messa, che è tale, ha un valore infinito in se stessa e quindi, se consideriamo la sua nuda essenza, non sono possibili paragoni. Se consideriamo invece la sua celebrazione concreta, allora possiamo auspicare, con la Chiesa, che essa venga celebrata nelle migliori condizioni che la situazione consente per una più piena manifestazione della sua natura comunitaria. Ed ecco infatti che il Codice pio-benedettino prescriveva che «Il sacerdote non celebri la Messa senza un ministro che lo assista e gli risponda»¹⁴. Qualcosa di analogo troviamo nei rapporti che legano il potere di giurisdizione con quello di ordine: il potere di giurisdizione episcopale *può* risiedere in un individuo non ordinato vescovo, tuttavia la tradizione della Chiesa è unanime nel ritenere che *conviene* che i due poteri si trovino riuniti. Così il nuovo Codice, che, da una parte, preferisce la Messa *cum populo* (can. 906); dall'altra, invita il sacerdote a celebrare quotidianamente, anche quando non è possibile che il popolo assista, ribadendo l'uguale liceità e dignità della celebrazione *cum et sine populo* (can. 904). L'IGMR non ha – come vedremo – un atteggiamento diverso.

Vediamo ora i singoli punti contestati:

1. Nel corso dell'IGMR troviamo spesso affermazioni secondo cui il soggetto della celebrazione della Messa è «la Chiesa» o «il popolo di

Dio». L'art. 1 recita: «La celebrazione della Messa (...) è azione di Cristo e del popolo di Dio gerarchicamente ordinato».

Si tratterà di verificare qual è il senso oggettivo di questa espressione, facendo uso di un corretto metodo interpretativo, che tenga conto del contesto prossimo, costituito dai passi paralleli e, soprattutto, dalle note.

Già l'espressione «popolo di Dio gerarchicamente ordinato», che ricorre spesso, ci fa capire che il soggetto non è un tutto indifferenziato, né designa esclusivamente i fedeli, ma la Chiesa, il «popolo di Dio» inteso come unità di gerarchia e fedeli. Fa capire anche che il termine «celebrare» è preso qui in senso analogico: esso comporta cioè una gradualità di predicazioni differenti. Il termine – come vedremo meglio in seguito – non ha assolutamente di suo, un significato univoco. I testi citati in nota richiamano un contesto in cui questa *interpretazione diventa l'unica possibile*. Così la nota 1 dell'art. 1 rimanda a LG 11 e a PO 2. Ora in LG 11 leggiamo che, nel sacrificio eucaristico «*tutti, sia con l'oblazione che con la santa comunione, compiono la propria parte nell'azione liturgica, non però ugualmente, ma chi in un modo chi in un altro*» (le sottolineature, anche in seguito, sono nostre). Ancora più importante è tutto il n. 2 della PO, specialmente questi passaggi: «lo stesso Signore ... promosse alcuni ... come ministri, in modo che... avessero il sacro potere dell'ordine per offrire il sacrificio e perdonare i peccati»; «il sacerdozio dei presbiteri, pur presupponendo i sacramenti dell'iniziazione cristiana, viene conferito da quel particolare sacramento per il quale i presbiteri... sono segnati da uno speciale carattere che li configura a Cristo sacerdote, in modo da poter agire in nome e nella persona di Cristo capo».

L'art. 4 riprende la dottrina cattolica sulla legittimità della celebrazione individuale: «Sebbene la presenza e la partecipazione attiva dei fedeli, che esprimono più apertamente la natura ecclesiale della celebrazione, non si possono sempre avere, la celebrazione eucaristica mantiene sempre la sua efficacia e dignità, in quanto è azione di Cristo e della Chiesa, nella quale il sacerdote agisce sempre per la salvezza del popolo». Si afferma che la presenza dei fedeli non è necessaria per l'«esse» della celebrazione, ma per esprimere «più apertamente la sua natura ecclesiale», cioè per il suo «melius esse» nel senso spiegato prima. La contrapposizione con la concezione protestantica è netta. Se il soggetto della sacra azione è Cristo e la Chiesa, la sua celebrazione da parte del sacerdote è *essenzialmente diversa* da quella dei fedeli e segno di questa differenza specifica è che l'una è assolutamente indispensabile, l'altra solo conveniente.

La nota 9 (PO 13) richiama la prassi cattolica tradizionale per cui si raccomanda la celebrazione quotidiana della Messa che, anche senza

fedeli, «è sempre un atto di Cristo e della sua Chiesa». È rinnovata dunque implicitamente la condanna dell'atteggiamento secondo cui «è meglio che i sacerdoti "concelebrino" insieme con il popolo presente (cioè assistano come semplici fedeli) piuttosto che, nella assenza di esso, offrano privatamente il Sacrificio» (*Mediator Dei: Insegnamenti pontifici*, vol. 8: *La liturgia* (Roma 1959²) n. 563).

La stessa dottrina è presente nell'art. 14, secondo il quale «la celebrazione della Messa ha per natura sua un'indole "comunitaria"». La nota 20 allo stesso articolo (nel '70 diventa 22) rimanda a SC 27, in cui si afferma che la celebrazione comunitaria «è da preferirsi, per quanto è possibile, alla celebrazione individuale e quasi privata (...) salva sempre la natura pubblica e sociale di qualsiasi Messa». Ancora una volta: la presenza di fedeli è da preferirsi perché *manifesta* meglio ciò che è nella natura della Messa e che quindi la Messa non perde anche quando è celebrata dal solo sacerdote. «Onde nessuna messa – dice EM 3d, l'altro documento citato dalla nota 20 – ... è azione puramente privata, ma celebrazione della chiesa, in quanto società costituita in diversi ordini e funzioni, nella quale i singoli agiscono secondo il loro grado e i propri compiti».

In definitiva, allora, dire che la Messa è «celebrazione di tutta la Chiesa» non è altro che affermare la sua intrinseca natura comunitaria.

Una particolare importanza rivestono poi, per chiarire il significato autentico di questa espressione, gli artt. 54, 58, 60 e 62 con i relativi contesti.

Art. 54: nella preghiera eucaristica il sacerdote «associa a sé» il popolo, in modo tale che «tutta l'assemblea dei fedeli si unisca con Cristo... nell'offerta del sacrificio». L'espressione «associare a sé» implica una differenza fra l'azione del sacerdote e quella dei fedeli.

L'art. 60, che riporta la stessa espressione, è stato modificato nella versione del '70, con l'aggiunta di un inciso con cui viene specificato di quale differenza si tratta: il sacerdote «nella comunità dei fedeli è insignito del potere sacerdotale, derivatogli dall'ordine stesso, di offrire il sacrificio nella persona di Cristo». La nota 49, aggiunta anch'essa nel '70, chiarisce ancor meglio – rifacendosi a LG 28 – il significato di quell'«associare a sé»: «i presbiteri uniscano i voti dei fedeli al sacrificio del loro capo».

Art. 62: «Nella celebrazione della Messa i fedeli costituiscono la gente santa, il popolo di acquisto e il regale sacerdozio, perché rendano grazie a Dio, offrano l'ostia immacolata, *non soltanto per le mani del sacerdote, ma insieme con lui* e imparino a offrire se stessi». Questa espressione è ripresa letteralmente da SC 48, citato in nota (n. 48: 50 nel '70), che a sua volta fa eco alla *Mediator Dei* (cfr. *La Liturgia*, n. 569). L'altro documento citato nella stessa nota (EM 12) ci fornisce

una precisazione ancora più dettagliata: «Certo, solo il sacerdote, in quanto rappresenta Cristo, consacra il pane e il vino. Tuttavia l'azione dei fedeli nell'eucaristia consiste nel fatto che essi, memori della passione, della risurrezione e della gloria del Signore, rendono grazie a Dio e offrono l'ostia immacolata non solo per le mani del sacerdote, ma uniti a lui ...».

2. L'art. 7 prima maniera parla solo di «presidenza del sacerdote». Certamente questo articolo è il punto più discutibile di tutto il documento che stiamo esaminando, posto che ha – perlomeno – tutta l'apparenza di una definizione. «È stato riconosciuto – dice l'insospettabile p. Congar – che questo testo, pur non essendo assolutamente falso, non esprimeva abbastanza chiaramente e compiutamente ciò che la Chiesa ha coscienza di fare quando celebra l'eucaristia»¹⁵. È assai curioso – per esempio – che il recentissimo documento sul sacerdozio ministeriale richiami la concezione della Messa che sta a fondamento della confusione fra sacerdozio comune e ministeriale, per condannarla, con termini che riecheggiano l'art. 7 prima maniera: «A tale conclusione (facoltà delle singole comunità di designare il proprio presidente conferendogli il potere di presiedere e consacrare) porta anche il fatto che la celebrazione dell'Eucaristia viene spesso intesa semplicemente come un atto della comunità locale radunata per commemorare l'ultima cena del Signore mediante la frazione del pane»¹⁶.

È certamente vero che il termine «presidente dell'assemblea» è perfettamente legittimo e designa una funzione reale e importante del sacerdote, ma non coglie l'elemento essenziale. Tuttavia abbiamo in nota il richiamo a PO 5: «i presbiteri sono consacrati a Dio, mediante il vescovo, in modo che...»; «con la celebrazione della messa offrono sacramentalmente il sacrificio di Cristo». SC 33 ricorda che il sacerdote presiede l'assemblea nella persona di Cristo. Soprattutto abbiamo la modifica del '70 che porta l'espressione di SC 33 nel testo: «agisce nella persona di Cristo». Agire «in persona Christi» è un termine tradizionale che ha un significato obiettivo ben determinato: per leggerlo in un altro senso ci si dovrebbe appoggiare su qualcosa di almeno altrettanto oggettivo e di molto esplicito, che però manca.

Non manca invece una *interpretatio autentica* susseguente: «"in persona Christi..." vuol dire di più che "a nome", oppure "nelle veci" di Cristo. "In persona": cioè nella specifica, sacramentale identificazione col "sommo ed eterno sacerdote", che è l'autore e il principale soggetto di questo suo proprio sacrificio, nel quale in verità non può essere sostituito da nessuno»¹⁷.

3. Xavier da Silveira attribuisce una particolare importanza all'art. 10. In esso viene affermato che la preghiera eucaristica è indirizzata a Dio a nome di tutto il popolo. Ne seguirebbe che anche la

consacrazione sarebbe pronunciata a nome del popolo. Ciò vorrebbe dire che il sacerdote agisce solo come delegato: è questo l'errore che aveva presente Pio XII quando ricorreva alla distinzione fra «immolazione» e «offerta» per chiarire che «l'immolazione incruenta per mezzo della quale, dopo che sono state pronunziate le parole della consacrazione, Cristo è presente sull'altare in stato di vittima, è compiuta dal solo sacerdote in quanto rappresenta la persona di Cristo e non in quanto rappresenta la persona dei fedeli» (*Mediator Dei: Insegnamenti pontifici*, cit., n. 569).

Ora, l'interpretazione del sacerdote come delegato contraddirebbe tutta la concezione presente nel testo e nel contesto: una contraddizione di questo peso potrebbe essere ammessa solo di fronte ad un testo formale ed esplicito, che non tolleri assolutamente nessun'altra interpretazione.

Certamente l'assenza di precisazioni è da biasimare, però *la affermazione che il sacerdote pronuncia le parole della consacrazione a nome dei fedeli non è, in sé, inaccettabile*. Anche in quel momento infatti il sacerdote compie un'azione pubblica, di natura comunitaria. Di per sé agire *in nome* di qualcuno non implica affatto fungibilità o rapporto di delega. Non implica cioè che chi è rappresentato *possa* – radicalmente – fare quello che fa chi lo rappresenta. Così possiamo dire in tutta verità che Cristo si è immolato a nostro nome. Altro valore ha il termine più specifico di «agire *nella persona* di Cristo». Esso implica identificazione sacramentale: è Cristo la causa principale, il sacerdote è solo causa strumentale. In tutta l'IGMR solo del sacerdote è detto che agisce *in persona Christi*, mai dei fedeli. Siccome poi Cristo agisce come Capo di un Corpo, anche le membra non sono assenti nel suo sacrificio. Di qui il carattere comunitario che affetta intrinsecamente la celebrazione eucaristica. Come abbiamo già visto, Piolanti non ha timore di affermare che la «stessa immolazione sacramentale ... è compiuta dal sacerdote validamente ordinato, non solo come "vicarius et minister Christi", ma anche come intermediario di tutti i fedeli e come membro qualificato (membruni electum) di tutto il Corpo Mistico». Così, per esempio, dire che un Re agisce a nome di tutto il suo popolo non implica affatto far propria una concezione democratica (in senso moderno) del potere.

Mi pare che anche questa espressione si inserisca *oggettivamente* nella concezione «organica» descritta. Bisogna però ammettere che si presta molto facilmente ad interpretazioni devianti. L'ultimo documento sul sacerdozio ministeriale testimonia – una volta di più – come le cose siano andate effettivamente in questo senso, dando ragione a chi se ne era preoccupato fin dall'inizio. Ciò non toglie che il testo, nel suo senso oggettivo, non dica affatto quello che può suggerire ad una prima lettura.

4. Il n. 12 si trova in stretto collegamento col n. 10. L'esigenza di pronunciare a voce alta le parole della consacrazione è una conseguenza del loro carattere «presidenziale». Inoltre l'espressione «*natura sua*» (per loro natura) comporterebbe una implicita condanna della pratica del canone silenzioso, pratica che viene difesa strenuamente dal Tridentino: «Se alcuno dicesse, che il rito della Chiesa Romana, per il quale si pronunciano a voce bassa parte del canone e le parole della consacrazione, deve essere condannato ... sia scomunicato» (Sessione XXII, can. 9: FdC, p. 426).

Per l'aspetto dottrinale del problema ho già detto al numero precedente. Per quello disciplinare si osservi semplicemente che l'affermazione che a una cosa ne conviene un'altra secondo la sua natura non implica affatto la condanna di una pratica che non tiene conto di questa convenienza. Per la semplice ragione che ci possono essere *altre* ragioni di opportunità che la rendono prudente.

Una cosa può appartenere all'essenza in due modi: come intrinsecamente o metafisicamente connessa, oppure come estrinsecamente o fisicamente connessa. La privazione di qualcosa di intrinsecamente connesso comporta l'annientamento dell'essenza (per esempio: la razionalità per l'uomo). La privazione di qualcosa di estrinsecamente connesso può essere giustificato in vista di un bene maggiore (per esempio: la rinuncia all'attività generativa «per il Regno dei cieli»).

Così la pronuncia delle parole della consacrazione a voce bassa non affetta la validità della Messa, perché le parole conservano la loro significanza almeno per chi le pronuncia, pur essendo nella loro natura di essere udite da altri. Cioè: l'essere pronunciata ad alta voce non appartiene all'essenza metafisica della preghiera eucaristica. La Chiesa ha avuto le sue buone ragioni per adottare (a partire già dai primi secoli) questa pratica, soprattutto quella di evidenziare il carattere misterioso («ineffabile») di quello che le parole attuano. Esse operano non tanto per quello che significano agli orecchi degli astanti, quanto per la virtù soprannaturale di cui sono cariche per il mandato di Cristo: «fate questo in memoria di me». La Chiesa ha avuto buone ragioni anche per difendere questa pratica quando è stata messa in discussione dai protestanti. La concezione soggiacente era infatti questa: se non c'è ascolto e quindi ratifica non c'è validità. Tuttavia rimane vero che le parole della preghiera eucaristica sono fatte per essere udite, posto il carattere pubblico che essa ha in se stessa.

Questa era la pratica primitiva¹⁸ e quella tradizionale delle liturgie orientali.

5. La posizione del celebrante. Ecco un punto certamente discutibile della riforma liturgica¹⁹. Tuttavia lo stesso Xavier da Silveira

constata come la pratica della Chiesa su questo punto non sia affatto esclusivista anche nel passato. Non si tratta dunque di una forma celebrativa in se stessa inaccettabile. Inoltre, pur privilegiando la celebrazione «versus populum», i documenti interpretativi non considerano neanche questa una pratica da introdursi in modo esclusivistico: «per una liturgia vivente e partecipata non è necessario che l'altare sia verso il popolo»²⁰.

6. Il Prologo aggiunto nel '70 fornisce certamente una importante messa a punto sulla natura del sacerdozio ministeriale:

«Quanto alla natura del sacerdozio ministeriale, che è proprio del presbitero, in quanto egli offre il sacrificio nella persona di Cristo e presiede la assemblea del popolo santo, essa è posta in luce, nell'espressione stessa del rito, dal posto eminente del sacerdote e dalla sua funzione. I compiti di questa funzione sono indicati e ribaditi con molta chiarezza nel prefazio della messa crismale del giovedì santo, giorno in cui si commemora l'istituzione del sacerdozio. Il testo sottolinea la potestà sacerdotale conferita per mezzo dell'imposizione delle mani, e descrive questa medesima potestà enumerandone tutti gli uffici: è la continuazione della potestà sacerdotale di Cristo, pontefice della nuova alleanza»²¹.

Tuttavia anche il Proemio non desiste dall'affermare che «la celebrazione dell'eucaristia è azione di tutta la Chiesa». Abbiamo visto che la concezione generale che sorregge questa espressione non può essere confusa con quella condannata da Pio XII: dire che il popolo di Dio è soggetto integrale della celebrazione non implica affatto una «concelebrazione» in senso stretto.

Riguardo al ruolo di sacerdote e fedeli nella Messa si possono dare, in assoluto, tre possibilità:

1) La Messa è tutta ed esclusivamente azione del Sacerdote. La partecipazione dei fedeli è pura assistenza e recezione passiva.

2) La Messa è azione del Sacerdote e dei fedeli «alla pari». Il Sacerdote non è che un delegato dell'assemblea e non ha dunque poteri in proprio che lo distinguono essenzialmente dagli altri fedeli. È un «primus inter pares». L'azione del sacerdote e dei fedeli è «concelebrazione» nel senso tecnico più recente di questo termine²².

3) La Messa è azione del Sacerdote e dei fedeli congiuntamente, ma non in modo indifferenziato. La partecipazione dei fedeli, reale e attiva, dipende essenzialmente dall'azione specifica del Sacerdote in modo tale che, senza di essa, non sussisterebbe la realtà a cui

partecipare. Fra il sacerdozio del ministro e quello dei fedeli non esiste soltanto una differenza di grado, ma anche di essenza (cfr. LG 10).

Di queste tre possibilità, la seconda è l'unica che riflette la posizione protestantica e non è quella espressa dal senso ovvio del nostro testo. In esso troviamo piuttosto la terza posizione. La differenza essenziale fra la seconda e la terza posizione è evidenziata inequivocabilmente dal fatto che il Sacerdote da solo è sufficiente per la celebrazione dell'Eucaristia, mentre i fedeli senza il Sacerdote ne sono incapaci. Questo significa che nel sacerdozio ministeriale sussiste un «plus» di potere irriducibile al sacerdozio comune.

Non mi pare dunque esatto quanto dice Xavier da Silveira quando afferma che «in questo delicato problema, la questione non consiste soltanto, né soprattutto, nel sapere se il sacrificio è *dipendente* [affecté] in qualche modo dalla partecipazione dei fedeli. Essa consiste innanzitutto nel sapere se, *quando partecipano*, i fedeli *concelebrano* la messa con il prete. Vale a dire se anch'essi sono, come il prete, dei *rappresentanti* ufficiali di Nostro Signore per l'esecuzione delle funzioni liturgiche»²³ (23). La questione infatti è proprio lì: se la presenza o meno dei fedeli non è tale da toccare la validità dell'Eucaristia, significa che il ruolo del Sacerdote è irriducibile a quello di un mero delegato e differisce sostanzialmente dal ruolo dei semplici fedeli, appunto «essentia et non gradu tantum» (LG 10).

Si potrebbe, è vero, in pura ipotesi, immaginare che tutti i fedeli partecipino come «concelebranti» e non abbiano nessun potere in meno rispetto al sacerdote che celebra da solo. Nel qual caso questa azione potrebbe essere compiuta anche da ogni singolo fedele e se ciò non succede è solo per ragioni di ordine e di legittimità... Ma questa interpretazione è troppo in contrasto col senso ovvio del testo e contesto della IGMR per poter essere seriamente presa in considerazione.

Certamente, nell'insieme, troviamo una sottolineatura insistente del ruolo dei fedeli, tanto da poter ingenerare l'impressione che la loro partecipazione sia indispensabile e sullo stesso piano di quella del sacerdote gerarchico. Una lettura più attenta però, che valuti il significato delle espressioni alla luce dei rimandi in nota e legga le espressioni equivocabili alla luce delle affermazioni nette e precise, ci fa comprendere che si tratta soltanto di una sottolineatura, che intende realizzare il massimo avvicinamento alle posizioni protestantiche nel rispetto però dell'ortodossia cattolica. Ritroviamo cioè quella scelta pastorale così ben descritta da Dalhaye²⁴.

Una parola ancora sul termine «celebrare». Xavier da Silveira attribuisce una grande importanza – come abbiamo visto – alle espressioni che pongono «tutta la Chiesa» o il «popolo di Dio» come

soggetti della «celebrazione». Se «celebrare» dovesse significare sempre e inequivocabilmente qualcosa di equivalente a «conficere Eucharistiam» (consacrare, operare la transustanziazione, cioè l'azione specifica del sacerdote-ministro), allora quelle espressioni indicherebbero una autentica «concelebrazione» dei fedeli alla Messa, quella concelebrazione condannata da Pio XII.

In realtà mi sembra dimostrato che «celebrare» ha, nel suo significato tradizionale, un valore più vasto, che ricopre tutto un insieme di azioni che vanno dalla immolazione all'offerta, dalla predicazione al festeggiamento, ecc.²⁵. Questo significato è rimasto fino ad oggi; anche se l'accento si è andato spostando sull'azione specifica del sacerdote non ha mai preso un significato esclusivo in questo senso. Lo ha solo quando è usato in forma assoluta, per esempio: «Oggi ho già celebrato (ho già detto Messa)»²⁶. La forma assoluta infatti, in un termine analogo, rende naturalmente l'«analogatum princeps».

Quando poi il soggetto è il «popolo di Dio» lo si deve intendere nel senso che il termine ha ormai preso nel linguaggio teologico, canonistico e pastorale a partire dalla *Lumen Gentium*. Se prima del Concilio aveva il significato prevalente di «fedeli laici», oggi è diventato semplicemente sinonimo di «Chiesa». Questo fatto appare, per esempio, con tutta chiarezza, nel nuovo Codice, quando, sotto il titolo «De populo Dei», il Liber II rubrica insieme i «christifideles» (Pars I), la gerarchia (Pars II) e i religiosi (Pars III).

¹ Quando afferma che la Messa non è mai un sacrificio privato del sacerdote, ma pubblico, di tutta la Chiesa: «la Chiesa non condanna come private e illecite quelle Messe, nelle quali il sacerdote soltanto si comunica sacramentalmente, ma anzi le approva e le raccomanda, in quanto anche quelle Messe devono ritenersi veramente comunitarie, sia perché in esse il popolo partecipa spiritualmente, sia perché sono celebrate dal ministro pubblico della Chiesa non solo per sé, ma anche per tutti i fedeli appartenenti al Corpo di Cristo» (Sess. XXII, cap. 6: Fdc, p. 423). Quando dice che Cristo ha lasciata il sacrificio eucaristico alla Chiesa (*Ibid.*, cap. 1: FdC, p. 419) e che, in questo sacrificio, Lui stesso è immolato *dalla Chiesa per mezzo dei sacerdoti* (*Ibid.*, cap. 1: FdC, p. 420).

² Si possono consultare: A. PIOLANTI, *Il mistero eucaristico*, cit., pp. 521-546, con ampia bibliografia, e S. TROMP, *De Christo capite* (Pontificia Università Gregoriana, Roma 1960) pp. 323-338. Utile, soprattutto per l'abbondante documentazione di Santi Padri, teologi pre e post-tridentini: Y.M.-J. CONGAR, *Per una teologia del laicato* (Morcelliana, Brescia 1967) pp. 248-310.

³ A. XAVIER DA SILVEIRA, *Op. cit.*, p. 31.

⁴ *Ibid.*, pp. 117-118.

⁵ *Ibid.*, p. 32.

⁶ *Ibidem.*

⁷ Cfr. p. 33 con la nota 59.

⁸ Cfr. *Mediator Dei*, in: *Insegnamenti pontifici*, vol. 8: *La Liturgia*, cit., n. 563.

⁹ Cfr. A. XAVIER DA SILVEIRA, cit., pp. 102-105.

¹⁰ Cfr. URBANO VIII, *Sancta mater*, 5 marzo 1633, cit. in: S. TROMP (edit.), *Litterae encyclicae Pius Papa XII de mystico Iesu Christi Corpore deque nostra in eo cum Christo coniunctione «Mystici Corporis Christi» 29 iun. 1943* (Pontificia Università Gregoriana, Roma 1963⁴) p. 122; PIO XII, Lett. enc. *Mystici Corporis*, in: *Insegnamenti pontifici*, vol. 12: *La Chiesa* (Roma 1961) nn. 1046.1083; IDEM, Lett. enc. *Mediator Dei*, 20 novembre 1947, in: *Insegnamenti pontifici*, vol. 8: *La Liturgia*, cit., nn. 565, 569-572.

¹¹ A. PIOLANTI, *Op. cit.*, pp. 538. La sottolineatura è nostra.

¹² *Op. cit.*, p. 334.

¹³ Questa differenza si può, analogicamente, paragonare a quella fra la concezione democratica moderna del potere, per cui il soggetto originario è il popolo come somma di individui e quella tradizionale-suareziana, secondo cui è lo stesso popolo, ma come unità organica. Fra Chiesa e società civile permane naturalmente la fondamentale differenza che in questa c'è libertà di espressione concreta della forma di governo, mentre in quella essa è prestabilita dal divin Fondatore.

¹⁴ Can 813, 1. La norma si ritrova anche nel nuovo Codice, pur con una certa attenuazione che era però già entrata nella pratica: «Il sacerdote non celebri il Sacrificio eucaristico senza la partecipazione di almeno qualche fedele, se non per giusta e ragionevole causa» (Can. 906).

¹⁵ *La crisi nella Chiesa e Mons. Lefebvre* (Brescia 1976), p. 32, nota 12. Cfr. anche J.M. SUSTAETA, *Misal y Eucaristia* (Valencia 1979), p. 197.

¹⁶ Lettera «*Sacerdotium ministeriale*» su questioni concernenti il ministro dell'Eucaristia del 6 agosto 1983, parte II, n. 3: *L'Osservatore Romano*, 9 settembre 1983.

¹⁷ GIOVANNI PAOLO II, *Dominicae Cenaе*, 24 febbraio 1980: EV 7, 186; testo ripreso nel documento citato alla nota precedente: parte II, n. 4.

¹⁸ Cfr. M. RIGHETTI, *La Messa ...*, cit., pp. 245 ss.

¹⁹ Si vedano le documentate critiche di KLAUS GAMBER, *Der Altarraum in der Ost- und Westkirche in seiner geschichtlichen Entwicklung*, in *Una Voce Korrespondenz* 2 (1976) pp. 123-132; IDEM, *La riforma della Liturgia Romana. Cenni storici* –

Problematica, (Una Voce, Roma 1980) pp. 52-60; Card. JOSEPH RATZINGER, *Das Fest des Glaubens* (Einsiedeln 1981) pp. 121-126. In sostanza i critici fanno notare che: 1) La celebrazione «versus populum» non può essere qualificata come «primitiva», in quanto l'antichità conosce soltanto un comune rivolgersi a Oriente (o verso la croce che si trova sulla parete orientale) di sacerdote e fedeli; 2) Questa forma di celebrazione comporta – nel contesto attuale – il rischio di mettere la comunità al centro, dimenticando l'orientamento trascendente del rito.

²⁰ Card. G. LERCARO, Presidente del *Consilium ad exsequendam Constitutionem liturgicam*, *Lettera ai presidenti delle Conferenze episcopali*, 25 gennaio 1966, n. 6: *Notitiae* 18 (1966) p. 160.

²¹ IGMR, *Proemio*, n. 4: EV 3, 2022. Il testo del Prefazio dice: «Con l'unzione dello Spirito Santo hai costituito il Cristo tuo Figlio Pontefice della nuova ed eterna alleanza, e hai voluto che il suo unico sacerdozio fosse perpetuato nella Chiesa. Egli non soltanto comunica il sacerdozio regale a tutto il popolo dei redenti, ma con affetto di predilezione sceglie alcuni tra i fratelli e mediante l'imposizione delle mani li fa partecipi del suo ministero di salvezza. Tu vuoi che nel suo nome rinnovino il sacrificio redentore, preparino ai tuoi figli la mensa pasquale, e, servi premurosi del tuo popolo, lo nutrano con la tua parola e lo santifichino con i sacramenti».

²² Per il senso più antico (prefisso «con» che designa intensificazione del verbo), si veda: BENEDICTA DROSTE O.S.B., «*Celebrare* in der römischen liturgiesprache: Eine liturgie-theologische Untersuchung (Max Hueber Verlag, München 1963) p. 90.

²³ *Op. cit.*, p. 112. Mi pare che l'autore non tenga debitamente conto del fatto che il carattere battesimale conferisce una reale «deputazione al culto». Se primariamente esso abilita alla ricezione passiva dei sacramenti, secondariamente abilita anche ad un ruolo attivo nel culto, per cui anche il fedele offre – mediante il sacerdote ministro – la vittima eucaristica, ed è dunque, seppure subordinatamente, rappresentante ufficiale di Cristo nel culto. La posizione di fondo di Xavier da Silveira risulta assai minimalistica nei confronti del sacerdozio comune. Sostenibile forse come opinione teologica, non può però mai assurgere a «dottrina cattolica» e, men che meno, a dogma definito, da contrapporre ad un documento del Magistero.

²⁴ Cfr. *Introduzione*, p. 11, nota 9.

²⁵ «Abbiamo dimostrato che la parola "celebrare" a partire dai primi tempi della latinità classica fino alla lingua liturgica cristiana è rimasta intatta nel suo significato fondamentale. "Celebrare" è un agire comunitario, pubblico, che si perfeziona soprattutto in una certa solennità e si stacca dalla quotidianità» (B. DROSTE, cit., p. 196). «In "celebrare" sono visibili il significato di "congregare" e "in unum convenire", l'agire creativo del "facere" e l'intensività dell'"agere", quello sempre rinnovantesi del "recorrere" e il ricordo affettuoso che si può rendere con "recolere". In rapporto all'oggetto corrispondente la parola si carica del senso di sacrificio o di rendimento di lode, con l'aspetto del "predicare" ed "esultare"» (*Ibid.*, p. 197). È interessante rilevare che anticamente il soggetto di "celebrare" era per lo più al plurale: «Soggetto del "celebrare" è nei Sacramentari il più delle volte "nos", oppure questo è contenuto nella forma verbale "celebramus – celebremus"... Si tratta del "noi" della Chiesa e proprio quella hic et nunc riunita che compie il sacrificio, rappresenta il mistero, festeggia la solennità» (*Ibid.*, p. 75).

²⁶ Cfr. *Lessico Universale Italiano* (Treccani), volume IV (Roma 1970) *sub voce*. L'espressione «dir Messa» indica inequivocabilmente, nell'italiano corrente, l'azione specifica del sacerdote. Il fondamento teologico esiste: solo il sacerdote «dice» le parole essenziali, quelle della consacrazione. Così «sentir Messa» rende univocamente il ruolo del fedele.

NOVUS ORDO MISSAE
E INFALLIBILITÀ

Il problema dei rapporti fra NOM e infallibilità del Magistero ecclesiastico è un problema assai complesso, perché non esiste ancora una dottrina teologica compiutamente sviluppata sull'infallibilità e – soprattutto – sui criteri per discernere la sua portata concreta. C'è una certa anarchia, almeno nel linguaggio. Naturalmente questa complessità si rivela quando ci si pone sul piano della riflessione più approfondita sull'atto di fede e sulla sua intrinseca dimensione ecclesiale, perché altrimenti il fedele vive naturalmente questa infallibilità («prius vita quam doctrina» dice san Tommaso...). Il problema è quindi certamente risolvibile almeno a grandi linee, che sono quelle che ci interessano *praticamente*.

È tesi pacifica che la Chiesa è infallibile nelle leggi universali. Comunemente si dice che c'è infallibilità quando c'è «definizione dogmatica». La Chiesa, si ripete, è infallibile quando «definisce». Tuttavia i teologi, in ossequio alle fonti della Rivelazione, hanno sempre esteso l'infallibilità oltre il campo di una definizione dogmatica in senso stretto. Anche oltre il campo di un magistero strettamente dottrinale. Normalmente, nei manuali classici, si ritengono oggetto «secondario» (essendo oggetto «primario» le verità formalmente rivelate) di infallibilità:

- Le verità speculative connesse con i dati rivelati, cioè quelle dalla cui negazione, logicamente e metafisicamente segue la negazione della verità rivelata.
- I fatti dogmatici come la legittimità di un Concilio o il senso ortodosso o eterodosso di un testo umano.
- Le leggi universali che promanano dalla suprema autorità della Chiesa, come le leggi contenute nel *Codex Iuris Canonici*, le leggi liturgiche, le canonizzazioni dei santi, le approvazioni degli ordini religiosi¹.

Non mi pare seriamente contestabile che il NOM debba essere rubricato come legge universale. Il termine «universale» non deve trarre in inganno. Nell'uso tradizionale esso ha un significato più qualitativo che quantitativo². L'obiezione tuttavia è stata sollevata (non però da Xavier da Silveira).

Si è negato in particolare che si possa parlare a suo proposito di «legge della Chiesa». Sono stati avanzati dubbi di carattere formale: esisterebbero vizi decisivi nella sua promulgazione, oltre che di carattere sostanziale: è un provvedimento che non è ordinato al bene comune, quindi non è una legge³.

Ora, che all'inizio si sia potuto produrre un dubbio sulla autenticità della *Missale Romanum* a causa di tante cose poco chiare nella forma della promulgazione, è anche comprensibile⁴, ma, una volta che l'autorità, almeno con la sua pratica di ormai quasi tre lustri, ha mostrato chiaramente di considerare come sua questa Costituzione Apostolica, il dubbio non ha più ragione di esistere.

D'altra parte, promulgato o non promulgato, questo rito è utilizzato dalla totalità morale della Chiesa docente. Accettato a malincuore da una parte forse considerevole di quest'ultima, ma sempre *ritus approbatus* di quell'approvazione minimale che consiste nel considerarlo almeno come *utilizzabile*.

Passando dalla forma alla sostanza, osserviamo che la valutazione di un atto di magistero, in quanto magistero, deve essere fatta secondo criteri innanzitutto *esterni* (è veramente l'autorità che parla o legifera? Qual è l'entità del suo impegno? ecc.), altrimenti si accantona puramente e semplicemente il principio di autorità. Dire che un atto di magistero non è infallibile *perché* è sbagliato vuol dire semplicemente vanificare il magistero nel momento in cui lo si afferma. La perplessità riguardo al contenuto mi spingerà a verificare più da vicino *le condizioni* in cui tale insegnamento si è dato. Verificate le condizioni che mi assicurano dell'infallibilità, dovrò allora ritornare sulle mie perplessità per espungerle in nome *dell'obedientia fidei*. Fermo restando che *in ogni caso* – nel caso sia di insegnamento infallibile, sia di insegnamento soltanto autentico – la *presumptio veritatis* è tutta dalla parte del magistero. Sostenere il contrario è, ancora una volta, svuotare la parola «autorità» di ogni suo contenuto reale.

Quindi, che una legge universale (garantita – secondo la dottrina comune – dall'infallibilità) sia contro il bene comune, lo devo valutare, da cattolico, sulla base, prima di ogni altra considerazione, della sua «universalità», reale o fittizia.

Obiezione più consistente è quella avanzata da Xavier da Silveira, che chiama in causa *l'intenzione* dell'autorità.

L'infallibilità è prerogativa che accompagna l'impegno supremo dell'autorità, il suo impegno «pieno». Questo impegno è un «atto umano» che deve essere libero, consapevole, per essere veramente tale. Ci deve essere cioè *l'intenzione* di pronunciarsi compiutamente perché ci sia l'infalibilità. Quando l'autorità stessa, interpretando il suo gesto, esclude questa intenzione, è chiaro che, nonostante le eventuali apparenze in contrario, l'infalibilità deve essere parimenti esclusa.

Innanzitutto ci pare che il problema sia visto in un'ottica eccessivamente volontaristica. L'intenzione che è qui decisiva, non è l'intenzione puramente soggettiva, ma quella che si manifesta esteriormente in un atto discernibile e interpretabile in se stesso. La *interpretatio autentica* ha ragion d'essere quando l'atto, in se stesso, è indeterminato e nella misura in cui lo è. Non quando, per la sua stessa natura esige un impegno ben preciso. Così quando il Magistero interviene in determinate materie delicate, che sono – a prescindere da condizioni esterne – di interesse vitale, quale il modo con cui deve essere celebrato il *Mysterium fidei*, l'entità dell'impegno è tutta deducibile dall'importanza della materia.

Entità tanto più «densa», quanto più ci si trova al centro del mistero⁵. Un po' diverso è il caso di un testo puramente dottrinale, la cui incidenza nella vita della Chiesa è influenzata in modo determinante dall'importanza che l'autorità stessa, o anche tutta la Chiesa – sempre sotto il controllo dell'autorità – vi attribuisce.

In pratica poi il *punctum stantis et cadentis* è tutto costituito da un intervento di Paolo VI: *l'interpretatio autentica*, appunto, che escluderebbe l'impegno supremo e quindi l'infalibilità.

«Il rito e la rubrica relativa non sono di per sé una definizione dogmatica, e sono suscettibili di una qualificazione teologica di valore diverso a seconda del contesto liturgico a cui si riferiscono; sono gesti e termini riferiti ad un'azione religiosa vissuta e vivente di un mistero ineffabile di presenza divina, non sempre realizzata in forma univoca, azione che solo la critica teologica può analizzare ed esprimere in formule dottrinali logicamente soddisfacenti»⁶.

In questo testo però non troviamo tanto l'enunciazione di una intenzione, quanto piuttosto la constatazione di un fatto: un rito non è una formulazione dogmatica. L'impegno del magistero deve dunque essere letto in esso tenendo conto della sua natura.

Innanzitutto un rito ha una finalità eminentemente pratica. Ha caratteristiche sue proprie che lo differenziano nettamente sia da una definizione dogmatica, sia da un manuale di catechesi o di teologia. Da questa sua specifica natura discende che una certa ambiguità è insita strutturalmente nelle sue espressioni (si pensi, per esempio, alle rubriche del Messale tradizionale che contemplano ripetute benedizioni sulle sacre specie già consacrate, con l'uso di formule che lascerebbero supporre una consacrazione non avvenuta). Ambiguità relativa, naturalmente, rispetto alla precisione di una enunciazione dogmatica o di una formula catechistica. Ambiguità che deriva dall'uso di un linguaggio più simbolico che concettuale. Dunque, quando si esamina il suo valore teologico, occorre distinguere: – il valore teologico suo proprio, secondo la sua finalità specifica; – la deducibilità di dogmi dai suoi testi e dalle sue rubriche. Mi pare non abbia del tutto torto Vagaggini quando dice che dalla liturgia (isolatamente presa) sono pochissimi i dogmi che si possono dedurre con certezza⁷.

La sua infallibilità dottrinale riflessa è quindi ridotta. Diversa è invece l'infallibilità che gli compete in relazione al suo valore teologico proprio (una infallibilità nell'ordine pratico) che però, per essere compreso, necessita di essere inserito in un vasto *contesto*. Parliamo dell'infallibilità nell'ordine dottrinale e dell'infallibilità nell'ordine pratico, perché l'assistenza divina – che fonda l'infallibilità – deve essere considerata una nozione analogica, che si applica diversamente a materie diverse⁸.

L'infallibilità non si riduce senz'altro alle definizioni dogmatiche⁹. Il magistero è sempre assistito, anche quando non c'è definizione in senso stretto e anche quando non si può parlare propriamente di infallibilità. La ragione ultima dell'assenso dovuto al magistero autentico non è tanto il suo essere infallibile, quanto il suo essere divinamente assistito: «Chi ascolta voi, ascolta me» (Lc 10, 16).

Seguendo le orme del card. Journet distinguiamo il potere della Chiesa in *dichiarativo* e *canonico*. Il potere dichiarativo è il potere di dichiarare, svelare, manifestare le decisioni che emanano direttamente da Dio: ciò che Dio ha rivelato. Dio si degna di parlarci immediatamente e la sua Verità e la sua Autorità sono la causa, il fondamento, il fine, dell'adesione che diamo alla sua parola. Dio però – nella logica economica che ha scelto – vuole servirsi di un mezzo creato (la Chiesa) per manifestarci quali sono le verità alle quali vuole che aderiamo. Qui la Chiesa interviene come semplice *conditio sine qua non*, necessaria per metterci in contatto con la parola divina. Il potere canonico è il potere di fondare, stabilire, promulgare delle decisioni immediatamente ecclesiastiche. Esso si distingue dal potere dichiarativo perché, mentre questo agisce solo come condizione manifestatrice del diritto immediatamente divino, il potere canonico agisce come fondamento del

diritto immediatamente ecclesiastico, che non è che mediatamente divino. Qui la Chiesa non è soltanto condizione, ma vera e propria causa, anche se sempre assistita dalla Causa suprema che è Dio.

Questo potere canonico è esigito dal potere dichiarativo stesso, si trova come contenuto in esso. Il potere di dichiarare con autorità le decisioni immediatamente divine contiene il potere di legiferare, cioè di promulgare le decisioni puramente ecclesiastiche o canoniche, come il ramo contiene le foglie. Cristo, che ha affidato ai suoi ministri il compito di diffondere la buona novella, non può averli lasciati senza i poteri necessari per eseguirlo concretamente e immediatamente¹⁰.

Dunque:

<i>Potere</i>	<i>dichiarativo: dichiara la Rivelazione</i>	<i>speculativa pratica</i>
	<i>canonico: dispone tutto ciò che rende accessibile la Rivelazione</i>	<i>speculativa pratica</i>

È ovvio che la Chiesa deve essere assolutamente infallibile quando dichiara che una proposizione (speculativa o pratica) è contenuta nel deposito della Rivelazione. Ma non si può pensare che l'infalibilità si riduca a questo. La Chiesa deve essere infallibile anche in tutte quelle provvidenze che sono atte a condurre alla Rivelazione o ad allontanare gli ostacoli che ne impediscono o offuscano l'accesso. Cosa servirebbe avere a disposizione il nutrimento con cui soccorrere degli affamati se non si fosse in grado di salvaguardare la distribuzione?

La Chiesa è maestra riguardo al vero rivelato a cui si deve aderire, vero speculativo e pratico (fede e costumi). Ma la Chiesa è anche guida a cui ci si deve poter affidare per vivere concretamente la fede e i costumi insegnati da Dio.

Riguardo a questo potere canonico i teologi hanno sempre distinto le leggi universali e le leggi particolari. Journet dal canto suo parla di «misure di interesse generale» e «misure di interesse particolare». Il riconoscimento di infalibilità per queste «misure di interesse generale» è sempre stato unanime nella Chiesa. Troppo stretto è il legame che intrattengono la santità e indefettibilità della Chiesa. «La Chiesa – dice Gregorio XVI – che è la colonna e il sostegno della verità e che manifestamente riceve di continuo dallo Spirito Santo l'insegnamento di ogni verità, non può comandare, né concedere, né permettere una cosa che sia a detrimento della salute delle anime, e che torni a disprezzo o a

danno di un sacramento istituito da Gesù Cristo»¹¹. Evidentemente queste misure non sono infallibili esattamente nello stesso modo di una dichiarazione secondo cui tale dottrina è rivelata da Dio (definizione dogmatica). In questo caso abbiamo qualcosa di strettamente irreformabile (anche se l'enunciazione – rispettando rigorosamente l'identità di senso – può essere perfezionata). La Rivelazione infatti si è chiusa con la morte dell'ultimo degli Apostoli. Una legge invece, che ordina una materia contingente è sempre riformabile, in quanto le ragioni che l'hanno resa opportuna in un contesto, possono non valere più in un contesto mutato. L'infallibilità allora sarà assoluta «radicalmente». Cioè i presupposti dogmatici della legge (per scoprire i quali è necessaria spesso l'esplorazione di un vasto contesto) saranno certamente veri. La dottrina riflessivamente contenuta nella legge deve essere vera, perché, anche se lo scopo della legge non è direttamente, quello di promulgare la dottrina rivelata, tuttavia si muove nell'ambito della dottrina rivelata e ne dipende.

«La Chiesa – dice Melchiorre Cano – quando stabilisce in materie gravi e concernenti la formazione di costumi cristiani leggi riguardanti il popolo intero, non può mai ordinare niente di contrario al Vangelo o alla ragione naturale (...) come non può *definire* vizioso ciò che è onesto, né onesto ciò che è vizioso, così non può, *promulgando le sue leggi*, approvare qualcosa contraria al Vangelo o alla ragione. Se, mediante un giudizio espresso o *stabilendo una legge*, approvasse ciò che è disonesto o riprovasse ciò che è onesto, un errore di tale natura non solo sarebbe una peste e un disastro per i fedeli, ma in questo caso la Chiesa si opporrebbe in un certo modo alla fede, che approva ogni virtù e condanna ogni vizio. Inoltre, poiché Cristo ci ha ordinato di obbedire alle leggi della Chiesa dicendo: "fate tutto quello che vi diranno..." e: "Chi ascolta voi ascolta me ...", se la Chiesa sbagliasse sarebbe Lui l'autore dei nostri errori»¹². San Roberto Bellarmino dice che è impossibile che il Papa possa sbagliare «nei precetti indirizzati a tutta la Chiesa» e concernenti «le cose necessarie alla salvezza, o per sé buone o cattive». Non potrebbe mai succedere, per esempio, che il Papa «si sbagli prescrivendo qualcosa di contrario alla salvezza, come la necessità della circoncisione e la osservanza del sabato, o proibendo qualcosa di necessario alla salvezza, come il battesimo o l'eucaristia»¹³. Le testimonianze si potrebbero moltiplicare.

Bisogna osservare come Cano, mentre afferma senza reticenza la dottrina sull'infalibilità delle leggi universali, dice anche che non intende approvarle tutte e che ne conosce alcune mancanti di prudenza e di misura. Così i teologi posteriori – come Suarez e Giovanni di S. Tommaso – sono giunti a distinguere la *sostanza* delle leggi ecclesiastiche dalla loro *prudenza* (cioè dall'applicazione, circostanze, rigore, opportunità, molteplicità e altre componenti più legate a fattori

contingenti) ed hanno affermato che le leggi ecclesiastiche sono infallibili *nella loro sostanza*. Journet precisa questo concetto dicendo che è *nel loro fondamento, nel loro principio, nella loro radice* che sono infallibili in modo assoluto.

Il discorso riguardo alla prudenzialità si fa necessariamente più complesso e più sfumato. Anche qui dobbiamo ammettere un'assistenza divina, assistenza divina che deve garantire questo risultato minimale: *che non possano causare positivamente il male*. La ragione è in stretta coerenza con quanto detto: una legge talmente inopportuna da essere positiva fonte di perversione sarebbe incompatibile con la santità della Chiesa e le promesse di Cristo, e a nulla varrebbe una sua eventuale, astratta, correttezza dottrinale. L'assistenza è promessa alla Chiesa non per risolvere i problemi degli apologeti del futuro, ma per garantire la sua missione nella quotidiana concretezza della vita («Io sarò con voi *tutti i giorni...*» Mt. 28, 20).

Tuttavia dire che una misura di interesse generale non può essere intrinsecamente cattiva, sia quanto al fondamento, sia quanto alla prudenzialità, non vuol dire che rappresenti sempre quanto di meglio possibile nelle circostanze. Gli scopi fondamentali della Chiesa debbono risultare assicurati, ma le mende possono anche essere relativamente gravi.

Una legge può essere erronea o corretta, buona (tale da assicurare il fine per cui è stata promulgata) o cattiva (tale da ostacolarlo positivamente), ma la sua «prudenzialità» tollera il più o meno. Le fonti della Rivelazione e il Magistero, oltre che le esperienze della storia, non suppongono affatto un'assistenza divina tale da garantire la massima prudenzialità delle misure di interesse generale della Chiesa. Può essere, per esempio, che, rispetto ad una normativa precedente, la legge rappresenti un passo indietro, anche importante. Nulla ci obbliga a credere il contrario. «Come Dio non vien meno nelle cose necessarie, così non abbonda in quelle superflue»¹⁴. Anche questo punto, pur con diversità di sottolineature, costituisce dottrina comune¹⁵.

Invece le cose cambiano parecchio per le misure di ordine particolare. L'assistenza divina non le garantisce una per una, ma soltanto nell'insieme. Se una deficienza nell'atto singolo è possibile, ciò avviene «per accidens», «singillatim» e non «per sé», «ut in pluribus». Altrimenti ritorneremmo ad attribuire alla Chiesa una deficienza intrinseca. Bisogna però dissipare un equivoco possibile sul termine «di interesse particolare». Esso si riferisce alla materia, di carattere più contingente, non tanto al soggetto da cui emana (autorità particolare) o al fatto che interessa solo una parte della Chiesa. Qui si parla dell'assistenza promessa alla Chiesa universale. Una chiesa particolare gode di questa assistenza solo nella misura in cui agisce in comunione

Universale quanto alla *causa finale*: il bene comune che intende garantire è quello supremo dell'Eucaristia. Si può dire che non esiste punto più nevralgico e componente più intima del bene comune della Chiesa, se è vero, come è vero, che «la Eucaristia fa la Chiesa».

Legge universale quanto alla *causa formale*: un rito liturgico è certamente una legge in senso proprio e una legge di carattere permanente.

Universale quanto alla *causa efficiente*: emana dalla suprema autorità della Chiesa.

Universale quanto alla *causa materiale*: interessa i fedeli di rito romano (si può dire di tutti i riti latini). È la parte materialmente più cospicua della Chiesa ed è considerata moralmente (per la «*potior principalitas*» della Chiesa di Roma e la sua conseguente esemplarità) come coincidente con la Chiesa universale¹⁷.

Anche ad esso quindi compete quell'assistenza che abbiamo visto essere propria di ogni «misura di interesse generale».

Assistenza assoluta e quindi infallibilità assoluta quanto al fondamento, alla radice dottrinale. Assistenza solo relativa quanto alla prudenzialità: cioè tale da garantire l'ottenimento dello scopo specifico del rito. Infallibilmente dunque, in virtù di questo rito, l'Eucaristia sarà degnamente offerta a Dio come sacrificio e efficacemente distribuita come sacramento. Poiché le disposizioni rituali, anche accessorie, hanno un notevole effetto sulle disposizioni atte a ricevere fruttuosamente le grazie della celebrazione sacramentale, una loro maggiore o minore perfezione riveste una notevolissima importanza, senza giudicare con ciò la validità e l'intrinseca dignità della «*substantia sacramenti*». In altri termini: se la legge è sostanzialmente «buona» non è detto che sia la migliore possibile. Essa può portare in sé delle mende anche gravi, che impongono una sua sollecita revisione.

¹ Cfr. SALAVERRI, *De Ecclesia Christi*, in: *Sacrae theologiae summa*, vol. I (Madrid 1962⁵), pp. 721-724. Per oggetto secondario o indiretto dell'infalibilità si intende tutto ciò che è necessario per assicurare la trasmissione dell'oggetto primario, che sono le verità rivelate.

² Cfr. Ch. JOURNET, *L'Eglise du Verbe incarné*, vol. I (Brouges 1962³), pp. 473-474. Nel corso di questa esposizione ci serviremo abbondantemente delle pagine lucide e penetranti che questo autore ha dedicato al problema del magistero infallibile. Penso che siano, a tutt'oggi, quanto di più completo sia stato scritto dal punto di vista speculativo.

³ «Come può essere antipastorale una legge disciplinare ecclesiastica universale, quale è quella che ha per oggetto la nuova Messa? Innanzitutto rovesciamo la frase: siccome è antipastorale – *et contra factum non valet argumentum* – non può essere oggetto di legislazione ecclesiastica, vuoi universale, vuoi particolare: la legge non può avere per oggetto che il *bonum communitatis*» (*Pro Missa Traditionali*, suppl. al n. 58 di *Notizie*, pro manuscripto, Torino s.d., p. 12).

⁴ Cfr. L. SALLERON, *Solesmes e la Messa* (Roma 1976).

⁵ Quindi le diverse parti di un rito sacramentale hanno valore diverso secondo il legame oggettivo che intrattengono con la *substantia sacramenti*.

⁶ Allocuzione all'udienza generale del 19 novembre 1969: *Insegnamenti di Paolo VI*, vol. VII, Tipografia Poliglotta Vaticana, Roma 1970, p. 1123.

⁷ Cfr. *Il senso teologico della liturgia*, cit., pp. 493-496 e 535-536.

⁸ Cfr. CH. JOURNET, *Op. cit.*, p. 433.

⁹ «Infatti anche se si trattasse di quella sottomissione da prestarsi attualmente alla Fede divina, non dovrebbe limitarsi tuttavia a quanto è stato definito con pubblici decreti dai Concili ecumenici o dai Romani Pontefici di questa Sede, ma deve estendersi anche a quanto è comunicato come rivelato da Dio per magistero ordinario di tutta la Chiesa sparsa nel mondo, e quindi per consenso universale e costante è ritenuto dai teologi cattolici come di Fede» (Lettera di Pio IX all'Arcivescovo di Monaco-Frisinga, 1862: FdC, p. 272).

¹⁰ In tutta questa esposizione seguo passo passo il JOURNET, di cui riporto anche letteralmente certe espressioni.

¹¹ Enciclica *Quo graviora* del 4 ottobre 1833: *Insegnamenti pontifici*, vol. 11, *La Chiesa* (Roma 1961) n. 173.

¹² *De locis theologicis*, 1. V, cap. V, concl. 2, cit. in: JOURNET, cit., pp. 470-471.

¹³ *De Romano Pontifice*, 1. IV, cap. V, cit. in: JOURNET, cit., p. 471.

¹⁴ M. CANO, *De locis theologicis*, 1. V, cap. V, concl. 2: *Ibid.*, p. 470.

¹⁵ Citiamo a titolo di esempio, il più classico dei commentari del vecchio Codex, il WERNZ-VIDAL: «I romani Pontefici non sono per niente impediti di legiferare contro gli statuti disciplinari dei loro predecessori (poiché non vi è autorità di "par in parem") o contro il diritto comune di veneranda antichità... E sebbene può accadere che i romani Pontefici promulgino eventualmente, per breve tempo, leggi meno opportune che dovrebbero essere corrette o ritratte da lui stesso o dai suoi successori, tuttavia non può succedere e non succederà mai che venga promulgata dal romano Pontefice per la Chiesa universale una legge disciplinare contraria alla retta fede e ai buoni costumi. Infatti, sebbene non sia stato promesso ai Papi il supremo grado di prudenza nel promulgare leggi disciplinari, tuttavia certamente godono di quell'infallibilità di cui gode la Chiesa circa le leggi universali disciplinari» (*Jus canonicum*, t. I [Roma 1952])

pp. 268-269). Si senta anche il SUAREZ: «Bisogna comprendere questo (l'infallibilità assoluta), quanto alla sostanza o quanto all'onestà dei costumi: infatti, per quanto riguarda le circostanze o di moltiplicare i precetti o il rigore o pene eccessive, non è sconveniente talvolta incorrere in qualche umano difetto, poiché questo non va contro la santità della Chiesa; ma approvare cose turpi per oneste o, al contrario, condannare cose oneste per inique, ripugna alla verità e alla santità della Chiesa, e pertanto anche in queste cose il Pontefice non può errare» (Cit. in: *Jus canonicum*, cit., p. 269, nota 28).

¹⁶ San Roberto Bellarmino ritiene possibile che la Chiesa si riduca anche solo ad una «provincia». Cfr. BILLOT, *De Ecclesia Christi*, t. I (Roma 1927) p. 223, nota 1.

¹⁷ Un caso analogo è costituito dal *Codex Iuris Canonici* che, pur regolamentando la sola Chiesa latina, è considerato *legge universale*.

TESTI LITURGICI
A DIRETTO CONFRONTO

Al fine di valutare, come ci siamo proposti all'inizio del nostro lavoro, se fra il NOM e i riti protestanti – nonostante l'innegabile avvicinamento ecumenico – permanga una differenza essenziale, abbiamo esaminato soprattutto l'IGMR alla luce delle posizioni teologiche storiche dei riformatori. Abbiamo concluso per la permanenza dei punti discordanti fondamentali: sacrificio vero e proprio; presenza vera, reale, sostanziale; sacerdozio ministeriale e non soltanto comune. Occorre tuttavia verificare questo fatto anche nei riti concretamente celebrati, pur tenendo conto che un rito non è un trattato, e quindi non vi dobbiamo cercare queste differenze espresse con la precisione di un enunciato teologico. Già le abbiamo riscontrate in due pratiche rituali: la Messa celebrata dal solo sacerdote e il culto eucaristico *extra Missam*. A cui si potrebbe aggiungere l'applicazione della Messa per i defunti (solo la *Prex eucharistica IV* manca di una formula particolare per un defunto, mentre al n. 316 della IGMR si dice che «ogni Messa... è offerta tanto per i vivi quanto per i defunti»).

Innanzitutto vedremo, nelle parti essenziali che ci interessano, le liturgie «storiche» della Riforma: la liturgia di Lutero, quella di Calvino e quella di Cranmer. Quindi la liturgia di Taizé, come massimo avvicinamento, anche sul piano rituale alle posizioni cattoliche. Infine le tre nuove preghiere eucaristiche del NOM e le preghiere eucaristiche V e VI introdotte nel Rito Ambrosiano.

1. *La liturgia eucaristica di Lutero*¹

Inizialmente Lutero cerca di interpretare i riti tradizionali nel senso della sua teologia. Nel *De captivitate babilonica* riconosce che soprattutto il Canone Romano ha un forte significato sacrificale.

Tuttavia pensa di potere interpretare le espressioni sacrificali come interamente riferite all'offerta del pane e del vino, materia del sacramento, o ai sacrifici spirituali dei cristiani, oppure alla preghiera, «sacrificio delle labbra».

«Anche le parole del canone sembrano esprimere questa opinione (l'erronea opinione che la Messa sia un sacrificio offerto a Dio), dove è detto: "Questi doni, queste offerte, questo santo sacrificio", e più giù: "questa offerta". Similmente in modo chiarissimo si chiede che riesca accetto a Dio il sacrificio, come fu gradito il sacrificio di Abele, ecc. Perciò Cristo viene definito vittima dell'altare. Concordano con queste opinioni le parole dei santi Padri, numerosi esempi ed una lunga tradizione costantemente mantenuta nel mondo intero. (...) Quali argomenti dunque contrapporremo al canone della messa e all'autorità dei Padri? Innanzitutto rispondo che, se non c'è niente da dire, è meglio negare tutto, piuttosto che considerare la messa come un'opera buona o un sacrificio, per non andare contro la parola di Cristo, perdendo insieme la fede con la messa. Tuttavia, per salvare gli argomenti dei Padri, diremo che dall'Apostolo (1 Cor 11, 18) apprendiamo come i cristiani erano soliti riunendosi per la messa portare con sé cibo e bevande che chiamavano collette, da distribuire ai poveri, seguendo l'esempio degli Apostoli (At 4,34); dalle collette si prendevano il pane e il vino destinati alla consacrazione. E poiché erano consacrati con parole e preghiere secondo il rito ebraico, per cui erano levati in alto, come si legge in Mosè, sono rimaste le parole e il rito di sollevare il pane e il vino in segno di offerta, pur essendo stato abolito da gran tempo l'uso di raccogliere i cibi e le bevande da offrire. (...) Perciò le parole sacrificio e offerta si devono riferire non al sacramento e al testamento di Cristo, ma alle collette. Perciò è rimasta la parola colletta per le preghiere fatte durante la messa.

Per il medesimo motivo è avvenuto che il sacerdote, dopo aver consacrato il pane e il calice, li innalzasse [rito dell'elevazione] non con l'intenzione di offrire a Dio qualche cosa, poiché neppure con una parola ricorda la vittima o l'offerta; è anche questo un resto del rito ebraico, per il quale si levavano in alto quelle offerte che venivano considerate accette a Dio insieme con il rendimento di grazie (...).

I sacerdoti, in questo secolo di rovina e di dannazione, stiano attenti, mentre celebrano la messa, innanzitutto a riferire le parole del canone maggiore e minore, con le collette che apertamente parlano di sacrificio, non al sacramento, ma al pane e al vino, oppure alle preghiere; ma quando il pane è stato benedetto e consacrato non può più essere offerto, ma viene ricevuto in dono da Dio ...»².

In seguito però Lutero cercò di adattare il rito alle sue concezioni. Gli scritti nei quali si occupò in modo particolare della riforma liturgica

sono i seguenti: *Dell'ordine del servizio divino nella comunità* («Von der Ordnung des Gottesdienstes in der Gemeinde») preparato nel 1523 per la comunità di Leisnig (Sassonia elettorale) che gli aveva chiesto un ordinamento per il culto pubblico; la *Formula missae et communionis*, del medesimo anno, composta per il predicatore Nicolaus Hausmann di Zwickau, che si era lamentato con lui della eccessiva varietà di forme liturgiche esistenti; e la *Messa tedesca e ordine del servizio divino* («Deutsche Messe und Ordnung des Gottesdienstes») del 1526.

La riforma liturgica di Lutero si risolve in una soppressione radicale del Canone; nel suo «Servizio divino» non si riscontra neppure la struttura di una preghiera eucaristica. Al suo posto (nella Deutsche Messe) c'è un prefazio, trasformato in una esortazione, con le parole dell'istituzione e della comunione. Il nucleo centrale della Messa, con uno schematismo che riflette meccanicamente la teologia eucaristica elaborata per es. nel *De captivitate babilonica*, consta di due parti: a) il testamento divino, cioè le parole dell'istituzione e b) la distribuzione del sacramento.

La struttura si articola così: Introito, Kyrie, Colletta, Epistola e Vangelo, Professione di fede, Omelia, Parafrasi del Pater, Azione eucaristica (testamento e distribuzione), Inno eucaristico, Sanctus, Colletta e benedizione.

Riporto qui di seguito la parafrasi del Pater e l'azione eucaristica che – nella Deutsche Messe – sostituiscono l'offertorio e la Preghiera eucaristica della Messa cattolica. Le rubriche sono in corsivo:

Dopo la predica deve seguire una parafrasi pubblica del Padre Nostro e una monizione per quelli che vogliono ricevere il sacramento, nel modo che segue o in un modo migliore.

Segue una predica che sta al posto dell'Offertorio e del Prefazio della Messa Romana. Riportiamo solo la fine

.. D'altra parte vi ammonisco nel Cristo, affinché accogliate con retta fede il testamento di Cristo e soprattutto le parole, nelle quali Cristo ci dà il suo corpo e il suo sangue per la remissione. Prendetele saldamente nel cuore, affinché vi ricordiate dell'amore gratuito che ci ha dimostrato, salvandoci tramite il suo sangue dall'ira divina e dalla morte e dall'inferno e quindi prendiate esteriormente il pane e il vino, cioè il suo corpo e il suo sangue, come vostra assicurazione e pegno. Dopo di che vogliamo compiere ed usare il suo testamento nel suo nome e dietro suo ordine mediante le sue proprie parole.

... Ma l'ammonizione può diventare una pubblica confessione.

Poi segue l'azione [das Amt] e cioè nel modo che segue.

EXEMPLUM

Nostro Signore Gesù Cristo nella notte in cui fu tradito, prese il pane, ringraziò e lo spezzò e lo diede ai suoi discepoli e disse: Prendete e mangiate. Questo è il mio corpo, che viene dato per voi. Tutte le volte che fate questo, lo fate in memoria di me. Lo stesso fece col calice dopo la cena e disse: Prendete e bevetene tutti, questo è il calice, un nuovo testamento nel mio sangue che viene sparso per voi in remissione dei peccati. Tutte le volte che fate questo bevete in memoria di me.

La differenza appare con evidenza nell'assenza totale di Preghiera eucaristica e quindi di riferimento sacrificale.

Quello che Lutero ha inteso principalmente eliminare perché particolarmente scomoda per la sua teologia è l'anamnesi offerta: «Unde et memores ... offerimus ...»³, oltre che, naturalmente, le preghiere dell'offertorio: «Suscipe, sancte Pater» e «offerimus tibi, Domine, calicem salutaris ...».

L'anamnesi-offerta rimane però nelle tre preghiere eucaristiche nuove, dando un chiaro e inequivocabile significato sacrificale all'azione eucaristica. Per rendersi conto di come ci si allontani qui sostanzialmente dalla teologia di Lutero, basta confrontare l'anamnesi – offerta della Preghiera II (la più povera di significati sacrificali): «Celebrando il memoriale (...) ti offriamo, Padre, il pane della vita e il calice della salvezza ...», con la chiara posizione luterana: «Quando il pane è stato benedetto o consacrato non può più essere offerto ma viene ricevuto in dono da Dio»⁴.

Lutero avrebbe respinto questa formula con lo stesso vigore con cui respinse l'«Unde et memores ...», perché, pur nella sua povertà, racchiude il nocciolo della posizione cattolica. Si possono lecitamente rimpiangere le ricchezze delle preghiere offertoriali soppresse e l'insistenza delle non inutili ripetizioni, dobbiamo però riconoscere che le nuove preghiere intendono accompagnare ed esprimere l'offerta di un sacrificio.

In alcune forme liturgiche luterane attuali la preghiera eucaristica ha fatto la sua ricomparsa, tuttavia sempre con riferimenti precisi alle posizioni tipiche del luteranesimo: enfasi particolare nel sottolineare l'unicità e la sufficienza del sacrificio della Croce, pane e vino come «segno della presenza di Cristo», presenza di Cristo «nel pane e nel vino» o «sotto il pane e il vino», ecc.⁵.

Così, per esempio, nell'attuale liturgia valdese (che ha però come principale fonte di ispirazione la teologia di Calvino), se ha fatto la sua

ricomparsa una formula che riecheggia l'anamnesi-offerta, essa non esce dallo schema luterano del testamento-comunione: «Noi vogliamo ora commemorare il sacrificio del nostro Salvatore, partecipando alla comunione del suo corpo e del suo sangue nella celebrazione della santa cena».

L'anamnesi si consuma interamente nella comunione, mentre, se di offerta si può parlare, essa è soltanto la offerta riconoscente della nostra vita»⁶ intesa come ben distinta da quella di Cristo Salvatore. Così, in un'altra formulazione: «Commemorando il sacrificio unico e perfetto del Signore nostro Gesù Cristo sulla croce, nella gioia della risurrezione e nell'attesa della sua venuta, ti offriamo noi stessi in sacrificio vivente e santo ...»⁷. Il sacrificio attualmente offerto è dunque il sacrificio vivente e santo di Rm 12, 1, non il sacrificio unico e perfetto di Cristo presente sotto i segni sacramentali.

2. La liturgia eucaristica di Calvino⁸

Per Calvino la predicazione è l'unico mezzo di grazia che comunica la salvezza, mentre i sacramenti si limitano a confermarla. La sua riforma liturgica sfocia quindi naturalmente in un culto tutto incentrato sulla predicazione.

La struttura che prende il «Servizio divino» con la riforma di Calvino (1553) è la seguente: 1) Preghiera per la Chiesa; 2) Lettura della narrazione dell'istituzione secondo Paolo; 3) Scomunica dei peccatori scellerati; 4) Esortazione sulla dottrina della Cena; 5) Comunione; 6) Ringraziamento; 7) Benedizione finale.

Riportiamo il testo del racconto dell'istituzione con la rubrica che l'accompagna.

Poi, dopo aver fatto le preghiere e la confessione di fede per testimoniare a nome del popolo che tutti vogliono vivere e morire nella dottrina e religione cristiana, dice ad alta voce:

Ministro: Ascoltiamo come Gesù Cristo ci ha istituito la sua santa Cena secondo che san Paolo lo racconta nell'undicesimo capitolo della prima ai Corinti ...

Segue il testo di 1 Cor 11, 23-29 che costituisce l'«anamnesi».

È evidente il totale prevalere dell'aspetto di narrazione e quindi di memoria puramente soggettiva.

Significative, fra tante altre, anche queste espressioni, contenute nell'esortazione:

Eleviamo i nostri spiriti in alto, dove è Gesù Cristo nella gloria del suo Padre e dove l'attendiamo in nostra redenzione. E non ci attardiamo su questi elementi terreni e corruttibili, che vediamo con gli occhi e tocchiamo con le mani, per cercarlo qui, come se fosse imprigionato nel pane e nel vino ... Contentiamoci dunque, d'avere il pane e il vino per segni e testimonianze, cercando spiritualmente la verità dove la parola di Dio promette che la troveremo.

3. *La liturgia eucaristica di Cranmer*⁹

La liturgia di Cranmer è la liturgia anglicana introdotta col decreto di Edoardo VI (1547), dopo l'approvazione del senato (21 gennaio 1549), nel «Book of the common prayer and administration of the sacraments and other rites and ceremonies of the churches after the use of the churches of England». In questa prima edizione Cranmer si ispira agli ordinamenti luterani e *zwingliani*. Ne risulta un servizio liturgico con questa struttura: Introito e Kyrie, Gloria, Collette, Lezioni e professione di fede, Omelia o esortazione alla comunione, Offertorio, Prefazio, Preghiera eucaristica, Anamnesi, Preghiera domenicale, Rito della pace, Confessione prima della comunione, Invocazione dell'assoluzione, Preghiera prima della comunione, Comunione sotto le due specie, Canto alla comunione, Rendimento di grazie dopo la comunione, Benedizione del popolo.

Non c'è elevazione né ostensione del Sacramento per i fedeli. Nella II edizione del Prayer Book sono eliminate anche le intercessioni che, tolte dal canone, si riducono alla preghiera dei fedeli e viene soppressa anche l'anamnesi. Anamnesi che tuttavia, anche nella I edizione, rispondeva alla dottrina teologica di Zwinglio, che è quella che accentua maggiormente il carattere soggettivo del memoriale.

Ecco la preghiera eucaristica (le sottolineature sono nostre):

È veramente cosa degna e giusta, nostro dovere rendere grazie in ogni tempo e in ogni luogo a te, Signore, Padre santo, Dio onnipotente ed eterno. Per questo, con gli angeli e gli arcangeli, e con tutta la santa compagnia dei cieli, noi lodiamo ed esaltiamo il tuo nome glorioso, lodandoti senza fine e dicendo Santo, santo, santo, il Signore Dio degli eserciti. Il cielo e la terra sono pieni della tua gloria! Osanna nel più alto dei cieli. Benedetto è colui che viene nel nome del Signore: Gloria a te, o Signore, nei cieli altissimi.

Dio onnipotente e da sempre vivente, che, per mezzo dei tuoi santi apostoli, ci hai insegnato a rivolgerti preghiere e suppliche e a rendere a te grazie per tutti gli uomini: *noi umilmente ti supplichiamo di ricevere nella tua grande misericordia queste preghiere che noi offriamo alla tua divina maestà*, supplicandoti di ispirare continuamente la chiesa universale con lo Spirito di verità, di unità e di concordia; accorda a tutti coloro che confessano il tuo santo nome di intendersi nella verità della tua santa parola e di vivere nell'unità e nell'amore divino.

In modo particolare, noi ti preghiamo di salvare e difendere il tuo servo Edoardo nostro re, in modo che sotto di lui possiamo essere governati nella pietà e nella tranquillità. Accorda a tutto il suo Consiglio e a tutti coloro che egli ha provvisto di autorità sotto di sé di amministrare la giustizia vera ed equa, per punire la malvagità e il vizio e mantenere la divina religione e la virtù.

O Padre celeste, dona a tutti i vescovi, pastori e parroci la grazia, sia per la loro vita sia per la loro dottrina, di esporre la tua parola vivente e veritiera e di amministrare degnamente e fedelmente i tuoi sacramenti; e a tutto il popolo dona la tua grazia celeste perché, con cuore umile e conveniente riverenza, esso ascolti e riceva la tua santa parola, servendoti veramente nella santità e nella giustizia per tutti i giorni della vita. Noi ti supplichiamo molto umilmente, o Signore, di consolare e soccorrere nella tua bontà tutti coloro che, in questa vita passeggera sono nel turbamento, nelle preoccupazioni, nelle necessità, nella malattia o in qualsiasi altra avversità. Specialmente raccomandiamo alla tua bontà misericordiosa questa comunità, *qui radunata nel tuo nome per celebrare la commemorazione della gloriosissima morte del tuo Figlio*. E ti rendiamo la più alta lode e le più sincere azioni di grazie per la grazia e la virtù meravigliosa che hai fatto risplendere nei tuoi santi fin dall'inizio del mondo; prima di tutto nella gloriosa e sovraneamente beata Vergine Maria, Madre del tuo Figlio Gesù Cristo, nostro Signore e Dio e nei santi patriarchi, profeti, apostoli, e martiri: sia tua volontà, o Signore, accordarci di seguire i loro esempi, la loro fermezza nella tua fede, e di osservare i tuoi santi comandamenti.

Raccomandiamo alla tua misericordia, o Signore, tutti gli altri tuoi servitori, che ci hanno lasciati con il segno della fede e ora riposano del sonno della pace: accorda loro, te ne supplichiamo, la tua misericordia e la pace eterna; nel giorno della risurrezione generale noi e tutti coloro che appartengono al corpo mistico del tuo Figlio, potremo essere messi insieme alla tua destra e sentire la sua gioiosa parola: Venite a me, o voi, benedetti del Padre mio: possedete il regno che vi è stato preparato fin dall'inizio del mondo; accordacelo, o Padre, per l'amore di Gesù Cristo, nostro unico mediatore e avvocato.

O Dio, Padre celeste, nella tua commovente misericordia, ci hai dato il tuo unico Figlio Gesù Cristo perché soffrisse la morte sulla croce per la nostra redenzione: *egli vi ha compiuto (con la sua unica oblazione offerta una sola volta) un pieno, perfetto e sufficiente sacrificio, oblazione e soddisfazione per i peccati del 'mondo intero; ha istituito e ci ha comandato nel suo santo vangelo di celebrare una perenne memoria della sua preziosa morte fino a che egli ritorni*; ascoltaci, o Padre misericordioso, te ne supplichiamo e, con

il tuo Spirito santo e con la tua parola, sia tua volontà benedire e santificare i tuoi doni qui presenti, queste creature di pane e di vino, *in modo che essi siano per noi il corpo e il sangue del tuo diletto Figlio Gesù Cristo*. Egli, nella notte in cui fu tradito, prese del pane e, avendolo benedetto e reso grazie, lo spezzò e lo diede ai suoi discepoli dicendo: Prendete e mangiate: questo è il mio corpo dato per voi; fate questo in memoria di me. Allo stesso modo, dopo aver cenato, prese la coppa e, avendo reso grazie, la diede loro dicendo: Bevetene tutti, perché questo è il mio sangue del nuovo testamento, sparso per voi e per molti in remissione dei peccati: fate questo, tutte le volte che ne berrete, in memoria di me. Per questo, o Signore e Padre celeste, secondo l'istruzione del tuo diletto Figlio, salvatore nostro Gesù Cristo, *noi tuoi umili servi, celebriamo e facciamo, alla presenza della tua divina maestà, con questi santi doni che vengono da te, il memoriale che il tuo Figlio ha voluto che noi compiamo, ricordando la sua beata passione, la sua possente risurrezione e la sua gloriosa ascensione*, rendendo a te le nostre più sincere azioni di grazie, per i benefici innumerevoli che egli ci ha così procurati, desiderando solamente dalla tua bontà paterna che voglia accettare misericordiosamente *questo nostro sacrificio di lode e di azione di grazie*: supplicandoti molto umilmente di accordare, per i meriti e la parte del tuo Figlio Gesù Cristo, e per la fede nel suo sangue, che noi e la tua chiesa intera, possiamo ottenere la remissione di tutti i nostri peccati e tutti gli altri benefici della sua passione.

E noi, o Signore, qui ti offriamo e ti presentiamo, noi stessi, le nostre anime, i nostri corpi come sacrificio conveniente, santo e vivente ai tuoi occhi, supplicandoti umilmente che tutti coloro che parteciperanno alla tua santa comunione possano ricevere degnamente il preziosissimo corpo e sangue del tuo Figlio Gesù Cristo, possano essere ripieni della tua grazia e della tua benedizione celeste ed essere fatti un solo corpo con il tuo Figlio Gesù Cristo in modo che egli dimori in essi ed essi in lui.

E sebbene *noi siamo indegni* (per i nostri numerosi peccati) *di offrirti qualunque sacrificio, tuttavia ti supplichiamo di accettare questo nostro doveroso servizio*, e di comandare che *queste preghiere e suppliche, per il ministero dei tuoi santi angeli, siano portate fino al tuo santo tabernacolo*, davanti alla tua divina maestà, non avendo riguardo ai nostri meriti, ma perdonandoci le nostre offese: per Cristo nostro Signore, per il quale, e con il quale siano a te, o Padre onnipotente, nell'unità dello Spirito santo, ogni onore e gloria, nei secoli dei secoli. Amen.

Si noti l'enfasi con cui si sottolinea l'unicità e la sufficienza del sacrificio di Cristo, contrapposta alla memoria che viene ora celebrata. Termini come memoria, commemorazione, ricevono incontestabilmente dal contesto teologico in cui sono immersi e da cui nascono un senso di semplice ricordo soggettivo. La «nuda commemorazione» appunto, condannata da Trento.

I presupposti teologici traspaiono dalle formule liturgiche: che cosa vien offerto nella celebrazione eucaristica? Non il sacrificio di Cristo la cui «unica oblazione» è stata «offerta una sola volta». Il sacrificio che attualmente si compie è «di lode e di azione di grazie» e

consiste nell'offerta di «noi stessi, le nostre anime, i nostri corpi» e di «queste preghiere e suppliche». Si confronti la preghiera «ti supplichiamo ... di comandare che queste preghiere e suppliche, per il ministero dei tuoi santi angeli ...» con il «supplices te rogamus» del Canone Romano (a cui certamente si ispira): nel Canone Romano quello che l'angelo deve portare davanti alla maestà divina è «la vittima pura, santa e immacolata, pane santo della vita eterna e calice dell'eterna salvezza», che trova il suo tipo nei sacrifici di Abele, Abramo e Melchisedech; nella preghiera di Cranmer sono soltanto «queste preghiere e suppliche» ... Il memoriale di cui si parla è dunque vuoto della Divina Vittima che rinnova la sua offerta e si risolve in una preghiera-ricordo.

Questa influenza zwingliana si è fatta sentire anche nelle confessioni protestanti nate in seno all'anglicanesimo.

Ecco come si esprime per es. Alexander McLuren, uno dei massimi predicatori battisti del secolo XIX: «Tutte le teorie circa il significato e il valore del servizio di comunione vanno rinchiuse dentro quell'unica parola [in memoria]: si tratta di un rito commemorativo, e assolutamente niente di più»¹⁰. In moltissimi casi dunque l'espressione «memoriale», nel contesto liturgico del protestantesimo anglosassone, deve essere letta tenendo conto di questa pesante ipoteca dottrinale.

Recentemente c'è stata, è vero, una certa riscoperta della nozione tradizionale. Per es., sempre in campo battista, «nella guida esplicativa sulla cena del Signore data in *The Lord's Supper* [pubblicazione del 1981 della Unione battista inglese] viene ricordato che la parte della liturgia della cena chiamata Words of Institution (parole dell'istituzione) "corrisponde a quella che è stata tradizionalmente conosciuta come l'*anamnesi* o memoriale. Il memoriale, però, è assai più che un ricordare eventi del passato (...). Esso, piuttosto, richiama ciò che appartiene al passato e proclama la sua potenza vivente per il presente ... Il memoriale ripete davanti alla congregazione lo spezzamento del corpo di Cristo e il versamento del suo sangue mediante il quale noi siamo redenti *ora*. È per questo che la morte e la resurrezione sono tanto strettamente unite come simbolo e come presenza. Sono una sola cosa nel sacramento. La storia diventa presente, il Cristo crocifisso è in questo momento presente in mezzo al suo popolo, la potenza salvifica del Signore è visibile ora per tutti coloro che la vogliono vedere"»¹¹.

Tuttavia, l'*anamnesi* è sempre nel contesto della comunione: «prendi questo pane nel ricordo...»¹² e non comprende in sé l'«offerimus». A Dio sono offerte «le nostre anime e i nostri corpi in sacrificio vivente»¹³, mentre il corpo e il sangue di Gesù Cristo sono solo ricevuti.

4. La liturgia di Taizé¹⁴

La punta dell'avvicinamento ecumenico protestante alle posizioni cattoliche in campo liturgico è certamente rappresentata dalla liturgia di Taizé.

Riportiamo solo la preghiera eucaristica. Le sottolineature sono nostre.

Epiclèse

O notre Père, Dieu des forces du ciel,
rempli de ta gloire
notre sacrifice de louange

+

cette offrande,
benis-la, achève-la, accepte-la
comme la *figure*
du sacrifice unique de notre Seigneur

+

envoie ton Saint-Esprit
sur nous et notre eucharistie:
consacre ce pain *au* corps du Christ
et cette coupe *au* sang du Christ;
que le Saint-Esprit createur
accomplisse la parole de ton Fils bien-aimé

Institution

qui, dans la nuit où il fut livré,
prit du pain,
et, après avoir rendu grâces, le rompit
et le donna à ses disciples en disant:
prenez, mangez,
ceci est mon corps donné pour vous;
faites ceci en mémorial de moi.

+

De même, après avoir soupé,
il prit la coupe,
et, après avoir rendu grâces,
la donna à ses disciples en disant:
buvez-en tous,
cette coupe est la Nouvelle Alliance
en mon sang,
repandu pour vous, pour une multitude,
pour la rémission des pechés;
toutes les fois que vous en boirez.
Faites ceci en mémorial de moi.

+

Ainsi, toutes les fois
que nous mangeons ce pain
et que nous buvons cette coupe,
nous proclamons la mort du Seigneur,
jusqu'à ce qu'il revienne.

Mémorial

C'est pourquoi, Seigneur,
nous accomplissons devant toi
le mémorial de l'Incarnation
et de la Passion de ton Fils,
de sa Résurrection du séjour des morts,
de son Ascension dans la gloire des cieux,
de son intercession perpétuelle
en notre faveur;
nous attendons et nous implorons son retour.

+

Tout vient de toi et notre *seule offrande*
est de rappeler tes merveilles et tes dons.

+

Aussi, *nous te présentons*, Seigneur de gloire,
comme notre action de grâce
et notre intercession,
les signes du sacrifice éternel du Christ,
unique et parfait, vivant et saint,
le pain de la vie qui descend du ciel et
la coupe du repas en ton royaume

+

dans ton amour et ta miséricorde
accueille notre louange et notre prière
dans le Christ,
comme tu as bien voulu accepter
les présents de ton serviteur Abel le juste,
le sacrifice d'Abraham notre père
et celui de Melchisédech,
ton souverain prêtre.

Invocation

Nous t'en supplions, Dieu tout-puissant,
fais porter *cette prière*,
par les mains de ton Ange,
là-haut, sur ton autel, en ta présence;
et quand nous recevrons,
n communiant à cette table,
le corps et le sang de ton Fils,
puissions-nous tous être remplis du Saint-Esprit,
comblés des grâces
et des bénédictions du ciel,
par le Christ, notre Sauveur.

Conclusion

Par lui, Seigneur, toujours
tu crées, tu sanctifies, tu vivifies, tu bénis
et tu nous donnes tous tes biens.

+

Par lui,
et avec lui,
et en lui,

te sont rendus,
Père tout-puissant
dans l'unité du Saint-Esprit,
tout honneur et toute gloire,
à travers tous les siècles des siècles.

T Amen.

Il tentativo di avvicinamento al cattolicesimo è innegabile: se non altro per l'insistenza con cui ricorrono i termini «oblazione» e «sacrificio». Basta fare il confronto con la liturgia di Calvino («frère» Thurian, vice-priore di Taizé, è calvinista). Tuttavia rimaniamo (purtroppo) nell'ambito della concezione protestantica. L'offerta eucaristica non è che la «figura del sacrificio unico di Cristo». Una figura vuota, perché «la nostra sola offerta è di ricordare le tue meraviglie e i tuoi doni». Ciò che viene presentato non è lo stesso sacrificio di Cristo, ma «i segni del sacrificio eterno di Cristo». Come la liturgia di Cranmer, anche quella di Taizé riprende alcune espressioni del Canone Romano: il parallelismo che ne deriva permette di stabilire un confronto in cui la differenza teologica si staglia in modo nettissimo. Riportiamo i due testi a fronte (quello del Canone Romano nell'attuale traduzione italiana).

Canone Romano

... offriamo alla tua maestà divina,
tra i doni che ci hai dato,
la vittima, pura, santa e immacolata,
pane santo della vita eterna
e calice dell'eterna salvezza.
Volgi sulla nostra offerta
il tuo sguardo sereno e benigno,
come hai voluto accettare
i doni di Abele, il giusto,
il sacrificio di Abramo, nostro padre nella
[fede
e l'oblazione pura e santa
di Melchisedech, tuo sommo sacerdote
Ti supplichiamo, Dio onnipotente:
fa' che questa offerta
per le mani del tuo angelo santo,
sia portata sull'altare del cielo
davanti alla tua maestà divina...

Taizé

Dans ton amour et ta miséricorde
accueille notre louange et notre prière
dans le Christ,
comme tu as bien voulu accepter
les présents de ton serviteur Abel le juste,
le sacrifice d'Abraham notre père
et celui de Melchisédech,
ton souverain prêtre,
Nous t'en supplions, Dieu tout-puissant,
fais porter cette prière,
par les mains de ton ange,
là-haut, sur ton autel, en ta présence ...

Questa differenza teologica, sebbene in modo molto meno definito, permane anche nel confronto con le nuove preghiere eucaristiche. Ciò che viene offerto non è una semplice preghiera, ma il Corpo e il Sangue di Cristo e il suo sacrificio¹⁵.

II. «Ti offriamo, Padre, il pane della vita e il calice della salvezza ... Per la comunione al corpo e al sangue di Cristo lo Spirito Santo ci riunisca in un solo corpo».

III. «Ti offriamo, Padre, in rendimento di grazie questo sacrificio vivo e santo. Guarda con amore e riconosci nell'offerta della tua Chiesa, la vittima immolata per la nostra redenzione; e a noi, che ci nutriamo del corpo e sangue del tuo Figlio, dona la pienezza dello Spirito Santo perché diventiamo in Cristo un solo corpo e un solo spirito».

IV. «Ti offriamo il suo corpo e il suo sangue, sacrificio a te gradito, per la salvezza del mondo».

5. Le nuove preghiere eucaristiche

Tralasciamo la I Preghiera eucaristica, perché si tratta del vecchio Canone Romano. È vero che sono state introdotte modifiche, però – a parte la formula di consacrazione – riguardano tutte punti di dettaglio. Sono stati soppressi 24 segni di croce, le genuflessioni (nell'ambito del canone) sono state portate da 5 a 2, inoltre la conclusione delle singole preghiere (*per Christum Dominum nostrum*) è stata resa facoltativa in latino e soppressa nella traduzione italiana.

La formula consacratoria merita un discorso a parte. Ecco i due testi a fronte:

<i>Formula antica</i>	<i>Formula nuova</i>
Hoc est enim Corpus meum	Hoc est enim Corpus meum, quod pro vobis tradetur
Hic est enim Calix Sanguinis mei, novi et aeterni testamenti: mysterium fidei: qui pro vobis et pro multis effundetur in remissionem peccatorum.	Hic est enim calix Sanguinis mei novi et aeterni Testamenti, qui pro vobis et pro multis effundetur in remissionem peccatorum.
Haec quotiescumque feceritis, in mei memoriam facietis.	Hoc facite in meam commemorationem.

«L'espressione *Mysterium Fidei*, tolta dal contesto delle parole di Cristo Signore, e detta dal sacerdote, serve da introduzione all'acclamazione dei fedeli» (*Missale Romanum*). L'acclamazione, che si presenta in tre versioni alternative, esprime l'aspetto «prognostico» dell'eucaristia.

La modifica di una formula di consacrazione di uso plurisecolare è certamente un fatto non trascurabile. Ci si può chiedere quale sia

stata la gravissima ragione che ha costretto ad un simile intervento: i cambiamenti, quanto più toccano materie delicate, tanto più devono essere solidamente motivati. Nella *Missale Romanum*, oltre ad imprecisati «motivi di ordine pastorale», si adduce il «fine di facilitare la Concelebrazione». La cosa rimane, almeno per noi, misteriosa.

Quello che soprattutto conta, però, è che il cambiamento avvenuto è accidentale e non sostanziale. L'essenza della forma sacramentale non è toccata.

Che cosa è cambiato? I mutamenti sono quattro:

- 1) alla formula di consacrazione del pane è stato aggiunto «quod pro vobis tradetur», espressione tolta da 1 Cor 11, 24;
- 2) l'inciso *Mysterium fidei* viene spostato fuori dalla formula vera e propria e introduce una acclamazione di carattere escatologico;
- 3) il comando di Cristo viene riportato secondo i termini della S. Scrittura (Lc 22,19 e 1 Cor 11, 24);
- 4) «Pro multis» nelle traduzioni diventa, generalmente, «per tutti».

Nessuno di questi cambiamenti tocca l'essenza della forma. Infatti, secondo l'opinione comune dei teologi (compreso san Tommaso) la forma essenziale è «Hoc est corpus meum», «Hic est calix sanguinis mei» (o anche: «Hic est sanguis meus»). Alcuni tomisti sostengono che le parole che seguono la formula consacratrice del vino sono anch'esse essenziali, perché esprimono il fine propiziatorio del sacrificio¹⁶ (16). Nell'ipotesi della verità dell'una o dell'altra tesi la nuova formula contiene sempre l'essenziale. Anzi, il «quod pro vobis tradetur» rinforza il significato propiziatorio (l'espressione è presente anche in altre liturgie venerabili). Il *Mysterium fidei* non è, con tutta evidenza, essenziale, non tanto perché non ricorre nella Scrittura, quanto perché è assente da altre liturgie venerabili¹⁷. Anche l'acclamazione escatologica (di origine paolina: 1 Cor 11, 26) non fa difficoltà: «Cristo non ha concluso l'epopea della salvezza; l'ha soltanto inaugurata. Essa è sempre in corso, in attesa del suo compimento nel regno dei cieli. Questa è la vera conclusione del processo salvifico, in Dio. Nella revisione del testo arcaico [del Canone Romano] secondo il *De Sacramentis*, la clausola escatologica finale paolina, comune a tutte le liturgie, è stata omessa; il Canone ambrosiano l'ha mantenuta e largamente sviluppata: "Haec quotiescumque feceritis, in meam commemorationem facietis..., adventum meum sperabitis, donec iterum de coelis veniam ad vos". La clausola si trovava ancora nel testo gregoriano del Messale di Stowe, ma poi scomparve per motivi che non conosciamo»¹⁸.

Quanto al «pro multis» e «per tutti» bisogna considerare due cose:

a) Questa espressione è presa dalla Scrittura (il Catechismo del Concilio di Trento dice: «Le parole: *per voi e per molti*, prese separatamente da Matteo (26, 28) e da Luca (22, 20), sono riunite dalla santa Chiesa, ispirata da Dio, per esprimere il frutto e l'utilità della passione», n. 216, p. 261), è dunque nel contesto biblico che bisogna innanzitutto cercare il suo significato pieno. Ora, tutti gli interpreti cattolici, soprattutto dopo gli abusi dei predestinazionisti e dei calvinisti, sono d'accordo nel vedere in questa espressione un equivalente di «pro omnibus» o, meglio ancora, una espressione con un significato piuttosto indefinito: «per una moltitudine»¹⁹. Nella spiegazione del catechismo tridentino: «con ragione ... non è stato detto: *per tutti*, trattandosi qui soltanto dei frutti della passione, la quale apporta salute soltanto agli eletti» dobbiamo dunque vedere soltanto una ragione *di convenienza*, non di necessità. Si può dire convenientemente «per molti», ma non è affatto sbagliato dire «per tutti», perché Cristo è morto per tutti.

b) In molti testi liturgici antichi si trova nel «Qui pridie» l'inciso «pro nostra omniumque salute» o formule equivalenti. Questa espressione è rimasta nel rito ambrosiano fino ai nostri giorni. Questo mostra bene che l'espressione «pro multis» conserva nel contesto liturgico il significato largo e indefinito che ha in quello biblico.

Naturalmente ci si può chiedere se questa traduzione non può portare acqua al mulino di quell'esagerato ottimismo salvifico che c'è oggi nell'aria (ottimismo del tutto anticritturistico). È necessario dunque spiegare accuratamente che il «per tutti», nell'indefinita formula biblica, sottolinea il piano della redenzione oggettiva (la salvezza è alla portata di tutti, perché Cristo ha meritato in modo sovrabbondante per tutti), mentre lascia in ombra quello della redenzione soggettiva, che comporta la cooperazione dei singoli ... Così come deve essere spiegato il «pro multis», per evitare che sia inteso in senso giansenistico e fatalistico.

La II *Prex eucharistica* è quella che ha sollevato (e solleva) più problemi. Il riferimento sacrificale è in essa veramente assai tenue. Generalmente, nel rispondere alle critiche, ci si è accontentati di trincerarsi dietro l'origine venerabile per antichità di questa preghiera. Così argomenta p. Congar: «... è del tutto inesatto che le nuove preghiere eucaristiche mettano in ombra o perfino ignorino l'idea di sacrificio. Il termine stesso figura due volte nell'offertorio; l'accento è ancora più formale nelle preghiere eucaristiche terza e quarta. Quanto alla seconda, si noti che è presa quasi letteralmente dal più antico testo liturgico conosciuto, quello della *Tradizione apostolica* di sant'Ippolito (inizio del III secolo). Quello stesso Ippolito che, dopo essersi opposto al papa Callisto da lui accusato d'essere troppo indulgente coi peccatori, si

ritrovò con il successore di questo pontefice, s. Ponziano, condannato come lui per la fede, ad essere deportato in Sardegna!»²⁰. Basta un confronto, anche superficiale, con l'antica anafora per rendersi conto di cosa valga questo argomento²¹. Anche p. Lanne, che non può certamente essere annoverato fra gli avversari della riforma liturgica, rileva che «nella nuova anafora romana... quanto si riferisce all'opera salvatrice di Cristo è stato arbitrariamente abbreviato perché male si adattava alla mentalità moderna. Cristo con la sua Passione libera coloro che credono in lui; egli ha spezzato i vincoli del diavolo, calpestato l'inferno, illuminato i giusti ... Il testo ippolitiano dice: "Et petimus ut mittas spiritum tuum sanctum in oblationem sanctae ecclesiae, in unum congregans de omnibus qui percipiunt sanctis in repletionem spiritus sancti ad confirmationem fidei in veritate ut ..." ... È stata ritenuta... la domanda perché coloro che partecipano al Corpo e al Sangue di Cristo siano uniti come una sola cosa mediante lo Spirito Santo, mentre è scomparso l'oggetto di questa unione per opera dello Spirito: la confermazione della fede nella verità. Si noterà che questa soppressione corrisponde a quella fatta poco prima nella commemorazione dei vari elementi dell'opera salvatrice di Cristo: la Passione libera coloro che credono in lui. Per ben due volte quindi in questa anafora d'Ippolito la fede viene posta al primo piano, mentre è scomparsa nel nuovo testo. Tutta l'eucaristia come proclamazione della fede risente di una certa incrinatura»²².

Tuttavia, benché tenue, il riferimento sacrificale, che specifica quel «celebrando il memoriale del Signore» c'è. Lo sottolineiamo nel testo. Per apprezzarlo nel suo valore, conviene considerare che si tratta di un'aggiunta rispetto all'antica anafora di sant'Ippolito e confrontarlo coll'analogia espressione del Canone Romano: «Ti offriamo... la vittima pura, santa e immacolata, *pane santo della vita eterna e calice dell'eterna salvezza*».

Padre veramente santo,
fonte di ogni santità,
santifica questi doni
con l'effusione del tuo Spirito,
perché diventino per noi
il corpo e + il sangue di Gesù Cristo
nostro Signore.
Egli, offrendosi liberamente alla sua passione,
prese il pane e rese grazie,
lo spezzò, lo diede ai suoi discepoli, e disse:

PRENDETE, E MANGIATENE TUTTI:
QUESTO È IL MIO CORPO
OFFERTO IN SACRIFICIO PER VOI.

Dopo la cena, allo stesso modo,

prese il calice e rese grazie,
lo diede ai suoi discepoli, e disse:

PRENDETE, E BEVETENE TUTTI:
QUESTO È IL CALICE DEL MIO SANGUE
PER LA NUOVA ED ETERNA ALLEANZA,
VERSATO PER VOI E PER TUTTI
IN REMISSIONE DEI PECCATI.

FATE QUESTO IN MEMORIA DI ME.

Mistero della fede

Il popolo acclama dicendo:

1. Annunziamo la tua morte, Signore,
proclamiamo la tua risurrezione,
nell'attesa della tua venuta.

Oppure:

2. Ogni volta che mangiamo di questo pane
e beviamo a questo calice
annunziamo la tua morte, Signore,
nell'attesa della tua venuta.

Oppure:

3. Tu ci hai redenti con la tua croce
e la tua risurrezione:
salvaci, o salvatore del mondo.

Celebrando il memoriale
della morte e risurrezione del tuo Figlio,
ti offriamo, Padre,
il pane della vita e il calice della salvezza,
e ti rendiamo grazie
per averci ammessi alla tua presenza
a compiere il servizio sacerdotale.

Ti preghiamo umilmente:

per la comunione
al corpo e al sangue di Cristo
lo Spirito Santo ci riunisca in un solo corpo.

Ricordati, Padre, della tua Chiesa
diffusa su tutta la terra:
rendila perfetta nell'amore
in unione con il nostro Papa N.,
il nostro Vescovo N.,
tutto l'ordine sacerdotale.

Formula particolare per un defunto (omessa)

Ricordati dei nostri fratelli,
che si sono addormentati
nella speranza della risurrezione,
e di tutti i defunti che si affidano alla tua clemenza:
ammettili a godere la luce del tuo volto.
Di noi tutti abbi misericordia:

donaci di aver parte alla vita eterna,
insieme con la beata Maria,
Vergine e Madre di Dio,
con gli apostoli e tutti i santi,
che in ogni tempo ti furono graditi:
e in Gesù Cristo tuo Figlio
canteremo la tua gloria.

Per Cristo, con Cristo e in Cristo,
a te, Dio Padre onnipotente,
nell'unità dello Spirito Santo,
ogni onore e gloria
per tutti i secoli dei secoli.

Anche nelle preghiere III e IV la «celebrazione del memoriale» viene specificata come attuale offerta di un sacrificio. Questo sacrificio poi non è altro che il sacrificio stesso di Cristo (III: «riconosci nell'offerta della tua Chiesa, la vittima immolata per la nostra redenzione»; IV: «guarda con amore... la vittima che tu stesso hai preparato per la tua Chiesa»). Le espressioni «vittima immolata per la nostra redenzione», «sacrificio di riconciliazione», «sacrificio a te gradito per la salvezza del mondo» indicano inequivocabilmente il fine propiziatorio del sacrificio, anche se non con la stessa forza e lo stesso nitore del «Suscipe sancte Pater...» dell'antico offertorio o dei passi equivalenti del Canone Romano («salvacì dalla dannazione eterna ...») ²³.

Sottolineiamo i passi più significativi e omettiamo l'acclamazione, uguale in tutte e quattro le preghiere.

Preghiera eucaristica III

Padre veramente santo,
a te la lode da ogni creatura.

Per mezzo di Gesù Cristo,
tuo Figlio e nostro Signore,
nella potenza dello Spirito Santo
fai vivere e santifichi l'universo,
e continui a radunare intorno a te un popolo,
che da un confine all'altro della terra
offra al tuo nome il sacrificio perfetto.

Ora ti preghiamo umilmente:
manda il tuo Spirito
a santificare i doni che ti offriamo,
perché diventino il corpo e + il sangue
di Gesù Cristo, tuo Figlio e nostro Signore, che ci ha comandato
di celebrare questi misteri.

Nella notte in cui fu tradito,
egli prese il pane,
ti rese grazie con la preghiera di benedizione,
lo spezzò, lo diede ai suoi discepoli, e disse:

PRENDETE, E MANGIATENE TUTTI:
QUESTO È IL MIO CORPO
OFFERTO IN SACRIFICIO PER VOI.

Dopo la cena, allo stesso modo,
prese il calice,
ti rese grazie con la preghiera di benedizione,
lo diede ai suoi discepoli, e disse:

PRENDETE, E BEVETENE TUTTI:
QUESTO È IL CALICE DEL MIO SANGUE
PER LA NUOVA ED ETERNA ALLEANZA,
VERSATO PER VOI E PER TUTTI
IN REMISSIONE DEI PECCATI.

FATE QUESTO IN MEMORIA DI ME.

Acclamazione

*Celebrando il memoriale del tuo Figlio,
morto per la nostra salvezza,
gloriosamente risorto e asceso al cielo,
nell'attesa della sua venuta
ti offriamo, Padre, in rendimento di grazie
questo sacrificio vivo e santo.*

Guarda con amore
*e riconosci nell'offerta della tua Chiesa,
la vittima immolata per la nostra redenzione;*
e a noi, che ci nutriamo del corpo e del sangue del tuo Figlio,
dona la pienezza dello Spirito Santo
perché diventiamo in Cristo
un solo corpo e un solo spirito.

Egli faccia di noi un sacrificio perenne a te gradito,
perché possiamo ottenere il regno promesso
insieme con i tuoi eletti:
con la beata Maria, Vergine e Madre di Dio,
con i tuoi santi apostoli,
i gloriosi martiri,
e tutti i santi,
nostri intercessori presso di te.

*Per questo sacrificio di riconciliazione
dona, Padre, pace e salvezza al mondo intero.*
Conferma nella fede e nell'amore
la tua Chiesa pellegrina sulla terra:
il tuo servo e nostro Papa N.,
il nostro Vescovo N., il collegio episcopale,

tutto il clero
e il popolo che tu hai redento.
Ascolta la preghiera di questa famiglia,
che hai convocato alla tua presenza.
Ricongiungi a te, Padre misericordioso,
tutti i tuoi figli ovunque dispersi.

Accogli nel tuo regno i nostri fratelli defunti
e tutti i giusti che, in pace con te,
hanno lasciato questo mondo;
concedi anche a noi di ritrovarci insieme
a godere per sempre della tua gloria,
in Cristo, nostro Signore,
per mezzo del quale tu, o Dio,
doni al mondo ogni bene.

Per Cristo, con Cristo e in Cristo
a te, Dio Padre onnipotente,
nell'unità dello Spirito Santo
ogni onore e gloria
per tutti i secoli dei secoli.

Preghiera eucaristica IV

Questa Preghiera eucaristica forma un tutt'uno con il suo prefazio ...

Omettiamo il dialogo iniziale del Prefazio.

È veramente giusto renderti grazie,
è bello cantare la tua gloria,

Padre santo, unico Dio vivo e vero:
prima del tempo e in eterno tu sei,
nel tuo regno di luce infinita.

Tu solo sei buono e fonte della vita,
e hai dato origine all'universo,
per effondere il tuo amore su tutte le creature
e allietarle con gli splendori della tua luce.

Schiere innumerevoli di angeli
stanno davanti a te per servirti,
contemplano la gloria del tuo volto,
e giorno e notte cantano la tua lode.
Insieme con loro anche noi,
fatti voce di ogni creatura,
esultanti cantiamo:

Santo, Santo, Santo il Signore Dio dell'universo.
I cieli e la terra sono pieni della tua gloria.
Osanna nell'alto dei cieli.
Osanna nell'alto dei cieli.

Padre santo, hai tanto amato il mondo

da mandare a noi, nella pienezza dei tempi,
Il tuo unico Figlio come salvatore.
Egli si è fatto uomo per opera dello Spirito Santo
ed è nato dalla Vergine Maria;
ha condiviso in tutto, eccetto il peccato,
la nostra condizione umana.
Ai poveri annunciò il vangelo di salvezza,
la libertà ai prigionieri,
agli afflitti la gioia.

Per attuare il tuo disegno di redenzione
si consegnò volontariamente alla morte,
risorgendo distrusse la morte e rinnovò la vita.

E perché non viviamo più per noi stessi
ma per lui che è morto e risorto per noi,
ha mandato, o Padre, lo Spirito Santo,
primo dono ai credenti,
a perfezionare la sua opera nel mondo
compiere ogni santificazione.

Ora ti preghiamo, Padre:
lo Spirito Santo
santifichi questi doni
perché diventino il corpo e + il sangue
di Gesù Cristo, nostro Signore,
nella celebrazione di questo grande mistero,
che ci ha lasciato in segno di eterna alleanza.

Egli, venuta l'ora d'essere glorificato da te,
Padre santo,
avendo amato i suoi che erano nel mondo,
li amò sino alla fine;
e mentre cenava con loro,
prese il pane e rese grazie,
lo spezzò, lo diede ai suoi discepoli, e disse:

PRENDETE, E MANGIATENE TUTTI:
QUESTO È IL MIO CORPO
OFFERTO IN SACRIFICIO PER VOI.

Allo stesso modo,
prese il calice del vino e rese grazie,
lo diede ai suoi discepoli, e disse:

PRENDETE, E BEVETENE TUTTI:
QUESTO È IL CALICE DEL MIO SANGUE
PER LA NUOVA ED ETERNA ALLEANZA,
VERSATO PER VOI E PER TUTTI
IN REMISSIONE DEI PECCATI.

FATE QUESTO IN MEMORIA DI ME.

Acclamazione

*In questo memoriale della nostra redenzione
celebriamo, Padre, la morte di Cristo,
la sua discesa agli inferi,
proclamiamo la sua risurrezione
e ascensione al cielo, dove siede alla tua destra,
e, in attesa della sua venuta nella gloria,
ti offriamo il suo corpo e il suo sangue,
sacrificio a te gradito, per la salvezza del mondo.*

*Guarda con amore, o Dio,
la vittima che tu stesso hai preparato
per la tua Chiesa;
e a tutti coloro
che mangeranno di quest'unico pane
e berranno di quest'unico calice,
concedi che,
riuniti in un solo corpo dallo Spirito Santo,
diventino offerta viva in Cristo,
a lode della tua gloria.*

*Ora, Padre, ricordati di tutti quelli
per i quali noi ti offriamo questo sacrificio:
del tuo servo e nostro Papa N.,
del nostro Vescovo N., del collegio episcopale,
di tutto il clero
e di coloro che si uniscono alla nostra offerta,
dei presenti e del tuo popolo
e di tutti gli uomini che ti cercano con cuore sincero.*

*Ricordati anche dei nostri fratelli
che sono morti nella pace del tuo Cristo,
e di tutti i defunti,
dei quali tu solo hai conosciuto la fede.*

*Padre misericordioso,
concedi a noi, tuoi figli, di ottenere
con la beata Maria Vergine e Madre di Dio,
con gli apostoli e i santi,
l'eredità eterna del tuo regno,
dove con tutte le creature,
oberate dalla corruzione del peccato e della morte,
canteremo la tua gloria,
in Cristo nostro Signore,
per mezzo del quale doni al mondo ogni bene.*

*per Cristo, con Cristo e in Cristo,
a te, Dio Padre onnipotente,
nell'unità dello Spirito Santo,
ogni onore e gloria
per tutti i secoli dei secoli.*

Le quattro preghiere non costituiscono alternative *teologiche*, ma alternative *rituali*. Cioè offrono la possibilità di sottolineare, secondo

l'opportunità, aspetti che però si trovano *tutti* compresenti nello *stesso* contenuto teologico. Non possono dunque costituire, di per sé, alternative per l'espressione di una fede protestantica o cattolica. Appartengono tutte allo stesso contesto, che è un contesto cattolico.

6. *Le preghiere eucaristiche ambrosiane*

L'11 aprile 1976 è stato promulgato il nuovo Messale Ambrosiano. Le prime quattro preghiere eucaristiche sono – salvo lievi differenze che non interessano la nostra ricerca – identiche a quelle romane. La preghiera V e VI sono invece peculiari a questo rito. La preghiera V è riservata specialmente, oltre che alla Messa «nella Cena del Signore», alle ordinazioni, agli anniversari sacerdotali e alle riunioni sacerdotali. Importante quindi come espressione della fede in tema di sacerdozio ministeriale.

Venute dopo il NOM romano, sembrano aver recepito – almeno in parte – le critiche che gli sono state mosse. Si notino in particolare le espressioni forti come «ripresentare» e «rinnovare».

Sottolineiamo, come al solito, i passi degni di particolare attenzione.

Preghiera eucaristica V

Veramente santo, veramente benedetto sei tu, o Dio; tu ci hai voluto in comunione di vita col Figlio tuo, eredi con lui del tuo regno, cittadini del cielo e compagni degli angeli, se però conserviamo con fede pura il mistero cantato dalle schiere celesti.

E noi, elevati a tale dignità da poter presentare a te, per l'efficacia dello Spirito Santo, il sacrificio sublime del corpo e del sangue del Signore nostro Gesù Cristo, tutto possiamo sperare dalla tua misericordia.

Per la redenzione del mondo, egli andò incontro liberamente alla passione che ricordiamo con venerazione e con amore.

E per istituire un sacrificio quale sacramento di imperitura salvezza, per primo offrì se stesso come vittima e comandò di ripresentarne l'offerta.

(In questo giorno,) alla vigilia di patire per la salvezza nostra e del mondo intero, stando a mensa tra i suoi discepoli, egli prese il pane e alzando gli occhi al cielo a te, Dio, Padre suo onnipotente, rese grazie con la preghiera di benedizione, spezzò il pane, lo diede ai suoi discepoli e disse:

PRENDETE, E MANGIATENE TUTTI:
QUESTO È IL MIO CORPO

OFFERTO IN SACRIFICIO PER VOI.

Dopo la cena, allo stesso modo, prese il calice e alzando gli occhi al cielo a te, Dio, Padre suo onnipotente, rese grazie con la preghiera di benedizione, lo diede ai suoi discepoli e disse:

PRENDETE, E BEVETENE TUTTI:
QUESTO È IL CALICE DEL MIO SANGUE
PER LA NUOVA ED ETERNA ALLEANZA,
VERSATO PER VOI E PER TUTTI
IN REMISSIONE DEI PECCATI.

Diede loro anche questo comando:

Ogni volta che farete questo
lo farete in memoria di me:
predicherete la mia morte,
annunzierete la mia risurrezione,
attenderete con fiducia il mio ritorno
finché di nuovo verrò a voi dal cielo.

Mistero della fede.

Il popolo acclama:

Tu ci hai redento con la tua croce
e la tua risurrezione:
salvaci, o Salvatore del mondo.

Obbedendo al divino comando, noi celebriamo, o Padre, questo mistero e, ricercando nel convito del corpo del Signore una comunione inseparabile con lui, ne annunziamo la morte.

Manda a noi, o Padre onnipotente, l'unigenito tuo Figlio, tu che ce lo hai mandato con amore spontaneo prima ancora che l'uomo potesse cercarlo. Da te, che sei Dio ineffabile e immenso, lo hai generato Dio ineffabile e immenso, a te uguale. *Donaci ora, quale fonte di salvezza, il suo corpo che ha sofferto per la redenzione degli uomini.*

Guarda propizio a questo popolo che è tuo possesso e a tutta la tua famiglia, che in comunione col nostro papa ... e col nostro vescovo ..., *rinnovando il mistero della passione del Signore*, proclama le tue opere meravigliose e rivive i prodigi che l'hanno chiamata a libertà.

Tu che ora ci raduni col vincolo di un amore sincero nell'unità della Chiesa cattolica, serbaci per il banchetto del cielo e per la partecipazione alla tua gloria con la beata vergine Maria e con tutti i santi.

Con il Signore nostro Gesù Cristo, nell'unità dello Spirito Santo, a te, o Padre, è l'onore, la lode, la gloria, la maestà e la potenza, ora e sempre, dall'eternità e per tutti i secoli dei secoli.

Preghiera eucaristica VI

Veramente santo, veramente benedetto è il Signore nostro Gesù Cristo, Figlio tuo.

Egli, che è Dio infinito ed eterno, discese dal cielo, si umiliò fino alla condizione di servo e venne a condividere la sorte di chi si era perduto.

Accettò volontariamente di soffrire per liberare dalla morte l'uomo che lui stesso aveva creato; con amore che non conosce confini *ci lasciò quale sacrificio da offrire al tuo nome il suo corpo e il suo sangue, che la potenza dello spirito santo rende presenti sull'altare.*

La vigilia della sua passione, sofferta per la salvezza nostra e del mondo intero, stando a mensa tra i suoi discepoli, egli prese il pane, ti rese grazie con la preghiera di benedizione, lo spezzò e lo diede a loro dicendo:

PRENDETE, E MANGIATENE TUTTI:
QUESTO È IL MIO CORPO
OFFERTO IN SACRIFICIO PER VOI,

Dopo la cena, allo stesso modo, prese il calice e alzando gli occhi al cielo a te, Dio, Padre suo onnipotente, rese grazie con la preghiera di benedizione, lo diede ai suoi discepoli e disse:

PRENDETE, E BEVETENE TUTTI:
QUESTO È IL CALICE DEL MIO SANGUE
PER LA NUOVA ED ETERNA ALLEANZA,
VERSATO PER VOI E PER TUTTI
IN REMISSIONE DEI PECCATI.

Diede loro anche questo comando:

Ogni volta che farete questo
lo farete in memoria di me:
predicherete la mia morte,
annunzierete la mia risurrezione,
attenderete con fiducia il mio ritorno
finché di nuovo verrò a voi dal cielo.

Mistero della fede.

Il popolo acclama:

Tu ci hai redento con la tua croce
e la tua risurrezione:
salvaci, o Salvatore del mondo.

Il mistero che celebriamo, o Padre, è obbedienza al comando di Cristo.

Manda tra noi in questa azione sacrificale colui che l'ha istituita perché il rito che noi compiamo con fede abbia il dono della presenza del Figlio tuo nell'arcana sublimità del tuo sacramento. E a noi, che in verità partecipiamo al sacrificio perennemente offerto nel santuario celeste, concedi di attingere la viva e misteriosa realtà del corpo e del sangue del Signore.

Degnati, o Dio, di accogliere questo sacrificio pasquale: uniti alla beata vergine Maria madre di Dio e a tutti i santi, insieme col papa nostro ... e

col vescovo nostro..., noi te lo offriamo con cuore umile e grato per la tua santa Chiesa, diffusa su tutta la terra e radunata nello Spirito santo dall'amore del tuo Redentore; te lo offriamo inoltre per *i sacerdoti a te consacrati*, per questo tuo popolo che in te ha trovato misericordia e per i nostri fratelli che ci hanno preceduto nella fiduciosa speranza della venuta del tuo regno. Serba scritti nel libro della vita i nomi di tutti perché tu li possa tutti ritrovare nella comunione di Cristo Signore nostro.

Con lui e con lo Spirito santo, a te, o Padre, è l'onore, la lode, la gloria, la maestà e la potenza, ora e sempre, dall'eternità e per tutti i secoli dei secoli.

¹ Cfr. E. LODI, *Enchiridion euchologicum fontium liturgicorum* (Roma 1979) nn. 3426-3432; IDEM, *Clavis methodologica cum commentariis selectis* (Bologna 1979) p. 247-249.

² *Scritti politici* (Torino 1978) pp. 269-272. Il «canone minore» è l'offertorio.

³ Cfr. O. CASEL, *Das Mysteriengedächtnis...*, cit.; Y. CONGAR, *Théologie de l'eucharistie et christologie chez Luther*, in: *Rev. Sc. ph. th.* 66 (1982) p. 179.

⁴ *Scritti politici*, cit., p. 272.

⁵ Cfr. Gemeinsame römisch-katolische Kommission, *Das Herrenmahl*, cit.: ampia raccolta di forme liturgiche luterane attuali alle pp. 59-84.

⁶ G. SCUDERI, *La cena del Signore: significato e celebrazione liturgica nella dottrina e nella prassi delle chiese evangeliche in Italia*, in *Eucaristia sfida alle Chiese divise* (Padova 1984) p. 85.

⁷ *Ibid.*, p. 87.

⁸ Cfr. E. LODI, *Op. cit.*, nn. 3433-3438.

⁹ Cfr. *Ibid.*, nn. 3439-3457. Qui riportiamo i nn. 3347-3348 tratti dal Prayer Book del 1549. La traduzione è dello stesso Lodi, *Liturgia della Chiesa. Guida allo studio della liturgia nelle sue fonti antiche e recenti* (Bologna 1981) pp. 534-537.

¹⁰ E. PASCHETTO, *La celebrazione eucaristica nel movimento battista* in: *Eucaristia sfida alle Chiese divise*, cit., p. 141.

¹¹ *Ibid.*, p. 147.

¹² *Ibid.*, p. 150.

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ Cfr. D. BONNETERRE, *Le mouvement liturgique* (Escurolles 1980) pp. 180-183. Trad. it. in M. THURIAN, *L'eucaristia...*, cit., pp. 305-341.

¹⁵ Come mai allora lo stesso M. Thurian ha potuto scrivere, su *la Croix* del 30 maggio 1969, che «Le nouvel Ordo de la Messe, quelles que soient ses imperfections relatives ... est un exemple de ce souci fécond d'unité ouverte et de fidélité dynamique, de véritable catholicité: *un des fruits en sera peut-être que des communautés non catholiques pourront célébrer la sainte Cène avec les mêmes prières que l'Eglise catholique. Théologiquement, c'est possible*» (in: G. OURY, *La messe de S. Pie V à Paul VI* [Solesmes 1975] p. 123)? Questa dichiarazione ha sollevato, comprensibilmente, molto scandalo e l'iniziativa del quotidiano cattolico francese di far presentare il NOM da un pastore protestante lascia – per usare un eufemismo – molto perplessi. Non è però possibile concludere senza altro che la Messa di Paolo VI è protestante. A mio avviso si impongono alcune osservazioni:

a) ogni testo liturgico, in virtù del suo genere letterario proprio, che non è quello didascalico ma piuttosto quello poetico e figurato, si presta facilmente ad interpretazioni diverse. Non dimentichiamo che anche Lutero – agli inizi delle sue riforme, ma già «luterano» – non trovava troppe difficoltà ad interpretare le formule del Messale Romano nel senso della sua teologia del sacrificio (cfr. J. RIVIERE, *La Messe...*, cit., col. 1087). Anche nel patrimonio tradizionale esistono preghiere che, tolte dal loro contesto, si prestano con estrema facilità ad una interpretazione impropria (si veda, a titolo di esempio, l'antifona di offertorio della Messa dei defunti: «Domine Jesu Christe, Rex gloriae...», in cui si chiede al Signore di liberare le anime di tutti i fedeli defunti dalle fiamme dell'inferno ... quasi che la sorte eterna dell'uomo non si decida irrevocabilmente all'istante della morte...). I nuovi formulari poi si prestano certamente più facilmente di quelli antichi ad essere interpretati in senso protestantico;

b) la teologia di M. Thurian è tutt'altro che chiara ed univoca. Abbiamo già rilevato, nel corso del nostro studio, qualche incoerenza. Accanto ad una fedeltà, almeno nominale, alla tradizione calvinistica, si fanno luce elementi decisamente cattoliceggianti ...;

c) la posizione di M. Thurian è lungi dal rappresentare quella della generalità dei protestanti. Anzi, le sue dichiarazioni hanno provocato vivaci proteste. Per es. il luterano GUNTHER WENZ (*Die Lehre vom Opfer Christi im Herrenmahl als Problem ökumenischer Theologie in Kerygma und Dogma* 28/1/1982 pp. 7-41) ci offre una ben diversa lettura della riforma della liturgia cattolica. Dopo aver constatato che «sarebbe certamente un errore credere che il Concilio Vaticano II, per quanto riguarda il rapporto fra avvenimento della Croce e sacrificio della Messa, rappresenti una radicale revisione della concezione cattolica tradizionale» (p. 14), conclude che le nuove preghiere eucaristiche esprimono una dottrina dell'offerta sacrificale molto più esplicita di quella del Canone Romano!

Ad ogni modo, quali che siano le cause di ordine oggettivo o soggettivo che hanno reso possibile questa dichiarazione, rimane fuori discussione *che un protestante che intenda professare il suo rifiuto dei dogmi cattolici attraverso le formule del NOM*

deve necessariamente assumerle come distaccate dal loro contesto ed attribuire loro un senso diverso da quello ovvio e proprio.

¹⁶ Cfr. P. RADO, *Enchiridion Liturgicum* (Roma 1961), vol. I, pp. 530-531.

¹⁷ Cfr. *E theia leitourghia tou en aghiois patros emon Ioannou tou Krisostomou* (Roma 1967) p. 107.

¹⁸ M. RIGHETTI, *La Messa*, cit., p. 397.

¹⁹ Cfr. CORNELIUS A LAPIDE, in Mt 20,28; in Mt 26,28: «*Qui pro multis, – id est pro omnibus ...*»; in Rom 5, 19; SIMON-DORADO, *Praelectiones biblicae – Novum Testamentum*, vol. I (Torino 1960⁸) pp. 896, 797-798; ZERWICK, *Analysis philologica N.T. gracci* in Mt 26,28: «*omnes qui multi sunt*».

²⁰ *La crisi nella Chiesa...*, cit., p. 32. questo *pamphlet* è un esempio di come anche persone competenti abbiano affrontato con superficialità e pressappochismo questo delicato problema.

²¹ La si può leggere nella traduzione latina dell'originale greco perduto per es. in: J. SOLANO, *Textos eucaristicos primitivos*, vol. I (Madrid 1978²) nn. 170-171.

²² E. LANNE, Introduzione a: M. Thurian, *L'eucaristia...* cit., pp. XXIV-XXV. Anche per E. Mazza «l'anafora II nasce per un radicale ridimensionamento del testo di Ippolito, per conservare solo i tratti fondamentali» (*Le odierne preghiere eucaristiche*, vol. I [Bologna 1984] p. 130).

²³ Credo che non si possa seriamente contestare il valore sacrificale di queste espressioni, anche se questa contestazione è stata fatta. Per Enrico Mazza (op. cit., pp. 180-184), la fonte dell'anamnesi-offerta della Prex III non è il testo mozarabico – che peraltro padre Vagaggini stesso (che è l'autore materiale della Preghiera) indica come tale – ma ha bensì una origine romana, anzi, in definitiva scritturistica: Rm 12, 1.

Ecco il testo mozarabico: «Questa è la vittima che pendette dal legno; questa è la carne che è risorta dal sepolcro. Ciò che il nostro sacerdote (= Cristo) offrì in verità, questo stesso noi offriamo nella soavità del pane e del vino. Guarda (*cognosce*), ti preghiamo, Dio onnipotente, la vittima per la cui intercessione sei stato placato e accetta come adottivi coloro per i quali, per grazia, sei divenuto padre» (p. 181).

È evidente che qui abbiamo la identificazione (sacramentale) fra questa vittima offerta nella liturgia e Gesù Cristo, mentre «il sacrificio vivente, santo, gradito a Dio» di san Paolo è la vita santa dei cristiani. Nel significato preciso di questo vocabolo c'è tutta la differenza fra la concezione protestantica e cattolica del sacrificio eucaristico. Mazza parla, con notevole improprietà di linguaggio, di una teologia dell'anamnesi e di una teologia del «di nuovo»: «questa discussione ci serve per concludere che non è tanto un vocabolo che fa difficoltà per le sue implicazioni di "sacrificio cruento" quanto piuttosto il sistema teologico basato sulla ripetizione del sacrificio. Questa associazione tra l'uso del vocabolo "vittima" e la teologia della ripetizione del sacrificio è chiara in Gregorio magno: "... dobbiamo immolare quotidiani sacrifici (hostias) della sua carne e del suo sangue. Infatti unicamente questa vittima (victima) salva l'anima dalla morte eterna dato che, per il mistero, rinnova (reparat) per noi proprio la morte

dell'Unigenito che, quantunque risorgendo da morte non muoia più e la morte non domini più su di lui, pur vivendo in se stesso immortale e incorruttibile, per noi di nuovo viene immolato in questo mistero del santo sacrificio" (*Dialogorum libri quattuor* IV, 58: PL 77, 425). Qui il concetto di sacrificio è completamente sganciato dal "far memoria", dall'ultima cena e dal "mandato" di cui la messa è obbedienza. Tutto questo settore dei Dialoghi di Gregorio è pervaso di questa teologia della vittima dato che deve mostrare la sua efficacia contro il peccato dei vivi e dei defunti. La traduzione dell'anafora terza recepisce il termine "vittima"; ciò significa che recepisce anche questa teologia del "di nuovo"? Non necessariamente. Il testo resta piuttosto neutro al riguardo, ma dato che introduce il racconto istitutivo con il comando di Gesù di "celebrare questi misteri", possiamo concludere che la teologia dell'anamnesi prevale sulla teologia del *di nuovo*» (pp. 181-183).

A questo autore sembra sfuggire il valore dell'espressione «per il mistero» di san Gregorio, per cui anamnesi e rinnovamento nel mistero sono la stessa cosa. In realtà l'identità fra l'offerta della Messa e la vittima divina non è propria della teologia, ma del dogma: «in divino hoc sacrificio, quod in Missa peragitur, idem ille Christus continetur et incruente immolatur, qui in ara crucis "semel se ipsum cruenta obtulit"» (Conc. Trid.: DS 1743), mentre la catalogazione di questa dottrina come «teologia del di nuovo» ci riporta alla fondamentale incomprendenza protestantica della realtà sacramentale.

Tuttavia, quello che qui mi interessa è che il senso oggettivo dell'espressione liturgica non può essere altro che quello che identifica questa vittima attualmente offerta colla vittima del Calvario. Lo prova il senso ovvio del testo, il contesto magisteriale in cui è inserito, oltre che, in questo caso specifico, l'origine materiale della sua formulazione. Si noti poi che Mazza mette in opera la stessa interpretazione anche per le espressioni corrispondenti del Canone Romano (pp. 108-110) e si lamenta del crudo realismo della Prex IV: «ti offriamo il suo corpo e il suo sangue sacrificio a te gradito per la salvezza del mondo».

CONCLUSIONE

Giunti al termine del nostro cammino, è arrivato il momento di lanciare uno sguardo retrospettivo all'itinerario percorso.

Siamo partiti da questa domanda fondamentale: le *critiche* di radicale protestantizzazione rivolte al NOM, che si presenta con caratteristiche tanto diverse dall'ordo tradizionale e con tante somiglianze con la pratica protestantica, sono giustificate?

Per rispondere a questo quesito abbiamo, anche se frettolosamente, interrogato la storia, per cogliere i punti essenziali di divisione/distinzione fra concezione cattolica e protestantica della Messa.

Identificatili nel carattere sacrificale, nella presenza reale e nel sacerdozio ministeriale, ci siamo accinti a verificarne il permanere nel nuovo rito, nella sua «introduzione generale» e nelle sue rubriche.

Ci è sembrato tuttavia necessario premettere due esposizioni di carattere teologico e metodologico. Perché la Messa è sacrificio? Perché è «imago repraesentativa passionis Christi», risponde san Tommaso. Perché è il «memoriale della morte del Signore», dice la tradizione. Il concetto chiave di memoriale si trova così inserito nella «sana dottrina». Quali sono i criteri corretti di interpretazione di un testo liturgico e di un atto del magistero (perché *in casu* si tratta dell'uno e dell'altro)? Poiché si tratta di interpretare un testo, il problema di una corretta metodologia che tenga conto della *natura* del testo si impone, e si rivela in definitiva come il punto centrale. L'allargamento dell'orizzonte ermeneutico alle note e ai pronunciamenti del Magistero nella loro continuità costituisce un imprescindibile dovere. Solo in questo contesto allargato si può cogliere il senso proprio e oggettivo dei nostri testi ed esso si rivela inequivocabilmente cattolico.

La prova documentaria si snoda seguendo i punti dottrinali cardine che si vuole verificare negli articoli dell'IGMR e nelle preghiere dell'OM.

a) Si constata allora che il carattere sacrificale non è negato coll'uso del termine «memoriale» e che il fine propiziatorio è affermato con l'affermata identità di sacrificio del Calvario e sacrificio eucaristico e con l'uso di termini equivalenti.

b) Si constata che il sospetto silenzio sul termine scottante «transustanziazione» è stato corretto nel testo definitivo, che l'insistenza su altre forme di presenza di Cristo, diverse da quella eucaristica, non esce dall'ambito della concezione cattolica della presenza eucaristica «reale non per esclusione ma per antonomasia» (*Mysterium fidei*).

c) Si constata che la differenza essenziale fra sacerdozio comune e sacerdozio ministeriale è nuovamente affermata e l'insistenza sulla partecipazione dei fedeli si inserisce in una concezione «organica» e non ha niente a che vedere con la concezione indifferenziata dei protestanti.

Fatta la verifica che il rito è sostanzialmente cattolico, ci siamo posti la domanda se – data la sua indiscutibile natura di «misura di interesse generale» emanante dalla suprema autorità della Chiesa – sarebbe stato, per ipotesi, possibile giungere ad una conclusione contraria. La dottrina sull'infallibilità dottrinale e pratica della Chiesa ha confermato i nostri rilievi. Problematica esaminata *dopo* nella riflessione teologica, ma che viene *prima* nel concreto esercizio dell'atto di fede.

Una raccolta di testi del Magistero viene a fornire il supporto documentario (non completo, ma sufficientemente vasto) alla nostra linea interpretativa, mentre qualche testo liturgico, esaminato nelle sue parti più importanti, costituisce una ulteriore, preziosa, verifica.

Abbiamo detto all'inizio che era nostra intenzione fare dell'apologetica autentica, la quale, fondata come è sulla verità e sull'obiettività, non può esimersi dal registrare anche quello che le critiche hanno di vero. Questo è importante per comprendere come le critiche sono state possibili e per aprire la strada ad una soluzione che dia soddisfazione ai malcontenti fondati.

Abbiamo così riscontrato uno sbilanciamento ecumenico eccessivo che dà luogo ad una certa confusione. L'attenuazione dei termini efficacemente propiziatori risulta poi tanto più pericolosa in quanto avviene nel contesto edonistico contemporaneo che ha perduto – è cosa evidente per tutti – il senso del peccato e ha dimenticato il valore del sacrificio. La centralità della presenza eucaristica risulta anch'essa attenuata, quando si tratta del nucleo centrale del mistero e di qualcosa di particolarmente ostico per la mentalità moderna refrattaria al «miracolo» e al «mistero» (e quindi bisognoso di più ferma professione). Anche la sottolineatura unidirezionale del sacerdozio dei fedeli ci pare

molto pericolosa nel contesto ugualitaristico contemporaneo, per cui il rischio di comprendere tutto – senza distinzioni – in un'ottica «democratica» risulta tutt'altro che chimerico.

La prima redazione dell'IGMR ha poi messo in circolazione un testo (il famoso articolo 7) perlomeno gravemente ambiguo nella forma (definizione?) e nel contenuto (la Messa è un'assemblea?). Questo testo purtroppo, nonostante l'autorità lo abbia corretto e abbia dunque lasciato il testo modificato come unico valido, continua a circolare ...

A queste (e ad altre che si trovano sparse nel tessuto dell'argomentazione) si può aggiungere una osservazione di carattere più generale.

Il fatto che il NOM si presenti come un *rito nuovo*. Nuovo sotto tanti punti di vista. Quanto al modo della sua comparsa: «molto è successo in modo troppo improvviso – osserva il card. Ratzinger – in modo tale che per molti fedeli non era più riconoscibile l'intima unità con ciò che precedeva». Quanto alla relazione con il Messale precedente: «si è data l'impressione di un nuovo libro, anziché presentare il tutto nell'unità della storia liturgica» e con il Concilio: «qui è stato travolto anche lo stesso Concilio, che per esempio aveva ancora detto che la lingua del rito latino rimaneva il latino dando alla lingua volgare uno spazio conveniente. Oggi ci si può chiedere se esiste ancora un rito latino; una coscienza di esso è a stento ancora riscontrabile». Quanto al modo con cui è stato realizzato: il nuovo Messale «è stato realizzato come se fosse un nuovo libro elaborato da professori e non una fase di una crescita continuata. Una cosa simile, in questa forma, non era mai successa, contraddice il modello del divenire liturgico e proprio questo procedimento ha soprattutto provocato l'idea assurda che Trento e Pio V avessero fatto, da parte loro, un messale quattrocento anni fa. La liturgia cattolica è stata così declassata a prodotto degli inizi dell'età moderna e, in questo modo, si è prodotto uno scivolamento di prospettiva che è inquietante». Inquietante perché rischia di compromettere qualcosa di essenziale: «la coscienza dell'ininterrotta intima unità della storia della fede, che si manifesta proprio nell'attuale unità della preghiera proveniente da questa storia»¹.

Ciononostante dobbiamo affermare, come conclusione che ci pare ampiamente dimostrata dal nostro studio, che l'«intima unità» di cui parla il card. Ratzinger, sia sostanzialmente conservata nel NOM, anche se la sua manifestazione ha subito qualche attenuazione. Non si può legittimamente mettere in dubbio che si tratti di un rito cattolico, che rappresenta, rispetto alla sostanza del mistero celebrato, un cambiamento soltanto accidentale, espressione di un avvicinamento ecumenico, che può essere discutibile nella «politica» che sottintende, ma non può essere accusato di compromesso dogmatico.

Detto questo non possiamo non auspicare che una «riforma della riforma» venga a ridonare una maggiore limpidezza al rito della Messa, fugando definitivamente ogni restante ombra e permettendo così a tutti, anche a coloro che un certo ecumenismo ha allontanato, di partecipare ancor meglio al mistero del Corpo e del Sangue del Signore, in attesa che, caduto il velo dei sacramenti, possiamo partecipare insieme, nella visione, alla Messa eterna.

¹ *Das Fest des Glaubens*, cit., pp. 75-78. Cfr. anche le analoghe osservazioni di L. BOUYER, *Le métier de théologien* (Paris 1979) pp. 49-80 (La réforme liturgique et ses malfaçons).

Documenti del magistero che costituiscono
il contesto remoto del *novus ordo missae*

A. NATURA SACRIFICALE DELLA MESSA

a) Documenti immediatamente precedenti il Vaticano II

1. L'augusto Sacrificio dell'altare non è (...) una pura e semplice commemorazione della passione e morte di Gesù Cristo, ma è un vero e proprio sacrificio, nel quale, immolandosi incruentamente, il Sommo Sacerdote fa ciò che fece una volta sulla Croce offrendo al Padre tutto se stesso, vittima graditissima.

(Pio XII, Lettera enc. *Mediator Dei*, 20 nov. 1947: *Insegnamenti pontifici*, vol. 8: *La Liturgia* [Roma 1959²] n. 552)

2. Sulla Croce (...) Egli offrì a Dio tutto se stesso e le sue sofferenze, e l'immolazione della vittima fu compiuta per mezzo di una morte cruenta liberamente subita; sull'altare, invece, a causa dello stato glorioso della sua umana natura, «la morte non ha più dominio su di Lui» (Cfr. san Tommaso, *Somma teologica* III, q. 22, a. 4) e quindi non è possibile l'effusione del sangue; ma la divina sapienza ha trovato il modo mirabile di rendere manifesto il sacrificio del nostro Redentore con segni esteriori che sono simboli di morte. Giacché, per mezzo della transustanziazione del pane in corpo e del vino in sangue di Cristo, come si ha realmente presente il suo corpo così si ha il suo sangue; le specie eucaristiche poi, sotto le quali è presente simboleggiano la cruenta separazione del corpo dal sangue. Così il memoriale della sua morte reale sul Calvario si ripete in ogni sacrificio dell'altare, perché per mezzo di simboli distinti si significa e dimostra che Gesù Cristo è in stato di vittima.

(*Ibid.*, n. 554)

b) Concilio Vaticano II

3. Il nostro Salvatore nell'ultima Cena, la notte in cui fu tradito, istituì il Sacrificio eucaristico del suo Corpo e del suo Sangue, onde perpetuare nei secoli, fino al suo ritorno, il Sacrificio della Croce, e per affidare così alla sua diletta Sposa, la Chiesa, il memoriale della sua morte e della sua risurrezione: sacramento di pietà, segno di unità, vincolo di carità, convito pasquale, nel quale si riceve Cristo, l'anima viene ricolma di grazia e ci è dato il pegno della gloria futura.
(*Sacrosanctum concilium*, n. 47: EV 1, 87)
4. Ogni volta che il sacrificio della croce (...) viene celebrato sull'altare, si effettua l'opera della nostra redenzione.
(*Lumen gentium*, n. 3: EV 1, 286; cfr. anche *Presbyterorum ordinis*, n. 13 e *Sacrosanctum concilium*, n. 2)
5. (I presbiteri) nel sacrificio della messa rendono presente e applicano (cfr. Concilio di Trento), fino alla venuta del Signore (cfr. 1 Cor 11, 26), l'unico sacrificio del nuovo testamento, il sacrificio cioè di Cristo, che una volta per tutte si offre al Padre quale vittima immacolata (cfr. Ebr 9, 11-28).
(*Lumen gentium*, n. 28: EV 1, 354)
6. ... Questo sacrificio (il sacrificio di Cristo) ... per mano dei presbiteri e in nome di tutta la chiesa, viene offerto nell'eucarestia in modo incruento e sacramentale, fino al giorno della venuta del Signore (cfr. 1 Cor 11, 26).
(*Presbyterorum ordinis*, n. 2: EV 1, 1247)
7. (Necessità della predicazione della parola da parte dei presbiteri)... questo vale soprattutto nel caso della liturgia della parola nella celebrazione della messa, in cui si realizza un'unità inscindibile fra l'annuncio della morte e resurrezione del Signore, la risposta del popolo che ascolta e l'oblazione stessa con la quale Cristo ha confermato nel suo sangue la nuova alleanza; a questa oblazione si uniscono i fedeli sia con i loro voti sia con la ricezione del sacramento.
(*Presbyterorum ordinis*, n. 4: EV 1, 1251)
8. (I presbiteri amministrano i sacramenti)... e soprattutto con la celebrazione della messa offrono sacramentalmente il sacrificio di Cristo.
... I presbiteri insegnano ai fedeli a offrire la divina vittima a Dio Padre nel sacrificio della messa...

La casa di preghiera – (...) in cui la presenza del Figlio di Dio nostro Salvatore, che si è offerto per noi sull'altare del sacrificio, viene venerata a sostegno e consolazione dei fedeli – ...

(*Ibid.* 1252-1256)

c) *Documenti postconciliari*

9. Giova ricordare quello che è come la sintesi e l'apice di questa dottrina, che cioè nel mistero eucaristico è rappresentato in modo mirabile il Sacrificio della Croce una volta per sempre consumato sul Calvario; vi si richiama perennemente alla memoria e ne viene applicata la virtù salutare in remissione dei peccati che si commettono quotidianamente.

(Paolo VI, Lettera enc. *Mysterium fidei*, 3 sett. 1965: EV 2, 415)

10. ... Il Signore s'immola in modo incruento nel Sacrificio della Messa che rappresenta il Sacrificio della Croce, applicandone la virtù salutare, nel momento in cui: per le parole della consacrazione comincia ad essere sacramentalmente presente, come spirituale alimento dei fedeli, sotto le specie del pane e del vino.

(*Ibid.* 421)

11. ... La Chiesa, fungendo in unione con Cristo da sacerdote e da vittima, offre tutta intera il Sacrificio della Messa e tutta intera vi è offerta. Questa mirabile dottrina, già insegnata dai Padri (cfr. sant'Agostino, *De civitate Dei* X, 6: PL 41, 284), recentemente esposta dal Nostro predecessore Pio XII di f.m. (cfr. *Mediator Dei: La Liturgia*, n. 570), ultimamente espressa dal Concilio Vaticano II nella Cost. *De Ecclesia*, a proposito del popolo di Dio (cfr. *Lumen gentium*, n. 11), Noi desideriamo ardentemente che sia sempre più spiegata e più profondamente inculcata nell'animo dei fedeli, salva però, com'è giusto, la distinzione, non solo di grado, ma anche di natura, che passa tra il sacerdozio dei fedeli e quello gerarchico (cfr. *Lumen gentium*, n. 10).

(*Ibid.* 419)

12. ... La Chiesa, nel Sacrificio che offre, ha imparato ad offrire sé medesima come sacrificio universale, applicando per la salute del mondo intero l'unica ed infinita virtù redentrice del Sacrificio della Croce.

(*Ibid.* 420)

13. I fedeli, quando venerano Cristo presente nel Sacramento, ricordino che questa presenza deriva dal Sacrificio e tende alla Comunione, sacramentale e spirituale insieme.

(Sacra Congr. dei Riti, Istr. *Eucharisticum mysterium*, 25 maggio 1967, n. 50: EV 2, 1350; Rituale Rom., *De sacra Communione et de cultu mysterii eucharistici extra Missam*, n. 80, ed. typ. Vat. 1973, p. 36)

14. ... La messa, o cena del Signore, è contemporaneamente e inseparabilmente:

- sacrificio in cui si perpetua il sacrificio della croce;
- memoriale della morte e della resurrezione del Signore che disse «Fate questo in memoria di me» (Le 22, 19);
- sacro convito in cui, per mezzo della comunione del corpo e del sangue del Signore, il popolo di Dio partecipa ai beni del sacrificio pasquale, rinnova il nuovo patto fatto una volta per sempre nel sangue di Cristo da Dio con gli uomini, e nella fede e nella speranza prefigura e anticipa il convito escatologico nel regno del Padre, annunciando la morte del Signore «fino al suo ritorno».

(Istr. *Eucharisticum mysterium*: EV 2, 1296)

15. Nella Messa (...) il sacrificio e il sacro convito appartengono allo stesso mistero al punto da essere legati l'uno all'altro da strettissimo vincolo. Infatti il Signore nello stesso sacrificio della messa si immola quando «comincia ad essere sacramentalmente presente, come spirituale alimento dei fedeli, sotto le specie del pane e del vino» (*Mysterium fidei*).

(*Ibid.* 1297)

16. La celebrazione eucaristica, che si compie nella messa, è azione non solo del Cristo, ma anche della Chiesa. In essa infatti il Cristo, perpetuando nei secoli in modo incruento il sacrificio compiuto sulla croce, mediante il ministero dei sacerdoti, si offre al Padre per la salvezza del mondo. E la chiesa, sposa e ministra di Cristo, adempiendo con lui all'ufficio di sacerdote e di vittima, lo offre al Padre e insieme offre tutta se stessa con lui.

(*Ibid.* 1298)

17. Questo Sacrificio, come la stessa passione di Cristo, sebbene sia offerto per tutti, non ha effetto se non in coloro che si uniscono alla passione di Cristo con la fede e la carità... Ad essi tuttavia giova più o meno secondo la misura della loro devozione.

(*Ibid.* 1312)

18. La messa è e rimane la memoria dell'ultima Cena di Cristo, nella quale il Signore, tramutando il pane e il vino nel suo Corpo e nel suo Sangue, istituì il Sacrificio del Nuovo Testamento, e volle che, mediante la virtù del suo sacerdozio, conferita agli Apostoli, fosse rinnovato nella sua identità, solo offerto in modo diverso, in modo cioè incruento e sacramentale, in perenne memoria di Lui, fino al suo ritorno.

(Paolo VI, *Allocuz. nell'udienza generale del 19 novembre 1969*: AAS 61, 1969, p. 779)

19. Tutta la tradizione della Chiesa insegna che i fedeli, per mezzo della Comunione sacramentale, si inseriscono in modo più perfetto nella celebrazione eucaristica. In tal modo infatti partecipano pienamente al Sacrificio eucaristico, cioè non soltanto con la fede e la preghiera, né si uniscono a Cristo, offerto sull'altare, soltanto spiritualmente, ma anche ricevono lui stesso sacramentalmente, così da attingere frutti più abbondanti da questo santo Sacrificio.

(Sacra Congr. per il Culto Div., Istr. *Sacramentali Communione*, 29 giugno 1970: EV 3, 2629)

20. Questo Sacrificio non è semplicemente un rito commemorativo di un sacrificio passato. Infatti in esso Cristo, per mezzo del ministero dei sacerdoti, perpetua nel corso dei secoli in modo incruento il Sacrificio della Croce e nutre i fedeli di se stesso, pane di vita, affinché, riempiti dell'amore di Dio e del prossimo, diventino un popolo sempre più accetto a Dio.

(Sacra Congr. per il Clero, *Direttorio catechistico generale*, 11 aprile 1971, n. 58: EV 4, 540)

21. Non è l'uomo che celebra l'Eucarestia, ma lo stesso Cristo; infatti per il ministero dei sacerdoti egli offre se stesso nel sacrificio della Messa. L'azione sacramentale è, innanzi tutto, azione di Cristo, del quale i ministri della Chiesa sono come strumenti.

(*Ibid.* 534)

22. L'Ordine configura in modo particolare a Cristo mediatore alcuni membri del popolo di Dio, conferendo loro il potere sacro... di fare le veci di Cristo nell'offrire il sacrificio della Messa e nel presiedere il banchetto eucaristico.

(*Ibid.* 537)

23. A questo sacrificio di rendimento di grazie, di propiziazione, di impetrazione e di lode i fedeli partecipano con maggiore pienezza, quando non solo offrono al Padre con tutto il cuore, in unione con il

sacerdote, la sacra vittima e, in essa, loro stessi, ma ricevono pure la stessa vittima nel sacramento.

(Istr. *Eucharisticum mysterium*: EV 2, 1300)

24. ... Gesù morì egli stesso per i nostri peccati, e risuscitò per la nostra giustificazione. Per questo, nella notte in cui fu tradito e diede inizio alla sua passione salvatrice, istituì il Sacrificio della nuova alleanza nel suo sangue, per la remissione dei peccati...

(Rituale Rom., *Rito della penitenza*, introd. n. 1 CEI, Roma 1974, p. 14)

25. Nel Sacrificio della Messa viene ripresentata la passione di Cristo; il suo Corpo dato per noi e il suo Sangue per noi sparso in remissione dei peccati, nuovamente vengono offerti dalla Chiesa a Dio per la salvezza del mondo intero. Nell'Eucaristia infatti Cristo è presente e viene offerto come «sacrificio di riconciliazione», e perché il suo santo Spirito «ci riunisca in un solo corpo».

(*Ibid.* n. 2, pp. 14-15)

26. Il sacramento del corpo e del sangue di Cristo, dato alla chiesa per costituirla, per la sua stessa natura comporta:

— il potere ministeriale conferito da Cristo ai suoi Apostoli e ai loro successori, i vescovi con i presbiteri, per attualizzare sacramentalmente il suo atto sacerdotale con cui si è offerto una volta per sempre al Padre nello Spirito Santo e si è dato ai suoi fedeli affinché siano uno con lui...

(Segr. per l'unità dei cristiani, Istr. *In quibus rerum circumstantiis*, 1 giugno 1972: EV 4, 1627)

27. ... Il sacramento dell'eucaristia non è soltanto un convito fraterno, ma è, ad un tempo, il memoriale che rende presente ed «attualizza» il sacrificio del Cristo e la sua offerta mediante la chiesa...

(Sacra Congr. per la Dottr. della Fede, Dichiaraz. *Inter insigniores*, 15 ott. 1976: EV 6, 2129)

28. L'eucarestia è soprattutto un sacrificio (...).

... In virtù della consacrazione, le specie del pane e del vino, ripresentano (cfr. Concilio di Trento), in modo sacramentale e incruento, il sacrificio cruento propiziatorio offerto da lui in croce al Padre per la salvezza del mondo.

(Giovanni Paolo II, Lettera enc. *Dominicae Cena*, 24 febb. 1980: EV 7, 190.195)

29. ... Questa celebrazione eucaristica non fa numero con il Sacrificio della Croce; non vi si aggiunge e non lo moltiplica. La Messa e la Croce non sono che lo stesso e unico Sacrificio (cfr. Lettera *Dominicae Cenaes*, n. 9).

E tuttavia la frazione eucaristica del pane ha una funzione essenziale, quella di metterci a disposizione l'offerta primordiale della Croce. La rende attuale oggi per la nostra generazione. Rendendo veramente presenti il Corpo e il Sangue di Cristo sotto la specie del pane e del vino, essa rende – nello stesso tempo – attuale e accessibile, alla nostra generazione, il Sacrificio della Croce, che resta, nella sua unicità, il perno della storia della salvezza, l'articolazione essenziale tra il tempo e l'eternità. L'Eucaristia è così, nella Chiesa, l'istituzione sacramentale che in ogni periodo serve da «collegamento» al sacrificio della Croce, che offre una presenza insieme reale e operante, in modo che esso possa manifestare in ogni epoca la sua potenza di salvezza e di risurrezione. Grazie alla successione apostolica e alle ordinazioni, Cristo ha dato alle parole con cui ha istituito l'Eucaristia, unite all'azione del suo Spirito, forza e potenza fino al tempo del suo ritorno. È Lui che le pronunzia per bocca del sacerdote che consacra; è Lui che così ci fa partecipi alla frazione del pane del suo unico Sacrificio.

(Giovanni Paolo II, Messaggio televisivo al Congresso Eucaristico di Lourdes, 21 luglio 1981: *La traccia* 7, 1981, pp. 468-469)

30. Il sacramento più grande è la santissima Eucaristia, nella quale lo stesso Cristo Signore è contenuto, offerto e ricevuto e per mezzo della quale vive e cresce continuamente la Chiesa. Il sacrificio eucaristico, memoriale della morte e della resurrezione del Signore, in cui è perpetuato nei secoli il Sacrificio della Croce, è il culmine e la fonte di tutto il culto e la vita cristiana, mediante il quale è significata e fatta l'unità del popolo di Dio ed è perfezionata l'edificazione del corpo di Cristo...

(*Codex Iuris Canonici* auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus, Libreria Editrice Vaticana, Roma 1983, Can. 897)

31. La celebrazione eucaristica è azione dello stesso Cristo e della Chiesa in cui Cristo Signore, per il ministero dei sacerdoti, offre se stesso, sostanzialmente presente sotto le specie del pane e del vino, a Dio Padre e si dona ai fedeli, associati nella sua offerta, come cibo spirituale.

(*Ibid.* Can. 899, 1)

32. Ogni volta che ci raduniamo per partecipare all'Eucaristia, sappiamo che ci parleranno i testi ispirati della Sacra Scrittura, i brani scelti dall'Antico e dal Nuovo Testamento; che le nostre labbra

pronunceranno le parole della preghiera liturgica di adorazione, di ringraziamento, di propiziazione, di impetrazione. Tuttavia, al di sopra di tutto ciò, parla la Croce invisibile del Calvario e il sacrificio offerto su di essa. Le parole della transustanziazione si riferiscono direttamente a quel Sacrificio e non soltanto lo evocano nella memoria, ma lo ripetono di nuovo, lo compiono di nuovo, in modo incruento, sotto le specie del pane e del vino...

(Giovanni Paolo II, omelia del 23 febb. 1980: *La parola di Giovanni Paolo II* 2-3, 1980, p. 23)

33. Sulla «mensa dominica» si rinnova l'*oblazione sacrificale* con cui Cristo ci ha redenti. Partecipandovi, i cristiani di tutti i tempi e di tutti i luoghi fanno di impegnarsi a condurre un'esistenza immolata, grazie alla quale potranno giungere, nell'ultimo compimento, al mattino pasquale della risurrezione.

(Idem, Ai vescovi italiani durante la celebrazione giubilare, 15 aprile 1983: *La traccia* 4, 1983, p. 369)

34. Il Tridentino, poi, interpretando le affermazioni degli apostoli, della lettera agli Ebrei e di tutta la Chiesa primitiva, afferma e spiega che la Eucaristia è «presenza sacrificale» di Cristo nel tempo, è cioè la rinnovazione del Sacrificio della Croce.

(Idem, Alle religiose di Milano e della Lombardia, 20 maggio 1983: *La traccia* 5, 1983, p. 495)

35. ... La celebrazione dell'Eucaristia viene spesso intesa semplicemente come un atto della comunità locale radunata per commemorare l'ultima cena del Signore mediante la frazione del pane. Sarebbe quindi più un convito fraterno, nel quale la comunità si ritrova e si esprime, che non la rinnovazione sacramentale del sacrificio di Cristo, la cui efficacia salvifica si estende a tutti gli uomini, presenti o assenti, sia vivi che defunti.

(S. Congr. per la Dottr. della Fede, lettera *Sacerdotium ministeriale* del 6 agosto 1983: *Osservatore Romano* 9 sett. 1983)

B. PRESENZA REALE

a) *Documenti immediatamente precedenti il Vaticano II*

36. Né mancano coloro che sostengono che la dottrina della transustanziazione, in quanto fondata su di un concetto antiquato di sostanza, deve essere corretta in modo da ridurre la presenza reale di Cristo nell'Eucarestia ad un certo simbolismo, per cui le specie consacrate non sarebbero altro che segni efficaci della presenza

spirituale di Cristo e della sua intima unione con i membri fedeli del Corpo mistico.

(Pio XII, Lettera enc. *Humani generis*, 12 agosto 1950: FdC 429)

b) *Concilio Vaticano II*

37. Per celebrare un'opera così grande (il suo mistero pasquale), Cristo è sempre presente nella sua Chiesa, e in modo speciale nelle azioni liturgiche.

È presente nel sacrificio della Messa sia nella persona del ministro, «Egli che, offertosi una volta sulla croce, offre ancora se stesso per il ministero dei sacerdoti», sia soprattutto sotto le specie eucaristiche.

È presente con la sua virtù nei sacramenti, di modo che quando battezza, è Cristo stesso che battezza.

È presente nella sua parola, giacché è Lui che parla quando nella Chiesa si legge la sacra Scrittura.

È presente infine quando la Chiesa prega e loda, Lui che ha promesso: «Dove sono due o tre riuniti nel mio nome, là sono io, in mezzo a loro» (Mt 18, 20).

(*Sacrosanctum Concilium*, n. 7: EV 1, 9)

38. Nella persona dei Vescovi, ai quali assistono i sacerdoti, è presente in mezzo ai credenti il Signore Gesù Cristo, Pontefice Sommo. Sedendo infatti alla destra di Dio Padre non cessa di essere presente alla comunità dei suoi pontefici...

(*Lumen gentium*, n. 21: EV 1, 334)

39. L'attività missionaria... con la parola e la predicazione, con la celebrazione dei sacramenti, di cui centro e vertice è la SS. Eucaristia, rende presente quel Cristo, che della salvezza è l'autore.

(*Ad gentes*, n. 9: EV 1, 1109)

40. Un pegno di questa speranza e un viatico per il cammino il Signore lo ha lasciato ai suoi in quel sacramento della fede nel quale gli alimenti naturali coltivati dall'uomo vengono tramutati (convertuntur) nel corpo e nel sangue glorioso di lui, come banchetto di comunione fraterna e pregustazione del convito del cielo.

(*Gaudium et spes*, n. 38: EV 1, 1438)

41. La casa di preghiera – (...) in cui la presenza del Figlio di Dio nostro salvatore, che si è offerto per noi sull'altare del sacrificio, viene venerata a sostegno e consolazione dei fedeli – dev'essere nitida e adatta alla preghiera e alle sacre funzioni. In essa i pastori e i fedeli sono invitati a rispondere con riconoscenza al dono di colui che di

continuo infonde la vita divina, mediante la sua umanità, nelle membra del suo corpo.

(*Presbyterorum ordinis*, n. 5: EV 1, 1256)

42. I presbiteri abbiano inoltre a cuore, se vogliono compiere con fedeltà il proprio ministero, il dialogo quotidiano con Cristo Signore andandolo a visitare nel tabernacolo e praticando il culto personale della sacra eucaristia.

(*Presbyterorum ordinis*, n. 18: EV 1, 1306)

c) Documenti contemporanei o posteriori al Vaticano II

43. Cristo è presente alla sua Chiesa che prega, essendo Egli colui che «prega per noi, prega in noi ed è pregato da noi: prega per noi come nostro Sacerdote, prega in noi come nostro Capo; è pregato da noi come nostro Dio» (sant'Agostino, in *Ps.* 85, 1); è Lui stesso che ha promesso: «Dove sono due o tre riuniti in nome mio, là sono io in mezzo a loro» (Mt 18, 20).

Cristo è presente alla sua Chiesa che esercita le opere di misericordia, non solo perché quando facciamo un po' di bene a uno dei suoi più umili fratelli, lo facciamo allo stesso Cristo, ma anche perché è Cristo stesso che fa queste opere per mezzo della sua Chiesa, soccorrendo sempre con divina carità gli uomini.

Cristo è presente alla sua Chiesa pellegrina anelante al porto della vita eterna, giacché Egli abita nei nostri cuori mediante la fede, e in essi diffonde la carità con l'azione dello Spirito Santo da Lui donatoci.

In altro modo, ma verissimo anch'esso, Egli è presente alla sua Chiesa che predica, essendo il Vangelo che essa annunzia Parola di Dio, che viene annunziata in nome e per autorità di Cristo Verbo di Dio incarnato e con la sua assistenza, perché sia «un solo gregge sicuro in virtù di un solo pastore» (sant'Agostino, *Contra Litt. Petilianis*, III, 10, 11). Cristo è presente alla sua Chiesa che regge e governa il popolo di Dio, poiché la sacra potestà deriva da Cristo e Cristo «pastore dei pastori» assiste i pastori che la esercitano, secondo la promessa fatta agli Apostoli.

Inoltre in modo ancora più sublime Cristo è presente alla sua Chiesa, che in suo nome celebra il sacrificio della Messa e amministra i Sacramenti... Nessuno poi ignora che i Sacramenti sono azioni di Cristo, il quale li amministra per mezzo degli uomini...

Ma ben altro è il modo, veramente sublime, con cui Cristo è presente alla sua Chiesa nel Sacramento dell'Eucaristia, che perciò è tra gli altri Sacramenti «più soave per devozione, più bello per l'intelligenza, più santo per il contenuto»; contiene infatti lo stesso Cristo ed è quasi la perfezione della vita spirituale e il fine di tutti i Sacramenti.

Tale presenza si dice *reale* non per esclusione, quasi che le altre non siano reali, ma per antonomasia, perché è anche corporale e sostanziale, e in forza di essa Cristo, Uomo-Dio, tutto intero si fa presente.

Malamente dunque qualcuno spiegherebbe questa forma di presenza, immaginando il corpo di Cristo glorioso di natura «pneumatica» onnipresente; oppure riducendola ai limiti di un simbolismo, come se questo augustissimo sacramento in niente altro consistesse che in un segno efficace «della spirituale presenza di Cristo e della sua intima congiunzione con i fedeli membri del Corpo Mistico».

(Paolo VI, Lettera enc. *Mysterium fidei*, 3 sett. 1967: EV 2, 422-424)

44. Il Concilio Tridentino, appoggiato a questa fede della Chiesa, «apertamente e semplicemente afferma che nell'almo Sacramento della SS. Eucaristia, dopo la consacrazione del pane e del vino, nostro Signore Gesù Cristo, vero Dio e vero Uomo, è contenuto veramente, realmente e sostanzialmente sotto l'apparenza di quelle cose sensibili».

Pertanto il nostro Salvatore nella sua umanità è presente non solo alla destra del Padre, secondo il modo di esistere naturale, ma insieme anche nel Sacramento dell'Eucaristia secondo un modo di esistere che, sebbene sia inesprimibile per noi a parole, tuttavia con la mente illustrata dalla fede, possiamo intendere e dobbiamo fermissimamente credere che è possibile a Dio.

(*Ibid.* 426)

45. Ora questa voce (della Chiesa)... ci assicura che Cristo non si fa presente in questo sacramento se non per la conversione di tutta la sostanza del pane nel corpo di Cristo e di tutta la sostanza del vino nel suo sangue; conversione singolare e mirabile che la chiesa cattolica chiama giustamente e propriamente transustanziazione (cfr. Concilio di Trento: DS 1642. 1652).

(*Ibid.* 427)

46. Si istruiscano i fedeli perché conseguano una più profonda comprensione del mistero eucaristico, anche riguardo ai principali modi con cui il Signore stesso è presente alla sua Chiesa nelle celebrazioni liturgiche.

È infatti sempre presente nell'assemblea dei fedeli riuniti nel suo nome (cfr. Mt. 18,20).

È presente pure nella sua parola, perché parla lui stesso mentre nella Chiesa vengono lette le sacre Scritture.

Nel Sacrificio eucaristico poi è presente sia nella persona del ministro; perché «colui che ora offre per mezzo del ministero dei

sacerdoti, è il medesimo che allora si offrì sulla croce»; sia e soprattutto, sotto le specie eucaristiche. In quel Sacramento infatti, in modo unico, è presente il Cristo totale e intero, Dio e uomo, sostanzialmente e ininterrottamente. Tale presenza di Cristo sotto le specie «si dice reale, non per esclusione, quasi che le altre non siano reali, ma per antonomasia».

(Sacra Congr. dei Riti, Istr. *Eucharisticum mysterium*, 25 maggio 1967, n. 9: EV 2, 1309)

47. Nessuno deve dubitare che «tutti i cristiani, secondo l'uso sempre accettato nella chiesa cattolica, rendono, nella venerazione a questo santissimo sacramento, il culto di latria dovuto al vero Dio. Non deve infatti essere meno adorato, per il motivo che fu istituito da Cristo Signore per essere ricevuto» (Tridentino: DS 1643). Giacché anche nel sacramento che è riposto si deve adorare lo stesso Signore, lì presente sostanzialmente per quella trasformazione del pane e del vino che, secondo il concilio di Trento (DS 1642. 1652), molto giustamente è chiamata «transustanziazione».

(Istr. *Eucharisticum Mysterium*: EV 2, 1301)

48. Noi crediamo che, come il pane e il vino consacrati dal Signore nell'ultima cena sono stati convertiti nel suo corpo e nel suo sangue che di lì a poco sarebbero stati offerti per noi sulla croce, allo stesso modo il pane e il vino consacrati dal sacerdote sono convertiti nel corpo e nel sangue di Cristo glorioso regnante nel cielo; e crediamo che la misteriosa presenza del Signore, sotto quello che continua ad apparire come prima ai nostri sensi, è una presenza vera reale e sostanziale. Pertanto Cristo non può essere presente in questo sacramento se non mediante la conversione nel suo sangue della realtà stessa del vino, mentre rimangono immutate soltanto le proprietà del pane e del vino percepite dai nostri sensi. Tale conversione misteriosa è chiamata dalla chiesa, in maniera assai appropriata, *transustanziazione*. Ogni spiegazione teologica che tenti di penetrare in qualche modo questo mistero, per essere in accordo con la fede cattolica deve mantenere fermo che nella realtà obiettiva, indipendentemente dal nostro spirito, il pane e il vino han cessato di esistere dopo la consacrazione, sicché da quel momento sono il corpo e il sangue adorabili del signore Gesù ad essere realmente dinanzi a noi sotto le specie sacramentali del pane e del vino, proprio come il Signore ha voluto, per donarsi a noi in nutrimento e per associarci all'unità del suo corpo mistico.

(Paolo VI, *Professione di fede a chiusura dell'anno della fede*, 30 giugno 1968, nn. 24-25: EV 3, 560)

49. Procuriamo di comprendere qualche cosa di questo mistero, perché, innanzi tutto, dire «sacramento» vuol dire qualche cosa di nascosto. Cioè di nascosto e insieme di manifestato; nascosto nella sua realtà sensibile, ma manifestato per via di qualche segno. Di quale realtà si tratta? si tratta niente meno che di Gesù Cristo. Di lui, proprio di Lui vero e reale, quale ora si trova in cielo, nella gloria del Padre. E per quale segno ci è rappresentato? Un segno che vuole ricordarcelo quale Egli fu all'ultima cena, anzi quale fu nel suo sacrificio della croce, perché anche l'ultima cena fu un segno, una memoria; ma non solo segno, ma segno che contiene la realtà che vuole significare, contiene Gesù, rivestito per noi nell'Eucaristia nei segni del pane e del vino, i quali contengono e sono, mediante un miracolo di trasformazione essenziale, la «transustanziazione», carne e sangue di Cristo, cioè Gesù in stato di vittima, di sacrificio.

(Paolo VI, omelia dell'1 giugno 1972: *Insegnamenti di Paolo VI*, vol. X, Tipografia Poliglotta Vaticana, Roma 1973, p. 589)

50. Nella celebrazione della Messa sono gradualmente evidenziati i modi principali della presenza di Cristo nella Chiesa. È presente in primo luogo nell'*assemblea* stessa dei fedeli riuniti in suo nome; è presente nella *sua parola*, allorché si legge in Chiesa la Scrittura e si fa il commento;

è presente nella *persona* del ministro;

è presente infine e soprattutto *sotto le specie eucaristiche*: una presenza, questa, assolutamente unica, perché nel Sacramento dell'Eucaristia vi è il Cristo tutto intero, Dio e uomo, sostanzialmente e ininterrottamente. Proprio per questo la presenza di Cristo sotto le specie consacrate vien chiamata reale: «reale non per esclusione, come se le altre non fossero tali, ma per antonomasia».

(Rituale Rom., *De sacra Communionem et de cultu mysterii eucharistici extra Missam*, n. 6, ed. typ. Vat. 1973, p. 8)

51. Per ragion del segno, è più consono alla natura della sacra celebrazione che nel tabernacolo dell'altare sul quale viene celebrata la Messa non ci sia fin dall'inizio, con le specie consacrate, la presenza eucaristica di Cristo: essa infatti è il frutto della consacrazione e, come tale, deve apparire.

(*Ibidem*)

52. L'esposizione della SS. Eucaristia, sia con la pisside che con l'ostensorio, porta i fedeli a riconoscere in essa la mirabile presenza di Cristo, e li invita alla comunione di spirito con lui: è quindi un ottimo mezzo per ravvivare il culto a lui dovuto in spirito e verità.

(*Ibid.*, n. 82, p. 38)

53. Il confessore si ricordi che il suo ministero è quello stesso di Cristo, che per salvare gli uomini ha operato nella misericordia la loro redenzione, ed è presente con la sua virtù divina nei sacramenti.
(Rituale Rom., *Rito della Penitenza*, n. 10, c. CEI, Roma 1974, pp. 22-23)
54. [Cristo] è presente quando si raduna l'assemblea, quando si proclama la parola di Dio, quando la Chiesa supplica e salmeggia.
(*Principi e Norme per la liturgia delle Ore*, n. 13, promulg. il 1° nov. 1970, Libreria Editrice Vaticana, Roma 1981)
55. L'eucaristia contiene realmente ciò che è il fondamento stesso dell'essere e dell'unità della chiesa: il corpo di Cristo offerto in sacrificio e dato ai fedeli come pane della vita eterna.
(Segr. per l'unità dei cristiani, Istr. *In quibus rerum circumstantiis*, 1 giugno 1972: EV 4, 1627)
56. (Il sacramento dell'eucaristia) è nello stesso tempo sacramento-sacrificio, sacramento-comunione e sacramento-presenza. E benché sia vero che l'eucaristia fu sempre e deve essere tuttora la più profonda rivelazione e celebrazione della fratellanza umana dei discepoli e confessori di Cristo, non può essere trattata soltanto come una «occasione» per manifestare questa fratellanza. Nel celebrare il sacramento del corpo e del sangue del Signore, bisogna rispettare la piena dimensione del mistero divino, il pieno senso di questo segno sacramentale, nel quale Cristo, realmente presente, è ricevuto, «l'anima è ricolmata di grazia e a noi vien dato il pegno della gloria futura».
(Giovanni Paolo II, Lettera enc. *Redemptor hominis*, 4 marzo 1979: EV 6, 1254)
57. Dalla partecipazione alla santa messa con devozione e spirito di fede, gli alunni siano guidati ad una più sentita devozione verso la ss.ma eucaristia, secondo le indicazioni dell'enciclica *Mysterium fidei* e dell'istruzione *Eucharisticum mysterium*. Siano pertanto esortati a rimanere in preghiera, dopo la comunione, per un tempo opportuno e a recarsi durante il giorno alla cappella del seminario per pregare davanti al ss.mo sacramento. In determinati giorni dell'anno poi, si può fare l'esposizione del ss.mo sacramento, secondo le norme stabilite dalla stessa istruzione e quelle date dall'ordinario del luogo. Nella sistemazione della cappella del seminario, il tabernacolo ove si conserva la ss.ma eucaristia, deve essere collocato in modo da favorire la preghiera privata, ed essere facilmente accessibile perché si onori il Signore con frequenza anche con culto privato.

(Sacra Congr. per l'Educazione catt., Istr. *In ecclesiasticam futurorum*, 3 giugno 1979: EV 6, 1582)

58. ... L'insegnamento del concilio di Trento sulla realtà del sacrificio deve essere professato in tutta la sua fermezza, come anche quello della «presenza reale»; l'aspetto della comunione fraterna, per quanto profondamente compreso, non dovrà portare pregiudizio all'aspetto fondamentale, che è quello del sacrificio del Cristo, fuori del quale il banchetto eucaristico perde il suo senso.

(Sacra Congr. per l'Educazione catt., Lettera *The document*, 6 gennaio 1980: EV 7, 68)

59. ... Il pane e il vino, presenti all'altare e accompagnati dalla devozione e dai sacrifici spirituali dei partecipanti, sono finalmente consacrati, sì che diventano veramente, realmente e sostanzialmente il corpo dato e il sangue sparso di Cristo stesso.

(Giovanni Paolo II, Lettera enc. *Dominicae Cenaе*, 24 febb. 1980: EV 7, 195)

60. Nell'eucaristia (...), dopo le parole della consacrazione, la realtà profonda (non fenomenica) del pane e del vino è trasformata nel corpo e sangue di Cristo. Questa meravigliosa trasformazione viene chiamata dalla chiesa «transustanziazione». Perciò sotto le apparenze (o realtà fenomenica) del pane e del vino è nascosta, in modo del tutto misterioso, la stessa umanità di Cristo, non soltanto attraverso la sua virtù ma per se stessa (cioè sostanzialmente), congiunta con la sua divina Persona.

(Sacra Congr. per il Clero, *Direttorio catechistico generale*, 11 aprile 1971: EV 4, 539)

61. ... È necessario conservare tutta la loro forza alle parole del Signore, così come la tradizione unanime della Chiesa, i Padri, i Concili, il Magistero e il senso comune dei fedeli le hanno sempre ricevute e comprese; cioè che il Signore Crocifisso e risuscitato è veramente, realmente e sostanzialmente presente nell'Eucaristia, e lo è fintanto che sussistono le specie del pane e del vino; a Lui è dovuto non solo il più grande rispetto, ma anche il nostro culto e la nostra adorazione (cfr. Lettera *Dominicae Cenaе*, nn. 3, 12).

(Giovanni Paolo II, Messaggio televisivo al Congresso Eucaristico di Lourdes, 21 luglio 1981: *La traccia* 7, 1981, p. 469)

62. Nel contesto della società agnostica in cui viviamo, dolorosamente edonistica e permissiva, è essenziale approfondire la dottrina riguardante l'augusto mistero dell' Eucaristia in modo da acquistare e mantenere integra la certezza circa la natura e la finalità del

Sacramento che si può dire giustamente il centro del messaggio cristiano e della vita della Chiesa. L'Eucaristia è il mistero dei misteri, perciò la sua accettazione significa accogliere totalmente il messaggio di Cristo e della Chiesa, dai preamboli della fede fino alla dottrina della Redenzione, al concetto di sacrificio e di Sacerdozio consacrato, al dogma della «transustanziazione», al valore della legislazione in materia liturgica.

(Giovanni Paolo II, Allocuzione ai pellegrinaggi della diocesi di Milano e Alessandria, 14 nov. 1981: *La traccia* 10, 1981, p. 680)

63. Presso il Tabernacolo, in cui è conservata la santissima Eucaristia, brilli sempre una lampada speciale, con la quale sia indicata e onorata la presenza di Cristo.

(*Codex Iuris Canonici* 1983, Can. 940; cfr. anche can. 899, 1: n. 31)

64. Un sacerdote – sia egli il Papa, un Vescovo o un parroco di campagna – nel celebrare l'Eucaristia, un cristiano nel partecipare alla Messa e ricevere il Corpo e il Sangue di Cristo non possono fare a meno di inabissarsi nelle meraviglie di questo sacramento. Sono tante le dimensioni che in esso si possono considerare: è il sacrificio di Cristo che misteriosamente si rinnova; sono il pane e il vino trasformati, transustanzianti nel Corpo e nel Sangue del Signore; è la Grazia che viene comunicata mediante questo alimento spirituale all'anima del cristiano...

(Giovanni Paolo II, omelia a Rio de Janeiro, 1 luglio 1980: *La parola di Giovanni Paolo II* 7, 1980, pp. 31-32)

65. Il dogma eucaristico afferma la presenza vera, reale, sostanziale di Cristo che si offre al Padre come sacrificio a nome nostro e si unisce intimamente a noi nella Comunione. Il Concilio Tridentino; richiamando ed interpretando con autorità definitiva le parole espresse da Gesù sia nel discorso del Pane di Vita (Gv c. 6) sia nell'Ultima Cena, così si esprimeva: ... (Sess. XIII, 3).

(*Idem*, Alle religiose di Milano e della Lombardia, 20 maggio 1983: *La traccia* 5, 1983, p. 495)

C. SACERDOZIO MINISTERIALE E COMUNE

- a) *Alcuni documenti sul sacerdozio comune dal Concilio di Trento al Vaticano II*

66. (Cristo) istituì la nuova Pasqua, cioè se stesso da immolarsi sotto segni visibili da parte della Chiesa mediante i sacerdoti... (novum

instituit Pascha, se ipsum ab Ecclesia per sacerdotes sub signis visibilibus immolandum ...).

(Concilio di Trento, XXII sessione, Decreto sul santissimo sacrificio della Messa, cap. I, 1562: FdC 420; DS 1741)

67. La Chiesa è stata insignita da Cristo della dignità del sacerdozio esterno.

(Urbano VIII, *Sancta Mater*, 5 marzo 1633: S. Tromp [edit.], *Litterae encyclicae Pii Papae XII de mystico Jesu Christi Corpore deque nostra in eo cum Christo coniunctione* [Pontificia Università Gregoriana, Roma 1963⁴] p. 122)

68. Gesù Cristo, come vuole che le singole membra siano simili a lui, così anche tutto il Corpo della Chiesa. E ciò certamente avviene quando essa, seguendo le vestigia del suo Fondatore, insegna, governa e immola il divin sacrificio.

(Pio XII, Lettera enc. *Mystici Corporis*, 29 giugno 1943: *Insegnamenti pontifici*, vol. 12: *La Chiesa* [Roma 1961] n. 1046)

69. Gesù Cristo (...) volle che questa mirabile unione, non mai abbastanza lodata, per la quale veniamo congiunti tra di noi e col divino nostro Capo, si manifestasse ai credenti in modo speciale per mezzo del sacrificio eucaristico. In esso infatti i ministri dei Sacramenti non solo rappresentano il Salvatore nostro, ma anche tutto il Corpo mistico e i singoli fedeli; in esso i fedeli, uniti al sacerdote nei voti e nelle preghiere comuni, per le mani dello stesso sacerdote offrono all'Eterno Padre, quale ostia gratissima di lode e di propiziazione per i bisogni di tutta la Chiesa, l'Agnello immacolato, dalla voce del solo sacerdote reso presente sull'altare. E come il divin Redentore, morendo in Croce, offrì all'Eterno Padre se stesso quale Capo di tutto il genere umano, così «in questa oblazione pura», non offre quale Capo della Chiesa soltanto se stesso, ma in se stesso offre anche le sue mistiche membra, poiché egli nel suo Cuore amantissimo tutte le racchiude, anche se deboli e inferme.

(*Ibid.*, 1083)

70. ... Si deve (...) affermare che anche i fedeli offrono la vittima divina, sotto un diverso aspetto. Lo dichiararono apertamente già alcuni nostri Predecessori e Dottori della Chiesa. «Non soltanto, – così Innocenzo III di immortale memoria – offrono i sacerdoti, ma anche tutti i fedeli: poiché ciò che in particolare si compie per ministero dei sacerdoti, si compie universalmente per voto dei fedeli». E ci piace citare almeno uno dei molti testi di San Roberto Bellarmino a questo proposito: «Il Sacrificio – egli dice – è offerto principalmente in persona di Cristo. Perciò l'oblazione che segue alla consacrazione

attesta che tutta la Chiesa consente nella oblazione fatta da Cristo e offre insieme con Lui».

(Pio XII, Lettera enc. *Mediator Dei*, 20 nov. 1947: *Insegnamenti pontifici*, vol. 8: *La Liturgia* [Roma 1959²] n. 565)

71. Per non far nascere errori pericolosi in questo importantissimo argomento, è necessario precisare con esattezza il significato del termine «offerta». L'immolazione incruenta per mezzo della quale, dopo che sono state pronunziate le parole della consacrazione, Cristo è presente sull'altare nello stato di vittima, è compiuta dal solo sacerdote in quanto rappresenta la persona di Cristo e non in quanto rappresenta la persona dei fedeli. Ponendo però sull'altare la vittima divina, il sacerdote la presenta a Dio Padre come oblazione a gloria della Santissima Trinità e per il bene di tutte le anime. A questa oblazione propriamente detta i fedeli partecipano nel modo loro consentito e per un duplice motivo; perché, cioè, essi offrono il Sacrificio non soltanto per le mani del sacerdote, ma, in certo modo, anche insieme con lui, e con questa partecipazione anche l'offerta fatta dal popolo si riferisce al culto liturgico.

(*Ibid.*, 569)

72. Che i fedeli offrano il sacrificio per mezzo del sacerdote è chiaro dal fatto che il ministro dell'altare agisce in persona di Cristo in quanto Capo, che offre a nome di tutte le membra; per cui a buon diritto si dice che tutta la Chiesa, per mezzo di Cristo, compie l'oblazione della vittima.

(*Ibid.*, 570)

73. Ogni volta (...) che il sacerdote ripete ciò che fece il Divin Redentore nell'ultima cena, il sacrificio è realmente consumato, ed esso ha sempre e dovunque, necessariamente e per la sua intrinseca natura, una funzione pubblica e sociale, in quanto l'offerente agisce a nome di Cristo e dei cristiani, dei quali il Divin Redentore è il Capo, e l'offre a Dio per la Santa Chiesa Cattolica e per i vivi e i defunti. E ciò si verifica certamente sia che vi assistano i fedeli – che Noi desideriamo e raccomandiamo che siano presenti numerosissimi e ferventissimi – sia che non vi assistano, non essendo in nessun modo richiesto che il popolo ratifichi ciò che fa il sacro ministro.

Sebbene, dunque, da quel che è stato detto risulti chiaramente che il Santo Sacrificio della Messa è offerto validamente a nome di Cristo e della Chiesa, né è privo dei suoi frutti sociali, anche se è celebrato senza l'assistenza di alcun inserviente, tuttavia, per la dignità di questo mistero, vogliamo e insistiamo – come sempre volle la Madre Chiesa – che nessun sacerdote si accosti all'altare se non c'è chi gli serva e gli risponda, come prescrive il can. 813.

(*Ibid.*, 571-572)

b) *Concilio Vaticano II*

74. ... I fedeli (...) partecipino all'azione sacra (...) offrendo l'ostia immacolata, non soltanto per le mani del sacerdote, ma insieme con lui, imparino ad offrire se stessi...

(*Sacrosanctum Concilium*, n. 48: EV 1, 84)

75. (I fedeli) Partecipando al sacrificio eucaristico, fonte e apice di tutta la vita cristiana, offrono a Dio la vittima divina e se stessi con essa (Mediator Dei); così tutti, sia con l'oblazione che con la santa comunione, compiono la propria parte nella azione liturgica, non però indistintamente, ma chi in un modo e chi in un altro.

(*Lumen gentium*, n. 11: EV 1, 313)

76. ... È attraverso il ministero dei presbiteri che il sacrificio spirituale dei fedeli viene reso perfetto perché viene unito al sacrificio di Cristo, unico mediatore; questo sacrificio, infatti, per mano dei presbiteri e in nome di tutta la chiesa, viene offerto nell'eucarestia in modo incruento e sacramentale, fino al giorno della venuta del Signore.

(*Presbyterorum ordinis*, n. 2: EV 1, 1247)

77. ... I presbiteri insegnano ai fedeli a offrire la divina vittima a Dio Padre nel sacrificio della messa, e a fare, in unione con questa vittima, l'offerta della propria vita.

(*Ibid.*, n. 5, 1254)

78. Il sacerdozio comune dei fedeli e il sacerdozio ministeriale o gerarchico, quantunque differiscano essenzialmente e non solo di grado (*licet essentia et non gradu tantum differant*), sono tuttavia ordinati l'uno all'altro, poiché l'uno e l'altro, ognuno a suo proprio modo, partecipano all'unico sacerdozio di Cristo. Il sacerdote ministeriale, con la potestà sacra di cui è investito, forma e regge il popolo sacerdotale, compie il sacrificio eucaristico in persona di Cristo e lo offre a Dio a nome di tutto il popolo; i fedeli, in virtù del regale loro sacerdozio, concorrono all'oblazione dell'eucarestia, ed esercitano il sacerdozio con la partecipazione ai sacramenti, con la preghiera e il ringraziamento, con la testimonianza di una vita santa, con l'abnegazione e l'operosa carità.

(*Lumen gentium*, n. 10: EV 1, 312)

79. Se chiunque può battezzare i credenti, è tuttavia potestà esclusiva dei sacerdoti completare l'edificazione del Corpo col sacrificio

eucaristico (si quilibet credentes baptizare potest, sacerdotis tamen est aedificationem Corporis sacrificio eucharistico perficere).

(*Lumen gentium*, n. 17: EV 1, 327)

80. ... Lo stesso Signore, affinché i fedeli fossero uniti in un corpo solo, di cui però «non tutte le membra hanno la stessa funzione» (Rm 12, 4), promosse alcuni di loro come ministri, in modo che nel seno della società dei fedeli avessero il sacro potere dell'ordine per offrire il sacrificio e perdonare i peccati (cfr. Conc. di Trento).

(*Presbyterorum ordinis*, n. 2: EV 1, 1245)

81. ... Il sacerdozio dei presbiteri, pur presupponendo i sacramenti dell'iniziazione cristiana, viene conferito da quel particolare sacramento per il quale i presbiteri, in virtù della unzione dello Spirito Santo, sono segnati da uno speciale carattere che li configura a Cristo sacerdote, in modo da poter agire in nome e nella persona di Cristo capo.

(*Ibid.*, 1246)

c) *Documenti contemporanei e posteriori al Vaticano II*

82. Ma c'è un'altra cosa che, essendo assai utile ad illustrare il mistero della chiesa, ci piace aggiungere, cioè la chiesa fungendo in unione con Cristo da sacerdote e da vittima, offre tutta intera il sacrificio della messa e tutta intera vi è offerta. Questa mirabile dottrina, già insegnata dai padri (sant'Agostino, *De civitate Dei* X, 6) recentemente esposta dal nostro predecessore Pio XII di f.m. (*Mediator Dei*), ultimamente espressa dal concilio Vaticano II nella costituzione sulla chiesa, a proposito del popolo di Dio (*Lumen gentium* n. 11), noi ardentemente desideriamo che sia sempre più spiegata e più profondamente inculcata nell'animo dei fedeli, salva però, com'è giusto, la distinzione, non solo di grado, ma anche di natura, che passa tra il sacerdozio dei fedeli e quello gerarchico (LG 10).

(Paolo VI, *Mysterium fidei*, 3 sett. 1965: EV 2, 419)

83. La celebrazione eucaristica, che si compie nella messa, è azione non solo del Cristo, ma anche della chiesa. In essa infatti il Cristo, perpetuando nei secoli in modo incruento il sacrificio compiuto sulla croce, mediante il ministero dei sacerdoti, si offre al Padre per la salvezza del mondo. E la chiesa, sposa e ministra di Cristo, adempiendo con lui all'ufficio di sacerdote e di vittima, lo offre al Padre e insieme offre tutta se stessa con lui. Così la chiesa, specialmente nella grande preghiera eucaristica, insieme con il Cristo, rende grazie al Padre, nello Spirito santo, per tutti i beni che

nella creazione e, in modo speciale, nel mistero pasquale, elargisce agli uomini e lo scongiura perché venga il suo regno.

(Istr. *Eucharisticum mysterium*, n. 3, 25 maggio 1967: EV 2, 1298)

84. Questa struttura essenziale della chiesa, in quanto costituita dal gregge e dai pastori espressamente deputati (cfr. 1 Pt 5, 1-4), è stata sempre e resta *normativa* secondo la tradizione della chiesa stessa ...

(Sinodo dei vescovi, Documento *Ultimis temporibus*, 30 nov. 1971: EV 4, 1163)

85. Fra i diversi carismi e servizi un solo ministero sacerdotale del nuovo testamento, che continua l'ufficio di Cristo mediatore, ed è distinto essenzialmente e non solo per grado dal sacerdozio comune di tutti i fedeli (cfr. LG 10), rende perenne l'opera essenziale degli apostoli...

(*Ibid.*, 1164)

86. Il ministero sacerdotale raggiunge il suo culmine nella celebrazione dell'eucaristia, che è la fonte e il centro dell'unità della chiesa. Solo il sacerdote è in grado di agire impersonando il Cristo nel presiedere e nel compiere il convito sacrificale, nel quale il popolo di Dio viene associato all'oblazione di Cristo (cfr. LG 28).

(*Ibid.*, 1166)

87. La permanenza per tutta la vita di questa *realtà che imprime un segno*, la quale è dottrina di fede e, nella tradizione della chiesa, prende il nome di carattere sacerdotale, serve ad esprimere il fatto che Cristo si è associato irrevocabilmente la chiesa per la salvezza del mondo, e che la chiesa stessa è consacrata a Cristo in modo definitivo, affinché la sua opera abbia compimento.

(*Ibid.*, 1169)

88. Cristo, Capo del suo corpo mistico che è la Chiesa, perché rappresentassero lui in persona nella Chiesa, costituì come ministri del suo sacerdozio gli Apostoli e, per loro tramite, i Vescovi loro successori; e questi a loro volta, comunicarono legittimamente il sacro ministero ricevuto, sebbene in grado subordinato, anche ai Presbiteri. Si instaurò così nella Chiesa la successione apostolica del sacerdozio ministeriale, a gloria di Dio ed a servizio del suo popolo e di tutta la famiglia umana, che a Dio dev'essere diretta.

In forza di questo sacerdozio, i Vescovi e i Presbiteri sono in certo modo segregati in seno al popolo di Dio, non però per essere separati da esso o da qualsiasi uomo, ma perché siano consacrati totalmente all'opera, per la quale il Signore li assume, cioè alla funzione di santificare, di insegnare e di governare, il cui esercizio è precisato in concreto dalla comunione gerarchica.

Questa opera multiforme ha come principio e fondamento l'ininterrotta predicazione del Vangelo, mentre come culmine e sorgente di tutta la vita cristiana ha il sacrificio eucaristico che i sacerdoti, come rappresentanti di Cristo Capo in persona, in nome suo ed in nome delle membra del suo corpo mistico, offrono nello Spirito Santo a Dio Padre; e che è poi integrato nella sacra Cena nella quale i fedeli, partecipando all'unico corpo di Cristo, tutti diventano un corpo solo.

La Chiesa ha cercato di indagare sempre più e meglio sulla natura del sacerdozio ministeriale, che fin dall'età apostolica risulta costantemente conferito mediante un rito sacro (cfr. 1 Tim 4, 14; 2 Tim 1, 6).

Con l'assistenza dello Spirito Santo, essa è così gradatamente arrivata alla chiara persuasione che Dio ha voluto manifestarle che questo rito conferisce ai sacerdoti non soltanto un aumento di grazia per compiere santamente le funzioni ecclesiali, ma imprime anche un sigillo permanente di Cristo, cioè il carattere, in forza del quale, dotati di appropriata potestà derivata dalla suprema potestà di Cristo, sono abilitati a compiere quelle funzioni. La permanenza poi di questo carattere, la cui natura è peraltro diversamente spiegata dai teologi, è stata insegnata dal concilio di Firenze e confermata in due decreti del concilio di Trento. Recentemente essa è stata, altresì, più volte ricordata dal concilio Vaticano II, e la seconda assemblea generale del sinodo dei vescovi giustamente ha rilevato che la permanenza per tutta la vita del carattere sacerdotale dev'essere ammessa dai fedeli, e di essa si deve tener conto per dar un retto giudizio sulla natura del ministero sacerdotale e sulle corrispondenti modalità del suo esercizio.

(Sacra Congr. per la Dottrina della Fede, Dichiarazione *Mysterium Ecclesiae*, 24 giugno 1973: EV 4, 2584-2586)

89. Il Concilio Vaticano II, in accordo con la sacra Tradizione e con numerosi documenti del Magistero, ha insegnato: «Se chiunque può battezzare i credenti, è tuttavia potestà esclusiva dei sacerdoti completare l'edificazione del Corpo col Sacrificio eucaristico» (LG 17); e ancora: «Il Signore stesso, affinché i fedeli fossero uniti in un unico corpo, nel quale però le membra non hanno la medesima funzione, costituì alcuni di loro come ministri, perché avessero, in seno alla società dei fedeli, la sacra potestà dell'Ordine per offrire il Sacrificio e rimettere i peccati ».

Parimenti, la seconda assemblea generale del Sinodo dei Vescovi ha a buon diritto affermato che solo il sacerdote, quale rappresentante di Cristo in persona, può presiedere e compiere il convito sacrificale, nel quale il popolo di Dio è associato alla oblazione di Cristo.

(*Ibid.*, 2587)

90. Cristo Signore, Pontefice della nuova ed eterna alleanza, ha voluto associare e conformare al suo sacerdozio perfetto il popolo acquistato col proprio sangue. Egli perciò ha partecipato, come dono, alla Chiesa il suo sacerdozio, e ciò mediante il sacerdozio comune dei fedeli e il sacerdozio ministeriale o gerarchico i quali, sebbene differenti per essenza e non solo per grado, sono tuttavia ordinati l'uno all'altro nella comunione ecclesiale.

Il sacerdozio comune dei fedeli, chiamato giustamente anche sacerdozio regale, poiché effettua il congiungimento dei fedeli, in quanto membri del popolo messianico, col loro Re celeste, è conferito nel sacramento del Battesimo. In forza di questo sacramento, a causa del segno inammissibile chiamato carattere, i fedeli incorporati nella Chiesa, sono abilitati al culto della religione cristiana, ed insieme, essendo rigenerati in figli di Dio, sono tenuti a professare pubblicamente la fede, da lui ricevuta attraverso la Chiesa.

Tutti quelli dunque che sono rigenerati nel Battesimo, in virtù del loro regale sacerdozio, concorrono all'offerta dell'Eucaristia, ed esercitano tale sacerdozio col ricevere i Sacramenti, con la preghiera e il ringraziamento, con la testimonianza di una vita santa, con l'abnegazione e la carità operosa.

(*Ibid.*, 2582-2583)

91. Senza voler toccare le questioni sui ministri dei singoli Sacramenti, stando alla testimonianza della sacra Tradizione e del sacro Magistero, è evidente che i fedeli i quali, senza aver ricevuto l'ordinazione sacerdotale, di proprio arbitrio si arrogassero la funzione di fare l'eucaristia, agirebbero, oltre che in modo gravemente illecito, in modo anche invalido. Ed è evidente che abusi del genere, qualora si siano introdotti, devono essere stroncati dai Pastori della Chiesa.

(*Ibid.*, 2587)

92. ... L'opinione già insinuata dal prof. Küng nel libro *La chiesa e secondo la quale l'eucaristia*, almeno in casi di necessità, può essere consacrata validamente dai battezzati privi dell'ordine sacerdotale, non può accordarsi con la dottrina dei concili Lateranense IV e Vaticano II.

Sacra Congr. per la Dottrina della Fede, Dichiarazione *Sacra Congregatio*, . 15 febb. 1975: EV 5, 1092)

93. ... Il sacerdozio ministeriale non è un semplice servizio di carattere pastorale, ma garantisce la continuità delle funzioni affidate dal Cristo ai dodici, e dei poteri relativi ad esse.

(Sacra Congr. per la Dottr. della Fede, Dichiaraz. *Inter insigniores*, 15 ott. 1976: EV 6, 2129)

94. Il sacerdozio al quale partecipiamo mediante il sacramento dell'ordine, che è stato per sempre «impresso» nelle nostre anime per mezzo di un segno particolare di Dio, cioè il carattere, rimane in esplicita relazione col sacerdozio comune dei fedeli, cioè di tutti i battezzati e, in pari tempo, differisce da esso «essenzialmente, e non solo di grado» (LG 10). In tal modo, acquistano pieno significato le parole dell'autore della lettera agli ebrei sul sacerdote, il quale «preso fra gli uomini, viene costituito per il bene degli uomini» (Ebr 5, 1)... Il nostro sacerdozio sacramentale, quindi, è sacerdozio «gerarchico» ed insieme «ministeriale». Costituisce un particolare ministero, cioè è «servizio» nei riguardi della comunità dei credenti. Non trae, però, origine da questa comunità, come se fosse essa a «chiamare» o a «delegare». Esso è, invero, dono per questa comunità e proviene da Cristo stesso, dalla pienezza del suo sacerdozio. Tale pienezza trova la sua espressione nel fatto che Cristo, rendendo tutti idonei ad offrire il sacrificio spirituale, chiama alcuni e li abilita ad esser ministri del suo stesso sacrificio sacramentale, l'eucaristia, alla cui oblazione concorrono tutti i fedeli ed in cui vengono inseriti i sacrifici spirituali del popolo di Dio.

(Giovanni Paolo II, Lettera *Novo incipiente* a tutti i sacerdoti della Chiesa, 8 aprile 1979: EV 6, 1294, 1297)

95. A causa di alcuni usi invalsi qua e là ai nostri giorni, i futuri sacerdoti vengano avvertiti che la chiesa raccomanda vivamente ai sacerdoti la celebrazione quotidiana della santa messa, come atto offerto da Cristo e dalla chiesa per la salvezza di tutto il mondo, anche se non ne sono tenuti per obblighi pastorali o se nessun fedele vi partecipi.

(Sacra Congr. per l'Educazione Cattolica, Istr. *In ecclesiasticam futurorum*, 3 giugno 1979: EV 6, 1581)

96. I membri del sinodo sono unanimi nel professare la distinzione essenziale tra il sacerdozio ministeriale o sacramentale e il sacerdozio comune dei battezzati, e a voler vigilare sulle conseguenze pratiche che ne derivano.

I membri del sinodo professano con la stessa unanimità il carattere permanente del sacerdozio ministeriale.

(Conclusioni *Reconnaissants envers Dieu* del sinodo particolare dei vescovi dei Paesi Bassi, 31 genn. 1980: EV 7, 116-117)

97. Il sacerdote offre il santissimo sacrificio «in persona Christi», il che vuol dire di più che «a nome», oppure «nelle veci» di Cristo. «In persona»: cioè nella specifica, sacramentale identificazione col «sommo ed eterno sacerdote», che è l'autore e il principale soggetto di questo suo proprio sacrificio, nel quale in verità non può essere

sostituito da nessuno. Solo lui – solo Cristo – poteva e sempre può essere vera ed effettiva «vittima di espiazione per i nostri peccati ... ma anche per quelli di tutto il mondo» (1 Gv 2, 2). Solo il suo sacrificio – e nessun altro – poteva e può avere «capacità di espiazione» (*vim propitiatoriam*) davanti a Dio, alla Trinità, alla sua trascendente santità. La presa di coscienza di questa realtà getta una certa luce sul carattere e sul significato del sacerdote-celebrante che, *compiendo il santissimo sacrificio e agendo «in persona Christi»* (*sanctissimum immolans sacrificium atque «in persona Christi» agens*), viene, in modo sacramentale e insieme ineffabile, introdotto ed inserito in quello strettissimo «sacrum», nel quale egli a sua volta associa spiritualmente tutti i partecipanti all'assemblea eucaristica.

(Giovanni Paolo II, Lettera enc. *Dominicae Cena*, 24 febr. 1980: EV 7, 186)

98. ... Il celebrante è, come ministro di quel sacrificio (eucaristico), l'autentico *sacerdote*, operante – in virtù del potere specifico della sacra ordinazione – l'atto sacrificale che riporta gli esseri a Dio. Tutti coloro invece che partecipano all'eucaristia, senza sacrificare come lui, offrono con lui, in virtù del sacerdozio comune, i loro propri *sacrifici spirituali*, rappresentati dal pane e dal vino, sin dal momento della loro presentazione all'altare.

(*Ibid.*, 191)

99. I sacerdoti, avendo ricevuto il Sacramento dell'Ordine, prendono in mezzo a voi il posto del Cristo, Capo della sua Chiesa; il loro ministero sacro è indispensabile per dimostrare che la frazione del pane, da loro realizzata, è un dono ricevuto dal Cristo che supera radicalmente il potere dell'assemblea; è insostituibile per collegare validamente la consacrazione eucaristica al Sacrificio della Croce e alla Cena.

(Giovanni Paolo II, *Messaggio televisivo al Congresso Eucaristico di Lourdes*, 21 luglio 1981: *La traccia* 7, 1981, p. 469)

100. Ma il vostro Battesimo fa anche di voi, ad un altro titolo e in un altro senso, «un popolo di sacerdoti»; grazie a questa qualifica, ciascuno di voi è chiamato a presentare se stesso come offerta generosa, accettata dal Padre nel Cristo.

(*Ibidem*)

101. Il ministro che può fare validamente il sacramento dell'Eucarestia nella persona di Cristo è soltanto il sacerdote ordinato validamente.

(*Codex Iuris Canonici*, 1983, can. 900, 1)

102. I sacerdoti, ricordandosi sempre che nel mistero del sacrificio eucaristico si esercita continuamente l'opera della nostra redenzione, celebrino frequentemente; anzi è caldamente raccomandata la celebrazione quotidiana che, anche se non si può avere presenza di fedeli, è sempre azione di Cristo e della Chiesa, compiendo la quale i sacerdoti adempiono al loro ufficio principale.

(*Ibid.*, can. 904)

103. Ai soli Vescovi e ai Presbiteri, che essi hanno resi partecipi del ministero ricevuto, è ... riservata la potestà di rinnovare nel mistero eucaristico ciò che Cristo ha fatto nell'ultima Cena. Perché possano svolgere i loro compiti, e specialmente quello così importante di compiere il mistero eucaristico, Cristo Signore contrassegna spiritualmente coloro che chiama all'Episcopato e al Presbiterato con un particolare sigillo chiamato «carattere» anche in documenti solenni del Magistero, e li configura talmente a sé che essi, allorché pronunciano le parole della consacrazione, non agiscono per mandato della comunità ma «in persona Christi», il che vuol dire di più che "a nome di Cristo" oppure "nelle veci di Cristo"..." (Dominicae Cenae, n. 8).

(S. Congr. per la Dottr. della Fede, Lettera *Sacerdotium ministeriale* del 6 agosto 1983: *Osservatore Romano* 9 sett. 1983. Si veda tutta la lettera).

BIBLIOGRAFIA

- ALDAMA Joseph A., S.I., *De sacramento unitatis christianae seu de sanctissima Eucharistia: Sacrae Theologiae Summa*, vol. IV (BAC, Madrid 1962⁴) pp. 213-378.
- ALFA, *La S. Messa vero Sacrificio offerto dal sacerdote*, in: *Seminari e teologia* 3 (1977) pp. 27-30.
- von ALLMEN J.-J., *Essai sur le Repas du Seigneur* (Neuchâtel 1966); trad. it.: *Saggio sulla Cena del Signore* (ed. AVE, Roma 1968).
- ASHWORTH Henry, O.S.B., *De Cena Domini*, in: *Notitiae* 53 (1970) pp. 141-149.
- AA.VV., *Liturgia opera divina e umana. Studi sulla riforma liturgica offerti a S.E. Mons. Annibale Bugnini in occasione del suo 70° compleanno* (Edizioni Liturgiche, Roma, 1982)
- de BACIOCCHI J., S.M. *L'Eucharistie* (Desclée, Tournai 1964).
- BAGET-BOZZO Gianni, *Il nuovo «Ordo Missae»*, in: *Renovatio* 4 (1969) pp. 667-669.
- BARBARA Noël, *Evolution de notre position sur l'assistance à la nouvelle Messe*, in: *Forts dans la foi* 24, pp. 363-370.
- *La Sainte Messe célébrée suivant le NOM est-elle valide?*, ibid. 36, pp. 171-211.
- *La Messe traditionnelle est-elle interdite? Que vaut la nouvelle Messe?*, ibid. 39, pp. 145-194.
- BAUDRILLART A., *Calvinisme: DThC II/2*, coll. 1398-1422.
- BEER Theobald, *Der fröhliche Wechsel und Streit. Grundzüge der Theologie Martin Luthers* (Johannes Verlag, Einsiedeln 1980).
- BELLUCCO Clemente, *La formula precisa della Consacrazione Eucaristica*, s.l. e s.d.

- *Lettera aperta al direttore della rivista «Palestra del Clero», s.l. e s.d.*
 - *Taccuino di «Appunti», s.l. e s.d.*
- BETZ Johannes, *L'Eucarestia come mistero centrale: Mystrium salutis 8* (Queriniana, Brescia 1977²) pp. 229-387.
- *Eucharistie in der Schrift und Patristik: Handbuch der Dogmengeschichte IV/4a* (Herder, Freiburg i.B. 1979).
- BILLOT Ludovicus, S.I., *De augustissimo et sanctissimo Eucharistiae sacramento*, in: *De Ecclesiae sacramentis*, vol. I (Università Gregoriana, Roma 1924⁶) pp. 311-659.
- BONNETERRE Didier, *Le mouvement liturgique* (Ed. Fideliter, Escuroles 1980).
- BOUYER Louis, *Eucharistie, théologie et spiritualité de la prière eucharistique* (Desclée, Tournai 1966); trad. it.: *Eucaristia. Teologia e spiritualità della preghiera eucaristica* (LDC, Torino-Leumann 1969).
- *Le métier de théologien. Entretiens avec Georges Daix* (Ed. France-Empire, Paris 1979).
- Breve esame critico del «Novus ordo Missae»* (con lettera di presentazione dei cardinali A. Ottaviani e A. Bacci), in: *Cristianità* 19-20 (1976) pp. 7-12; I ed. 1969, a c. della Fondazione «Lumen Gentium».
- BUGNINI Annibale, *De editione missalis romani instaurati*, in: *Notitiae* 54 (1970) pp. 161-168.
- *La riforma liturgica (1948-1975)*, (C.L.V. Ed. Liturgiche, Roma 1983).
- CALMEL R. Th., O.P., *L'assistance à la Messe – Annexe. Apologie pour le Canon romain*, in: *Itinéraires* 157 (1971) p. 8 ss.
- *Le Canon romain*, *ibid.* 142 (1970) p. 36 ss.
 - *Le Repas mystique*, *ibid.* 144 (1970) p. 17 ss.
- CARLE P.L., O.P., *Le sacrifice de la Nouvelle Alliance* (Couvent Dominicain, Nice 1981).
- Cas de conscience touchant la nouvelle Messe*, in: *Courrier de Rome* 61 (1970).

CASEL Odo, *Das christliche Kultmysterium* (Ratisbona 1932); trad. it.: *Il mistero del culto cristiano* (Borla, Torino 1966).

— *Mysteriengegenwart*, in: *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft* 8 (1929) pp. 145-224.

— *Das Mysteriengedächtnis der Messliturgie im Lichte der Tradition*, in: *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft* 6 (1926) pp. 113-204.

— *Neue Zeugnisse für das Kultmysterium*, in: *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft* 13 (1933-35) pp. 99-171.

CONGAR Yves, O.P., *La crise de l'Eglise et Mgr. Lefebvre* (Les éditions du Cerf, Paris 1977); trad. it.: *La crisi nella Chiesa e Mons. Lefebvre* (Queriniana, Brescia 1976).

— *Lutherana. Théologie de l'Eucharistie et christologie chez Luther*, in: *Rev. Sc. ph. th.* 66 (1982) pp. 169-180.

CONTINUS, *La Messe: comment on a trompé et on continue de tromper le Peuple de Dieu*, in: *Courrier de Rome* 167 (1977).

DAVIES Michael, *Cranmer's Golden Order. Part 1 of Liturgical Revolution* (Augustine Publishing Company, Devon 1976).

— *Pope John's Council. Part 2 of Liturgical Revolution* (Augustine Publishing Company, Devon 1977).

— *The New Mass* (Augustine Publishing Company, Devon 1977).

— *The Tridentine Mass* (Augustine Publishing Company, Devon 1977).

— *The Roman Rite destroyed* (Augustine Publishing Company, Devon 1978).

— *Pope Paul's New Mass. Part Three of Liturgical Revolution* (The Angelus Press, Dickinson/Texas 1980).

De la licéité des Messes en français, in: *Courrier de Rome* 89 (1971).

De la Messe polyvalente au celibat sacerdotal facultatif, in: *Courrier de Rome* 61 (1970).

Decima sessio plenaria «Consilii», Dichiarazione sulla «Institutio», in: *Notitiae* 40 (1968) pp. 180-184.

DEMANGE M., *L'accord doctrinal entre catholiques et protestants sur l'eucharistie*, in: *Courrier de Rome* 102-103 (1972).

- *L'offertoire de la Messe*, in: *Courrier de Rome* 119 (1973).
- DES GRAVIERS, *La Messe tridentine est-elle morte?*, in: *Courrier de Rome* 126 (1974).
- *Les prétendues «arguties canoniques» du Courrier de Rome sur la Messe*, in: *Courrier de Rome* 164 (1976).
- D.G.M., *Spigolature storico-liturgiche intorno alla forma consacratória della S. Messa*, in: *Sì sì no no* 2 (1979) p. 4.
- Dizionario del Concilio Ecumenico Vaticano Secondo* (UNEDI-Unione Editoriale, Roma 1969).
- Documentorum explanatio. Ad institutionem generalem Missalis romani: Notitiae* 50 (1970) pp. 37-40.
- DROSTE B., *«Celebrare» in der römischen Liturgiesprache* (München 1963).
- DULAC Raymond, *La nouvelle présentation du nouvel ordo missae*, in: *Courrier de Rome* 74 (1970).
- DUPUY Jacques, *Le missel traditionnel de Paul VI Téquì*, Parigi (1977).
- FELD Helmut, *Das Verständnis des Abendmahls* (Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1976).
- FRA GALDINO DA PESCIARENICO, *Dall'Altare per il Sacrificio alla tavola conviviale*, in: *Notizie* 13 (1977) pp. 1-5.
- *De liceitate Missae traditionalis*, in: *Notizie* 25 (1978) pp. 3-6.
- FUNDITOR, *Consilium et C.N.P.L.*, in: *Courrier de Rome* 106 (1972).
- *Missel traditionnel et nouveau missale romanum*, *ibid.* 115-116 (1973).
- *Réponse à Dom Oury sur la messe de Saint Pie V à Paul VI* (Editions de la Nouvelle Autore, Parigi 1976).
- GALBIATI Enrico, *L'Eucaristia nella Bibbia* (Istituto Propaganda Libreria, Milano 1982).
- GAMBER Klaus, *Der Altarraum in der Ost- und Westkirche in seiner geschichtlichen Entwicklung*, in: *Una Voce Korrespondenz* (1976) pp. 123-132.

- *Ritus romanus und Ritus modernus. Gab es schon vor Paul VI. eine Liturgiereform?*, *ibid.* 6 (1976) pp. 298-301.
- *Hat ein Papst das Recht, den Ritus grundlegend zu ändern?*, *ibid.* 7 (1977) pp. 88-96.
- *Das Opfer der Kirche nach dem Neuen Testament und den frühesten Zeugnissen* (= 5. Beiheft zu den *Studia patristica et liturgica*, Regensburg 1982).
- *Die alte Messe – immer noch?* (= *Liturgie heute*, Heft 3, Regensburg 1982).
- *Die Reform der römischen Liturgie. Vorgeschichte und Problematik* (Pro manuscripto, Pustet, Ratisbona 1979); trad. it.: *La riforma della Liturgia Romana. Cenni storici – Problematica* (Supplemento al n. 53-54 del *Notiziario di UNA VOCE*, Roma 1980).
- *Sacrificium missae. Zum Opferverständnis und zur Liturgie der Frühkirche* (Pustet, Ratisbona 1980).
- *Alter und neuer Messritus. Der theologische Hintergrund der Liturgiereform* (Kommissionsverlag – Pustet, Ratisbona 1983).

GARRIGOU-LAGRANGE Reginaldus, O.P., *De Eucharistia* (Marietti, Torino 1943).

Gemeinsame römisch-katolische evangelisch-lutherische Kommission, *Das Herrenmahl* (Verlag Bonifacius-Druckerei, Paderborn 1979).

GODEFROY L., *Eucharistie d'après le concile de Trente* DThC V/2 (1913, 1924) coll. 1326-1356.

GONZALES Fuente Antolin, O.P., *Visione liturgica della celebrazione e teologia dell'eucarestia* (Pontificia Universitas a S. Thoma, dispensa ad uso degli studenti, Roma 1980).

GUERARD DES LAURIERS M.L., O.P., *Note sur la messe*, in: *Itinéraires* 143 (1970) pp. 10 ss.

- *L'Offertoire de la Messe et le Nouvel Ordo Missae*, in: *Itinéraires* 158 (1971) pp. 29 ss.

HACKER P., *«Für viele vergossen»*, in: *Una voce – Korrespondenz* 6 (1976) pp. 47-52.

HERMES G., *Zur Frage der Gültigkeit der Konsekration*, in: *Der Fels* 7 (1976) pp. 136-138.

- von HILDEBRAND Dietrich, *Il cavallo di Troia nella Città di Dio* (Ed. Volpe, Roma 1969).
- HOLZER Anton, *Novus Ordo Missae oder die Zerstörung der heiligen Messe* (Stegen über Freiburg/Br 1975).
- *Vaticanum II. Reformkonzil oder konstituente einer neuen Kirche* (CH-SAKA, Basel 1977).
- Il Novus Ordo Missae: due esami critici* (Supplemento al n. 48-49, gennaio-luglio 1979 del Notiziario di UNA VOCE, Roma).
- Insegnamenti pontifici*. Vol. 8: *La liturgia*. Presentazione ed indici dei monaci benedettini di Solesmes (Ed. Paoline, Roma 1959²).
- Insegnamenti pontifici*. Voll. 11-12: *La Chiesa*. Presentazione ed indici dei monaci benedettini di Solesmes (Ed. Paoline, Roma 1961).
- ISIDORO, *La Messa di sempre è stata manomessa?*, in: *Sì sì no no* 12 (1978) pp. 5-6.
- JOBERT D. Philippe, O.S.B., *La «Messe de Toujours»*, in: *Notitiae* 54 (1970) pp. 231-232.
- JOSEPH DE SAINTE-MARIE, O.C.D., *Réflexions sur le problème de la Messe aujourd'hui dans l'Eglise*, in: *La pensée catholique* 151 (1974) pp. 16-27.
- *L'Eucharistie salut du monde. Etude sur le Saint Sacrifice de la Messe, sa célébration, sa concélébration* (Les Editions du Cèdre, Parigi 1982).
- JOURNET Charles, *La Messe. Présence du Sacrifice de la Croix* (Desclée de Brouwer, Bruges 1958²); trad. it.: *La Croce e la Messa. La permanenza del sacrificio della nuova legge* (LEF, Firenze 1953).
- *L'Eglise du Verbe incarné. Essai de théologie spéculative*. Vol. I: *La hiérarchie apostolique* (Desclée de Brouwer, Bruges 1962³).
- KACZYNSKI R., *Kritische Einwände gegen die Liturgiereform – berechtigt oder nicht?*, in: P. Stockmeier (Hrsg.), *Konflikt in der Kirche. Droht eine Kirchen spaltung?* (Düsseldorf 1977) pp. 47-76.
- de LA TAILLE M., *Mysterium fidei* (Parigi 1931³).
- Le nouveau rite de la Messe: Notitiae* 50 (1970) p. 40.

- LEENHARDT F.-J., *Ceci est mon corps* (Editions Delachaux et Niestlé, Neuchâtel 1955).
- LENGELING E.J., *Die neue Ordnung in der Eucharistiefeier. Allgemeine Einführung in das Römische Messbuch. Endgültiger lateinische und deutsche text. Einleitung und Kommentar = Reihe Lebendiger Gottesdienst 17/18* (Münster 1972).
- LEPIN M., *L'idée du sacrifice de la Messe d'après les Théologiens depuis l'origine jusqu'à nos jours* (Parigi 1926²).
- LIGIER Louis, *Il Sacramento dell'Eucaristia* (Ad uso degli studenti della Pontificia Università Gregoriana, Roma 1977).
- L'Eucharistie dans l'enseignement des Papes. Introduction, choix et ordonnance des textes, index et tables par les moines de Solesmes* (Abbaye Saint-Pierre de Solesmes, Solesmes 1982).
- LODI Enzo, *È cambiata la Messa in 2000 anni? Le lezioni della storia* (Marietti, Torino 1975).
- *Enchiridion euchologicum fontium liturgicorum* (C.L.V. – Edizioni liturgiche, Roma 1979).
 - *Clavis methodologica cum commentaries selectis* (Bologna 1979).
 - *Liturgia della Chiesa. Guida allo studio della liturgia nelle sue fonti antiche e recenti* (EDB, Bologna 1981).
- LUTERO Martin, *Scritti religiosi* (Ed. UTET, Torino 1978).
- *Scritti politici* (Ed. UTET, Torino 1978).
- LYONNET Stanislao, *Eucaristia e vita cristiana. Il sacrificio della nuova alleanza* (A.V.E., Roma 1982).
- MARSILI Salvatore, O.S.B., *Offerta-sacrificio nella preghiera eucaristica*, in: *Notitiae* 84 (1973) pp. 231-237.
- MARSILI S. - NOCENT A. - AUGÉ M. - CHUPUNGCO A. J., *Anàmnesis. Introduzione storico-teologica alla liturgia. 3/2 La liturgia eucaristica: teologia e storia della celebrazione* (Marietti, Casale Monferrato 1983).
- MARTIMORT Aimé-Georges, *Ma cos'è la Messa di San Pio V ?*, in: *L'Osservatore Romano* del 30-31 agosto 1976, p. 2.

- MASI R., *Il sacerdozio e l'eucaristia nella vita della Chiesa. Problemi di teologia contemporanea* (Paoline, Roma 1969²).
- MASURE E., *Le sacrifice du Chef* (Paris 1957⁸).
- MAY Georg, *Die alte und die neue Messe. Die Rechtslage hinsichtlich des Ordo Missae* (Schriftreihe der UNA VOCE -Deutschland, Heft 8, Düsseldorf 1975).
- *Der Glaube in der nachkonziliaren Kirche: Una Voce Korrespondenz* 1-2 (1983).
- MAZZA Enrico, *Le odierne Preghiere Eucaristiche. 1. Struttura, Teologia, Fonti. 2. Testi e documenti editi e inediti* (Edizioni Dehoniane, Bologna 1984).
- MEROZ Lucien, Recensione a F.-J. Leenhardt, *Ceci est mon corps*, Neuchâtel 1955, in: *Nova et Vetera* 1 (1956) pp. 76-80.
- MICHEL A., *Ordre*: DThC XI/2, coll. 1333-65.
- MISSUS ROMANUS, *A propos d'un livre de Dom Oury*, in: *Courrier de Rome* 152 (1976).
- *La révolution permanente dans la liturgie* (Les éditions du Cèdre, Parigi, s.d.).
- MISTRORIGO Antonio, *Dizionario liturgico-pastorale. Dai documenti del Concilio Vaticano II e dagli altri documenti ufficiali fino al 1977* (Ed. Messaggero, Padova 1977).
- De NANTES Georges, *L'Ordo Missae. 1 – La Nouvelle Messe est-elle valide?*, in: *La contre-réforme catholique au XXe siècle* 25 (1969) pp. 14-15.
- *L'Ordo Missae. 2 – La Nouvelle Messe est-elle licite?*, *ibid.* 26 (1969) pp. 14-15.
- *La nouvelle Messe*, Supplément n. 1, *ibid.* 28 (1970).
- *Le dossier romain du Nouvel Ordo Missae*, Supplément n. 2, *ibidem.*
- *L'interdit jété sur la sainte Messe romaine*, *ibid.* 33 (1970) pp. 3-14.
- *Le nouveau Missel Romain contesté justifié*, *ibid.* 34 (1970) pp. 13-14.

- *Conversation avec un ami romain*, *ibid.* 37 (1970) pp. 2-4.
- *Au coeur de l'Eglise le Saint-Sacrifice de la Messe*, *ibid.* 82 (1974) pp. 3-16.
- *L'unique Messe catholique. Validité liceité bienfait*, *ibid.* 91 (1975) pp. 13-14.
- *La réforme de la Messe. Chimère ou réalité?*, *ibid.* 101 (1976) pp. 3-14.
- *Pour et contre la nouvelle Messe*, *ibid.* 108 (1976) pp. 11-12.
- *Pour et contre la nouvelle Messe*, *ibid.* 110 (1976) pp. 13-14.
- *Pour et contre la nouvelle Messe*, *ibid.* 111 (1976) pp. 13-14.

NAU Paul, O.S.B., *Le mystère du Corps et du Sang du Seigneur. La messe de après saint Thomas d'Aquin, son rite d'après l'histoire* (Solesmes 1976).

NEUNHEUSER Burkhard, O.S.B., *Eucharistie in Mittelalter und Neuzeit: Handbuch der Dogmengeschichte IV/4 b* (Herder, Freiburg i.B. 1963).

NOCENT Adrien, *La Messe avant et après Saint Pie V* (Editions Beauchesne, Parigi 1977).

OMLOR Patrick H., *Questioning the validity of the masses using the all English canon* (Athanasius Press, Reno Nevada USA).

O'NEIL Colman E., *La teologia de los sacramentos*, in: *La teologia en el siglo XX*, a c. di H. Vorgrimler e R. Van der Gucht, vol. III (trad. sp. BAC, Madrid 1974) pp. 203-245.

OURY Guy M., O.S.B., *La Messe de St. Pie V à Paul VI* (Abbaye Saint Pierre de Solesmes, Solesmes 1975).

PAQUIER J., *Luther. Le nouveau culte: DThC IX/1*, coll. 1304-1308.

PASCETTO Enrico, *La celebrazione eucaristica nel movimento battista*, in: *Eucaristia sfida alle Chiese divise* (Ed. Messaggero, Padova 1984) pp. 103-150.

PETOECH Gabriel, *Das Attentat auf Liturgie und Glaube. Eine Schrift zur Verteidigung des hl. römisch katolischen Glaubens* (Wien 1978).

PHILIPPE DE LA TRINITE, *L'offertoire du nouvel ordo missae. Note critique*, in: *La pensée catholique* 129 (1970) pp. 26-40.

PIOLANTI Antonio, *Sacerdozio dei fedeli: Enciclopedia Cattolica*, vol. X (Città del Vaticano 1953) coll. 1544-1550.

— (a cura di), *Eucharistia* (Desclée, Roma 1957).

— *Il mistero eucaristico* (Libreria Ed. Vaticana, Vaticano 1983³).

POLLET J., *Zwinglianisme. Eucharistie: DThC XV/1* (1950) coll. 3825-3842.

Pro Missa traditionali (Ciclostilato in proprio a c. di UNA VOCE, Torino s.d.).

Propos sur la Messe par les Rédacteurs du «Courrier de Rome». I. Analyse de l'«Institutio generalis» du Nouveau Missel Romain par Continus. II. Sur la «Restauration» de la Messe après Vatican II par M. l'Abbé des Gravières (s. 1., 1979).

QUARELLO E., *Il sacrificio di Cristo e della sua Chiesa* (Queriniana, Brescia 1970).

RADO Polycarpus, *Enchiridion Liturgicum, complectens theologiae sacramentalis et dogmata et leges iuxta novum codicem rubricarum*, 2 voll. (Herder, Roma 1961).

RATZINGER Joseph, *Il nuovo popolo di Dio* (Queriniana, Brescia 1972) (Düsseldorf 1969) pp. 330-338 (La situazione del rinnovamento liturgico).

— *Das Fest des Glaubens. Versuche zur Theologie des Gottesdienstes* (Johanes Verlag, Einsiedeln 1981); trad. it.: *La festa della fede. Saggi di Teologia liturgica* (Jaca Book, Milano 1983).

— *Liturgie – wandelbar oder unwandelbar? Ein Gespräch mit der Redaktion der internationalen katholischen Zeitschrift «Communio»*, in: *Das Fest des Glaubens*, cit., pp. 71-85. Questo saggio, che contiene una valutazione abbastanza critica della riforma liturgica, è interamente omesso dalla traduzione italiana senza che ne sia dato nessun avviso.

RENIE J., *Missale Romanum et Missel Romain* (Ed. du Cèdre, Parigi 1975).

RICHARD A., *Le mystère de la messe dans le nouvel Ordo* (Ed. de L'Homme nouveau, Parigi 1970).

- RIGHETTI Mario, *Manuale di storia liturgica*. Vol. III: *La Messa. Commento storico-liturgico alla luce del Concilio Vaticano II* (Ancora, Milano 1966³).
- RIVIERE J., *La Messe durant la période de la Réforme et du concile de Trente*: DThC X/1 (1928) coll. 1085-1142.
- San ROBERTO BELLARMINO, *Opera oratoria postuma*, voll. I-XI, a c. di S. Tromp, S.I. (Pontificia Università Gregoriana, Roma 1942-1969).
- ROGUET A.-M., O.P., Traduzione note e appendici: *Somme théologique. L'Eucharistie*, III qq. 73-83, 2 voll. (Desclée, Tournai 1960-1967).
- *La cena del Signore. La Messa oggi* (OR, Milano 1977).
- ROSS WILLIAMSON Hugh, *The great betrayal* (Tan Books and Publishers, Rockford/Illinois USA).
- *The Modern Mass. A Reversion to the reforms of Cranmer* (Tan Books and Publishers, Rockford/Illinois USA).
- SALAVERRI Joachim, S.I., *De Ecclesia Christi*, in: *Sacrae theologiae summa*, vol. I (Bac, Madrid 19625) pp. 487-976.
- SALLERON Louis, *La nouvelle Messe* (Nouvelles Editions Latines, Parigi 1970).
- SALLERON Louis – LEFEVRE Luc J., *Les frères de Taizé et le nouvel «ordo missae»*, in: *La pensée catholique* 124 (1970) pp. 36-44.
- SALLERON Louis, *Le nouvel article 7 de l'institutio generalis*, ibid. 128 (1970) pp. 73-79.
- *Le décret de promulgation du Missale Romanum*, ibid. 128 (1970) pp. 80-82.
- *La loi de l'Eglise en matière liturgique*, ibid. 134 (1971) pp. 10-24.
- *En quoi la Nouvelle Messe est équivoque*, in: *Itinéraires* 192 (1975) pp. 8 ss.
- *Solesmes et la Messa* (Supplemento al n. 30-31, gennaio-maggio del notiziario di UNA VOCE, Roma 1976).
- SCHIFFERLE Alois, *Marcel Lefevre – Aergernis und Besinnung. Fragen an das Traditionverständnis der Kirche* (Butzon und Bercker, Kevelaer 1983) pp. 131-166.

- SCUDERI Giovanni, *La Cena del Signore: significato e celebrazione liturgica nella dottrina e nella prassi delle chiese evangeliche in Italia*, in: *Eucaristia sfida alle Chiese divise* (Ed. Messaggero, Padova 1984) pp. 61-101.
- SIEBEL Wigand, *Katholisch oder konziliar. Die Krise der Kirche heute* (Langen Muller, München-Wien 1978).
- SIMON Louis-Marie, *Reflexions sur des réflexions*, in: *Forts dans la foi* 36, pp223-230.
- SOLANO Jesus, S.I., *Textos eucarísticos primitivos. Edición bilingüe de los contenidos en la Sagrada Escritura y los Santos Padres*, 2 voll. (BAC, Madrid 1978²-1979²).
- SPADAFORA Francesco, *L'Eucaristia nella Sacra Scrittura* (Istituto Padano di Arti Grafiche, Rovigo 1971).
- SUSTAETA José Miguel, *Misal y Eucaristia. Estudio teológico, estructural y pastoral del nuevo Misal Romano* (Valencia 1979).
- THURIAN Max, *L'eucharistie Mémorial du Seigneur. Sacrifice d'action de grâce et d'intercession* (Delachaux et Niestlé, Neuchâtel 1963); trad. it.: *L'Eucaristia Memoriale del Signore. Sacrificio di azione di grazie e d'intercessione* (Ed. A.V.E, Roma 1971²).
- *Il mistero dell'eucarestia. Un approccio ecumenico* (Ed. Paoline, Roma 1982).
- TILLOY Pierre, *L'Ordo Missae?... L'unité dans l'hérésie* (Ciclostilato, Versailles s.d.).
- TROMP Sebastianus, S.I., *Corpus Christi quod est Ecclesia*, vol. II: *De Christo capite Mystici Corporis* (Università Gregoriana, Roma 1960).
- UN GROUPE DE CANONISTES, *Consultation, témoignage et voeu sur le nouvel ordo missae*, in: *La pensée catholique* 122 (1969) pp. 44-47.
- UN GROUPE DE THEOLOGIENS, *L'ordo missae*, *ibid.*, pp. 5-43.
- VAGAGGINI Cipriano, O.S.B., *Il senso teologico della liturgia. Saggio di liturgia teologica generale* (Paoline, Roma 1965⁴).
- *Il nuovo «Ordo Missae» e l'ortodossia*, in: *Rivista del Clero Italiano* 12 (1969) pp. 688-699.

VAQUIE Jean, *La Révolution liturgique* (Diffusion de la Pensée Française, Chiré-en-Montreuil 1971).

Variationes in institutionem generalem missalis Romani inductae, in: *Notitiae* 54 (1970) pp. 177-190.

VIDIGAL XAVIER DA SILVEIRA Arnaldo, *Considerações sobre o «Ordo Missae» de Paulo VI* (Ciclostilato in proprio, S. Paolo 1970).

— *Modificações introduzidas no «ordo» de 1969* (Ciclostilato in proprio, S. Paolo 1970).

— *A infalibilidade das leis eclesíasticas* (Ciclostilato in proprio, S. Paolo 1971).

— *La nouvelle Messe de Paul VI: Qu'en penser?* (Diffusion de la Pensée Française, Chiré-en-Montreuil 1975).

VONIER A., *A key to the doctrine of the Eucharist* (London 1925); trad. it. *La chiave della dottrina eucaristica* (Ed. Paoline, Milano 1963²).

WALDSTEIN Wolfgang, *Hirtensorge und Liturgiereform* (Verlag Stiftung «Lumen gentium», Schaauf/Liechtenstein 1977).

WATHEN James F., O.S.J., *The great sacrilege* (Tan Books and Publishers, Rockford/Illinois USA 1972).

De WATTEVILLE Jean, *Le Sacrifice dans les textes eucharistiques des premiers siècles* (Neuchâtel 1966).

WERNZ F.X., S.I. - VIDAL P., S.I., *Ius canonicum*, t. I: *Normae generales* (Pontificia Università Gregoriana, Roma 1952²).

ZERWICK Max, «... *Pro vobis et pro multis effundetur...*», in: *Notitiae* 53 (1970) pp. 138-140.

X, *Examen critique de la défense de la Nouvelle Messe* présentée par l'Abbé Georges de Nantes dans le n. 82 de sa «C.R.C. au XXe s.», in: *Forts dans la foi* 36, pp. 212-222.

INDICE

PREFAZIONE	pag.
INTRODUZIONE	"
<i>Capitolo Primo</i> CATTOLICESIMO E PROTESTANTESIMO A CONFRONTO – BREVE PREMESSA STORICA	"
<i>Capitolo Secondo</i> UN PROBLEMA DI INTERPRETAZIONE	"
<i>Capitolo Terzo</i> SACRIFICIUM MISSAE – MEMORIALE MORTIS DOMINI	"
<i>Capitolo Quarto</i> NOVUS ORDO MISSAE E SACRIFICIO	"
<i>Capitolo Quinto</i> NOVUS ORDO MISSAE E PRESENZA REALE	"
<i>Capitolo Sesto</i> NOVUS ORDO MISSAE E SACERDOZIO MINISTERIALE	"
<i>Capitolo Settimo</i> NOVUS ORDO MISSAE E INFALLIBILITÀ	"
<i>Capitolo Ottavo</i> TESTI LITURGICI A DIRETTO CONFRONTO	"
CONCLUSIONE	"
APPENDICE	"
BIBLIOGRAFIA	"