

*Per manus sancti Angeli tui. Sull'identità e l'importanza dell'angelo mediatore nel *Supplices te rogamus**

Rev. Ryan T. Ruiz, S.L.D.¹

1. Introduzione

Tra le molte caratteristiche uniche contenute nel Canone Romano, una delle più intriganti si trova nella sezione che ospita il *Supplices te rogamus*. Qui, il sacerdote si inchina profondamente davanti all'altare e prega affinché un Angelo senza nome porti il sacrificio dall'altare terreno a quello celeste.² Ci sono diversi dettagli interessanti in questa formula che hanno portato a una serie di interrogativi accademici. Il primo riguarda la forma e la funzione precise del testo. Collocato dopo la consacrazione, il *Supplices* rimanda al genere dell'epiclesi eucaristica, la cui funzione è quella di indicare la trasformazione che avverrà in coloro che riceveranno l'offerta sacrificale, affinché possano essere «ricolmi di ogni grazia e benedizione celeste» (*omni benedictione caelesti et gratia repleamur*). Naturalmente, la mancanza di riferimento allo Spirito Santo, non solo in questa epiclesi post-consacratoria, ma anche nella presunta epiclesi pre-consacratoria del Canone Romano – che, nonostante la sistemazione liturgica nella forma tradizionale della Messa che la associa *all'Hanc igitur*, è più facilmente identificabile con la sua attuale collocazione nella forma attuale della Messa, il *Quam oblationem*³ – ha fornito ulteriori spunti di dibattito.⁴ Un'altra prospettiva riguardante la funzione delle *Supplices* evidenzia il riferimento all'altare celeste come indicativo dell'unità che si

¹ Conferenza tenuta al 14° Colloquio CIEL, Roma, 30 gennaio 2025.

² *Missale Romanum ex decreto Sacrosancti Œcumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli PP. VI promulgatum Ioannis Pauli PP. II cura recognitum, iuxta typicam tertiam*, Midwest Theological Forum, Chicago 2007, 502 (*Ordo Missae* §94): «*Supplices te rogámus, omnipotens Deus: iube hæc perfèrri per manus sancti Angeli tui in sublime altáre tuum, in conspèctu divínæ maiestátis tuæ; ut, quotquot ex hac altáris participatióne sacrosánctum Filii tui Corpus et Sáanguinem sumpsérimus, omni benedictióne cælésti et grátia repleámur.*»

³ Cfr. William Lallou, *The "Quam Oblationem" of the Roman Canon: A Study of a Significant Prayer of the Mass* (Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 1943) 41. Qui Lallou cita il cardinale Idelfonso Schuster, nel primo volume della sua opera intitolata *Il Sacramentario*, il quale afferma che «L'intenzione della preghiera *Quam oblationem* è quella di implorare la grazia sacramentale della transustanziazione delle specie eucaristiche. Si trova in tutte le liturgie, avendo tra i Greci il nome speciale di *epiclesi*. Il luogo naturale e tradizionale di queste *epiclesi* è prima dei racconti dell'Ultima Cena, come si trova effettivamente a Roma, in Egitto e, in passato, anche ad Antiochia. In seguito (in Oriente) l'invocazione pre-consacratoria divenne post-consacratoria. L'effetto immediato di questa trasposizione fu quello di posticipare il mistero della transustanziazione fino a dopo l'anamnesi» (Idelfonso Schuster, *The Sacramentary*, vol. 1 [Londra: Burns, Oates, & Washburne, 1924] 283).

⁴ Inoltre, si può anche inserire una terza opzione per l'epiclesi evidenziata dall'autore del commento alla Messa del IX secolo intitolato *Dominus vobiscum*, che la collega alla sezione *Unde et memores* del Canone: «[...] *hostiam sanctam, quia tu sanctificasti corpus tuum quando hominem in Deum assumpsisti; et nunc sanctifica hunc panem ut corpus tuum fiat... Tu sanctifica hanc hostiam ut nobis corpus tuum et sanguis tuus fiat*». Qui l'autore, commentando la frase «*hóstiam puram, hóstiam sanctam, hóstiam immaculátam*» dell'*Unde et memores*, vede il Corpo santificato di Cristo che santifica i corpi di coloro che ricevono la Santa Comunione. Cfr. Gerbert, *Monumenta veteris liturgiae alemannicae*, Tomo 2 (Saint-Blaise, 1779), 280, citato in Bernard Botte, «L'ange du sacrifice et l'épiclese de la Messe romaine au Moyen-Âge», *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 1 (1929) 285-308, in particolare 287.

trova tra il Sacramento del Corpo e del Sangue di Cristo consacrato sull'altare terreno e il Corpo glorificato di Cristo in cielo.⁵

La seconda questione principale che questa sezione propone riguarda l'identità del misterioso angelo che funge da mediatore tra l'altare terreno e quello celeste. Ci sono tre approcci principali adottati in risposta a questa domanda. Il primo interpreta l'"angelo" come rappresentante dell'intero ordine angelico già operativo nella liturgia. Questa prospettiva, che può essere considerata l'opinione maggioritaria tra studiosi moderni eruditi come Bernard Botte, Mario Righetti,⁶ Joseph Jungmann, Adrian Fortescue,⁷ ed Enrico Mazza,⁸ , trova le sue radici principalmente in una delle prime testimonianze del Canone - *De Sacramentis* IV, 27 di Sant'Ambrogio - che parla dell'oblazione raccolta non da un solo angelo, ma da più angeli.⁹ L'antichità di questo dettaglio si riscontra anche nell'Anafora orientale di San Marco/San Cirillo del IV secolo, che affida la mediazione al *ministerium archangelicum* collettivo, così come nell'*Euchologium Serapionis*, che parla di «angeli inviati» a servire i fedeli che si preparano a ricevere il Corpo e il Sangue del Signore.¹⁰ Il secondo approccio all'identità dell'Angelo, proposto

⁵ Joseph Jungmann, *The Mass of the Roman Rite: Its Origins and Development (Missarum Solemnia)*, vol. 2, tr. Francis A. Brunner (Notre Dame, IN: Christian Classics/Ave Maria Press, 1951) 232. Qui Jungmann identifica Remigio di Auxerre e Isacco di Stella come commentatori medievali che sottolineano questa prospettiva e Pascasio Radberto e Odo di Cambria come coloro che vedono questo trasferimento come un'attività reale attraverso la quale il sacrificio viene completato. NB: nella nota a piè di pagina relativa a Remigio di Auxerre, Jungmann cita *la Patrologia Latina* di Migne, volume 101, pagine 1262 e seguenti. Tuttavia, questo riferimento è in realtà alla nona parte dell'*Opuscula Dogmatica* di Alcuino, che tratta degli Uffici Divini. Cfr. B. Flacci Albani (Alcuini), *Opera Omnia*, Tomo 2, ed. J.-P. Migne (Parigi, 1863) 1262ff. In questa sezione Alcuino commenta le *Supplices*, riportando le riflessioni di San Gregorio Magno e Sant'Agostino che vedono anch'essi un collegamento diretto tra la liturgia terrena e quella celeste.

⁶ Mario Righetti, *Manuale di storia liturgica*, Vol. 3 "L'Eucharestia: Sacrificio (Messa) e Sacramento" (Milano: Editrice Ancora, 1949) 335-338.

⁷ Adrian Fortescue, *The Mass: A Study of the Roman Liturgy* (Aberdeen: The University Press, 1953) 350-354.

⁸ Enrico Mazza, *Le odierne preghiere eucaristiche* (Bologna: Centro editoriale dehoniano, 2014) 70-74.

⁹ Ambrogio, *De Sacramentis*, IV, 27: «Et sacerdos dicit: ERGO MEMORES GLORIOSISSIMAE EIVS PASSIONIS ET AB INFERIS RESURRECTIONIS ET IN CAELVM ASCENSIONIS, OFFERIMVS TIBI HANC IMMACVLATAM HOSTIAM, RATIONABILEM HOSTIAM, INCRVENTAM HOSTIAM, HVNC PANEM SANCTVM ET CALICEM VITAE AETERNAE, E PETIMVS ET PRECAMVR VTI HANC OBLATIONEM SVSCIPIAS IN SVBLIME ALTARE TVVM PER MANVS ANGELORVM TVORVM, SICVT SVSCIPERE DIGNATVS ES MVNERA PVERI TVI IVUSTI ABEL ET SACRIFICIVM PATRIARCHAE NOSTRI ABRAHAE ET QVOD TIBI OBTVLIT SVMMVS SACERDOS MELCHISEDECH.» L'ortografia appare come riportata in *Des Sacrements, Des Mystères: Nouvelle édition revue et augmentée de l'Explication du Symbole*, ed. Bernard Botte, *Sources Chrétiennes* 25bis (Parigi: Les Éditions du Cerf, 1961) 116. Sottolineatura aggiunta.

¹⁰ Anton Hänggi e Irmgard Pahl, *Præx Eucharistica: Textus e variis liturgiis antiquioribus selecti* (St-Paul Fribourg: Éditions universitaires Fribourg Suisse, 1968) 109 e 133. Il testo pertinente nell'Anafora di San Marco/San Cirillo recita: «Eorum qui sacrificial et oblations offerunt, gratiarum agendarum munera, suscipe, Deus, in sanctum et caeleste et intellectual altare tuum, in magnitudines caelorum, per archangelicum ministerium tuum» (109). Il testo dell'Euchologion di Serapione recita: «Te enim increatum invocavimus per Unigenitum in sancto Spiritu: misericordiam consequatur hic populus, profectu dignus fiat, mittantur angeli, adesse populo in destructionem mali et in confirmationem Ecclesiae» (133). Sottolineature aggiunte.

da Ludwig Augustin Hoppe¹¹ e Paul Cagin,¹² vede l'angelo della mediazione come lo Spirito Santo. Il terzo approccio, che ha una grande antichità, specialmente nelle fonti patristiche, concepisce l'"Angelo" nel Canone come nient'altro che Cristo stesso, l'unico con l'autorità necessaria per mediare il Sacrificio tra i due altari. Tra coloro che sostengono questa posizione, sono degni di nota San Bonaventura,¹³ Prosper Guéranger,¹⁴ Maurice de la Taille,¹⁵ e Joseph Barbel,¹⁶.

Lo scopo di questo articolo è quello di riesaminare il dibattito accademico che è sorto riguardo all'identità dell'Angelo nelle *Suppliche*. Considerando i molteplici approcci con cui i teologi hanno affrontato questo argomento e le sfumature che ciascuno di essi ha aggiunto alla nostra comprensione complessiva di questa sezione del Canone, una riflessione più approfondita sull'identità dell'Angelo può contribuire a chiarire il ruolo di mediazione nel Sacrificio della Messa, nonché la nostra partecipazione qui sulla terra a queste realtà anamnestiche, mimetiche ed escatologiche. Per portare a termine il nostro compito, esamineremo innanzitutto la questione correlata della presunta funzione epiclesica delle *Suppliche* nel Canone, al fine di comprendere meglio perché l'Angelo sia citato nel testo. Questo ci fornirà quindi il contesto necessario per valutare i tre approcci principali all'identità dell'Angelo. Particolare enfasi sarà data all'argomento dell'«Angelo come Cristo», in parte per il suo legame con i primi approcci cristologici alla Seconda Persona della Trinità e per i malintesi che ne sono derivati. Nell'affrontare il tema di "Cristo come Angelo", saranno trattate le complessità delle questioni teologiche sollevate dalla "Angelologia-Cristologia". Tuttavia, ci limiteremo a riassumere solo le questioni principali relative a questa lente ermeneutica, in modo da poter riflettere in modo più completo sulle posizioni ortodosse che chiariscono le distinzioni tra Cristo, il Figlio eternamente generato dal Padre, e l'ordine creato degli angeli.

¹¹ Ludwig Augustin Hoppe, *Die Epiklesis der griechischen und orientalischen Liturgien und der römische Konsekrationskanon* (Schaffhausen, 1864) 121ff.

¹² Paul Cagin, *Te Deum ou illatio? : Contribution à l'histoire de l'Euchologie Latine à propos des origines du Te Deum* (Solesmes, 1906) 215-238.

¹³ Bonaventura, *Sententiarum*, lib. IV, distinctio XI, pars 1, dubium 4, in *Opera Omnia*, vol. 5, ed. A.C. Peltier (Parigi, 1866) 478.

¹⁴ Prosper Guéranger, *On the Holy Mass*, tr. Laurence Shepherd (Farnborough: Saint Michael's Abbey Press, 2006) 95-98.

¹⁵ Maurice de la Taille, *The Mystery of Faith and Human Opinion: Contrasted and Defined*, tr. J.B. Schimpf (Londra: Sheed & Ward, 1934) 59-70.

¹⁶ Joseph Barbel, *Christos Angelos: Die Anschauung von Christus als Bote und Engel in der gelehrten und volkstümlichen Literatur des christlichen Altertums. Zugleich ein Beitrag zur Geschichte des Ursprungs und der Fortdauer des Arianismus* (Bonn: Peter Hanstein Verlagsbuchhandlung, 1941) 279-284.

2. Il ruolo e la funzione dei *supplicants* nel canone

La questione dell'identificazione chiara dell'epiclesi nel rito romano è sempre stata fonte di difficoltà. Fernand Cabrol evidenzia cinque possibili soluzioni: 1) che non vi sia epiclesi nel Canone; 2) che si trovi nel *Quam oblationem*; 3) che sia contenuta nelle *Supplices*; 4) che vi siano epiclesi multiple; oppure 5) che essa sia semplicemente compiuta come una sorta di epiclesi silenziosa attraverso l'imposizione delle mani *all'Hanc igitur*.¹⁷ Rimanendo in tema con questo articolo, Cabrol riferisce che l'unico elemento a favore dell'identificazione delle *Supplices* con l'epiclesi è la sua corrispondenza – specialmente per quanto riguarda la sua collocazione nel Canone e il suo contenuto – con altre formule latine nei riti mozarabico e gallicano, nonché con altre formule orientali.¹⁸ Le altre due sezioni post-consacratorie del Canone che precedono le *Supplices* – *l'Unde et memores* e la *Supra quae* – hanno chiari scopi anamnestici che le rendono distinte dalle *Supplices*, che utilizzano un linguaggio epiclesico più forte.¹⁹ Ampliando questo concetto, Jungmann afferma che ciò che troviamo nelle *Supplices* è una sorta di epiclesi inversa in cui «c'è una supplica affinché il potere di Dio possa toccare il nostro dono sacrificale, ma in ordine inverso, non con la discesa dello Spirito, ma con l'ascesa del dono».²⁰

La posizione delle *Suppliche* nel Canone conferisce credibilità alla loro identità di tipo epiclesico. Cabrol fornisce la logica che sembra sottolineare il motivo per cui la maggior parte delle famiglie liturgiche colloca questa formula dopo la consacrazione: dopo aver rivolto la preghiera dell'anafora a Dio Padre, il sacerdote presenta il Sacrificio offerto da Dio Figlio, attraverso l'intervento di Dio Spirito, il cui ruolo è quello di completare l'opera di santificazione.²¹ Pertanto,

¹⁷ Fernand Cabrol, «Épiclèse», in *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, a cura di Fernand Cabrol e Henri Leclercq, vol. 5, parte 1 «Encaustique—Feux» (Parigi: Libraire Letouzey et Ané, 1922) 162: «La questione dell'epiclesi romana ci pone immediatamente di fronte a serie difficoltà. È talmente oscura che sono stati ipotizzati cinque diversi sistemi, ancora oggi sostenuti: 1° nessuna epiclesi romana; 2° epiclesi *Quam oblationem*; 3° epiclesi *Supplices te*; 4° due o più epiclesi romane; 5° epiclesi mediante l'imposizione delle mani». Riguardo all'ultima opzione, Cabrol cita l'ipotesi di de Waal, osservando che «l'imposizione delle mani sulle oblazioni che precede la consacrazione, con la preghiera *Hanc igitur oblationem*, sarebbe un ricordo dell'antica epiclesi, una sorta di epiclesi muta».

¹⁸ Ibid., 165: «Una delle ragioni a favore di questo sistema è che il posto naturale dell'epiclesi... è qui, e che queste preghiere corrispondono, almeno in una certa misura, alle formule orientali o latine dell'epiclesi».

¹⁹ Geoffrey G. Willis, *Essays in Early Roman Liturgy* (Londra: SPCK, 1964) 130, citando Bernard Botte, afferma che le *Supplices* possono essere suddivise in tre parti: la prima — *Supplices te rogamus, omnipotens deus* — deriva da una post-comunione nel Sacramentario Gregoriano; la seconda — *iube haec perferri... maiestatis tuae* — trova un parallelo in *De Sacramentis*, IV, 6, 27 («uti hanc oblationem suscipias in sublime altare tuum per manus angelorum tuorum»); e la terza — *in conspectus... gratia repleamur* — riflette un linguaggio simile alle epiclesi delle altre famiglie liturgiche. Cfr. Bernard Botte, *Le canon de la messe romaine* (Lovanio, 1935) 66.

²⁰ Jungmann, *The Mass of the Roman Rite*, 2:233.

²¹ Cabrol, «Épiclèse», 174-175: «L'anafora greca o orientale segue un percorso parallelo al canone delle liturgie latine. Il pontefice si rivolge, nella prefazione, a Dio Padre, al quale viene offerto il sacrificio. È il Figlio che si offre in sacrificio, rinnovando l'ultima cena e il sacrificio della croce. Interviene quindi lo Spirito Santo che, nell'epiclesi, completa l'opera di santificazione. Questa progressione risponde allo sviluppo storico dei misteri e all'ordine della confessione di fede [...]».

per Cabrol, «l'ordine logico, naturale e cronologico sembra richiedere che il ruolo dello Spirito Santo, all'interno dell'Eucaristia come all'interno dell'Incarnazione, venga dopo l'opera del Padre e quella del Figlio». ²² Per questo motivo, quando il Consilium incaricato della riforma della liturgia romana dopo il Concilio Vaticano II aggiunse le Preghiere Eucaristiche al rinnovato *Missale Romanum*, creò un'epiclesi consacratrice più chiaramente definita in cui lo Spirito Santo era specificamente invocato, nonché un'epiclesi post-consacratrice - o comunione - più chiaramente articolata in cui veniva fatta una supplica a nome dei partecipanti affinché potessero essere trasformati dal dono ricevuto nell'Eucaristia. ²³ Pertanto, ciò che gli studiosi osservano nel Canone è una «doppia epiclesi» imitata da queste Preghiere Eucaristiche di nuova composizione, in cui la preparazione del pane e del vino avviene prima della consacrazione e poi, dopo la consacrazione, la preparazione dei destinatari a ricevere il Sacro Corpo e Sangue del Signore.

La presenza di questa doppia epiclesi nell'anafora, tuttavia, non è esclusiva del rito romano. Nell'*Euchologium Serapionis* egiziano del IV secolo, ad esempio, troviamo un'epiclesi pre-consacratrice rivolta a Dio Padre in cui il celebrante chiede che l'oblazione sia riempita di potere divino, un ²⁴, e poi, dopo la consacrazione, viene pronunciata quella che viene chiamata "epiclesi del Logos", rivolta alla Seconda Persona della Santissima Trinità. ²⁵ Questa epiclesi post-consacratrice nell'*Euchologium* prega affinché il "Dio della verità", identificato come la "santa Parola" del Padre, possa trasformare il pane e il vino nel Corpo e nel Sangue di Cristo e affinché tutti i comunicandi possano "ricevere il rimedio della vita per curare ogni malattia e rafforzare ogni

²² Ibid., 175: «Così, l'ordine logico, naturale, cronologico, sembra richiedere che il ruolo dello Spirito Santo, nell'Eucaristia come nell'Incarnazione, venga dopo l'opera del Padre e quella del Figlio». Traduzione dell'autore.

²³ Cfr. Joseph Jungmann, *The Mass: An Historical, Theological, and Pastoral Survey*, ed. Mary Ellen Evans, tr. Julian Fernandes (Collegeville: Liturgical Press, 1976) 134-138. In questa sezione Jungmann tratta le distinzioni tra l'epiclesi della consacrazione e l'epiclesi della comunione (134), e come l'epiclesi di consacrazione dopo la narrazione dell'istituzione, come si trova nelle Chiese orientali, non sia completamente nuova nel rito romano, almeno - per usare un esempio - come si trova nell'Ordine dell'Ordinazione in cui il rito sacramentale è considerato completo solo dopo che è stata recitata la preghiera di ordinazione che fa riferimento all'opera dello Spirito (137). Come osserva Jungmann, il «punto di vista orientale è stato... sempre più compreso e apprezzato in Occidente. Così, ad esempio, tutte e tre le Preghiere Eucaristiche introdotte nella Messa Romana nel 1968 includono una regolare epiclesi dello Spirito Santo» (138). Cfr. Jungmann, *La Messa del Rito Romano*, 2:235.

²⁴ Hänggi e Pahl, *Prex Eucharistica*, 131 [Anaphorae secundum typum Alexandrinum: Euchologion Serapionis, n. 11]: «Plenum est caelum, plena est et terra gloria tua magnifica, Domine virtutum. Imple etiam hoc sacrificium virtute tua et communicatione tua; tibi enim obtulimus hoc sacrificium vivum, oblationem incruentam.» Cfr. Lallou, *The "Quam Oblationem" of the Roman Canon*, 40: «Riempi anche questo sacrificio con la tua forza e la tua partecipazione, poiché ti abbiamo offerto questo sacrificio vivente, un'offerta incruenta.»

²⁵ Lallou, *The "Quam Oblationem" of the Roman Canon*, 39: «Il nome Epiclesi, nel suo significato liturgico tecnico, è un'invocazione, solitamente dello Spirito Santo, ma talvolta del Verbo Divino, affinché la Persona Divina così invocata possa operare la trasformazione del pane e del vino nel corpo e nel sangue di Cristo. Distinguiamo l'Epiclesi *simpliciter*, che è quella dello Spirito Santo, dall'invocazione *del Logos*, in cui la Seconda Persona della Santissima Trinità è invocata per consacrare l'*oblata* sull'altare». Enfasi originale.

progresso e virtù".²⁶ William Lallou cita un frammento egiziano di epoca simile, il *Deir Balizeh*, scoperto nel 1907 e attualmente conservato nella Bodleian Library di Oxford, in Inghilterra,²⁷ come ulteriore prova di una doppia epiclesi, anche se questo documento incompleto ci fornisce solo l'epiclesi pre-consacratoria, mentre quella post-consacratoria si presume perduta.²⁸

Alcuni studiosi hanno inoltre teorizzato che nel rito romano primitivo la *Supplices* non fosse affatto un'epiclesi *eucaristica*, bensì una consacrazione. Lallou fa riferimento al lavoro di Rudolf Buchwald, il quale, nella sua *opera Die Epiclese in der römischer Messe*, ha proposto questa idea, sostenendo che «l'epiclesi romana originale era un'invocazione del Logos, di cui abbiamo un residuo nel nostro "Per quem haec omnia" alla fine del Canone».²⁹ Come promemoria, nel *Per quem haec omnia* il sacerdote afferma che, attraverso Cristo, il Padre continua «a fare tutte queste cose buone» – cioè il pane e il vino per la consacrazione – e che Egli le santifica, le riempie di vita, le benedice e le dona a noi.³⁰ Insieme a questa apparente epiclesi del Logos nel *Per quem haec omnia*, Buchwald sosteneva che «un'epiclesi dello Spirito Santo fosse stata introdotta» nel primitivo Canone Romano, con tracce di ciò evidenti nel *Supplices te rogamus*.³¹ A sostegno di questa teoria, gli studiosi citano una lettera scritta da papa San Gelasio I al vescovo Elpidio di Volterra, in cui il papa sottolineava specificamente l'invocazione dello Spirito Santo come parte costitutiva dell'atto di consacrazione nella Messa romana, un dettaglio che Fernand Cabrol trova estremamente

²⁶ Ibid., 40; Hänggi e Pahl, *Prex Eucharistica*, 131 [Anaphorae secundum typum Alexandrinum: Euchologion Serapionis, n. 15]: «Adveniat, Deus Veritatis, sanctum tuum Verbum super hunc panem, ut panis fiat corpus Verbi, et super hunc calicem, ut calix fiat sanguis Veritatis; et fac, ut omnes communicantes remedium vitae accipient ad curandum omnem morbum et ad confortandum omnem profectum ac virtutem, non in condemnationem, Deus veritatis, neque in contumeliam et opprobrium.»

²⁷ Lallou, *The "Quam Oblationem" of the Roman Canon*, 44.

²⁸ Ibid., 40-41: «A volte troviamo una doppia Epiclesi, una prima e una dopo il racconto dell'Ultima Cena. È il caso dell'*Euchologium Serapionis*, il libro di preghiere del IV secolo di Serapione, vescovo di Thmuis, in Egitto [...]. Lo stesso vale, apparentemente, per il frammento di *Deir-Balizeh*, tre fogli laceri del VII secolo, anche se la seconda epiclesi è andata perduta» (40). «Il papiro di *Deir Balyzeh*, sul foglio II *recto*, riporta questa epiclesi, prima delle parole dell'Istituzione: "Riempici anche della gloria che è con Te e degnati di inviare il Tuo Spirito Santo su queste creature e rendi il pane davvero il corpo del nostro Signore e Salvatore Gesù Cristo e (rendi) il calice il sangue del nuovo testamento"» (41). Lallou riprende il testo latino di questa preghiera da J. Quasten, *Monumenta eucharistica et liturgia vetustissima* (Bonn, 1935-1937) 41: «Reple et nos gloria tua, quae apud te est, et mittere dignare spiritum sanctum tuum in has creaturas et fac panem quidem corpus domini et salvatoris nostri Jesu Christi, calicem autem sanguinem novi testamenti; quia dominus noster Jesus Christus in qua nocte tradebatur [...]».

²⁹ Lallou, *The "Quam Oblationem" of the Roman Canon*, 43. Cfr. Rudolf Buchwald, *Die Epiclese in der römischer Messe*, in *Weidenauer Studien* 1 (1906) 53. Corsivo aggiunto.

³⁰ *Il Messale Romano*, trad. Commissione Internazionale per l'Inglese nella Liturgia, Terza edizione tipica (Washington, D.C.: Conferenza Episcopale degli Stati Uniti, 2011), "L'Ordine della Messa" n. 97 ["Preghiera Eucaristica I"]. Cfr. *Missale Romanum*, iuxta typicam tertiam (Chicago: Midwest Theological Forum, 2007) "Ordo Missae" n. 97: "Per quem hæc omnia, Dómine, semper bona creas, santificas, vivificas, benedícis, et præstas nobis."

³¹ Lallou, *The "Quam Oblationem" of the Roman Canon*, 43. Cfr. Rudolf Buchwald, *Die Epiclese in der römischer Messe*, in *Weidenauer Studien* 1 (1906) 53. Corsivo aggiunto.

convincente dell'autenticità della presenza di un'epiclesi dello Spirito Santo nel rito romano primitivo.³²

Tuttavia, una delle principali argomentazioni contro l'esistenza di un'epiclesi esplicita nel rito romano risiede in uno dei suoi principali esempi. *Il De Sacramentis* di Sant'Ambrogio, un documento scritto nella stessa epoca della lettera di Papa San Gelasio e che presenta forti parallelismi con il Canone Romano, è anch'esso privo di un'epiclesi nel senso stretto del termine. A questo proposito, Edmund Bishop afferma che il *Supplices* non è «una preghiera per la discesa della Terza Persona della Santissima Trinità sul pane e sul vino», ma ha piuttosto come oggetto i comunicandi stessi.³³ Inoltre, Geoffrey Willis aggiunge che una specifica invocazione dello Spirito in questo punto del Canone sembrerebbe sia «illogica che incoerente», poiché «se i doni sono stati portati all'altare celeste in risposta alla supplica della Chiesa», che è ciò che denota il *Supplices*, «non rimangono più sull'altare terreno affinché lo Spirito Santo discenda su di essi per consacrarli».³⁴ Secondo Willis, «il Canone Romano ha conservato la nozione realmente primitiva e non ha mai avuto spazio per un'Epiclesi».³⁵ Tuttavia, dal punto di vista di Fernand Cabrol, occorre usare cautela quando si fanno affermazioni definitive sul rito romano primitivo, poiché i vari sviluppi liturgici avvenuti tra il V e il VII secolo rendono difficile farlo con precisione.³⁶

³² «Quomodo ad divini mysterii consecrationem caelestis Spiritus invocatus adveniet si sacerdos (et) qui eum adesse deprecatur ciminosis plenus actionibus reprobetur.» Citato in Lallou, *The «Quam Oblationem» of the Roman Canon*, 42. Cfr. Cabrol, «Épiclèse», 162-163, in particolare 163: riferendosi a questo testo citato, Cabrol osserva che «Questo passaggio, ci viene detto, farebbe riferimento a una liturgia utilizzata da Elpidio, vescovo di Volterra, che poteva contenere un'epiclesi. Si tratta di ipotesi, e si può ritenere che sia un modo facile per sbarazzarsi di due testi, il secondo dei quali sembra particolarmente probante».

³³ Edmund Bishop, «Appendix V. Silent Recitals in the Mass of the Faithful», in R. H. Connolly, *The Liturgical Homilies of Narsai*, Texts and Studies: Contributions to Biblical and Patristic Literature 8 (Cambridge: The University Press, 1909) 131-132.

³⁴ Geoffrey G. Willis, «God's Altar on High», *The Downside Review* 90 (1972) 245-250, in particolare 250. Qui, tuttavia, Willis sembra ignorare il punto di vista di San Tommaso d'Aquino secondo cui il sacerdote non prega affinché le specie sacramentali consacrate sull'altare terreno siano portate a quello celeste, ma semplicemente affinché le preghiere del Corpo Mistico di Cristo siano presentate a Dio in cielo. Cfr. Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, III, q. 83, art. 4 ad 9, Blackfriars vol. 59, ed. e tr. Thomas Gilby (Cambridge: Cambridge University Press, 2006) 162: «Ad nonum dicendum quod sacerdos non petit neque quod species sacramentales deferantur in caelum, neque corpus Christi verum, quod ibi esse non desinit; ma chiede questo per il corpo mistico, che è significato in questo sacramento, affinché le preghiere del sacerdote e del popolo siano rappresentate da Dio, secondo *l'Apocalisse*: «*Sali il fumo degli incensi dalle offerte sacre dalla mano dell'angelo*». Qui, San Tommaso cita *Apocalisse* 8,4.

³⁵ Ibid.

³⁶ Cabrol, «Épiclèse», 163-164: «L'argomento addotto contro l'esistenza di un'epiclesi romana è la conformità del canone romano con il *De Sacramentis*. Ora, il *De Sacramentis*, la cui esistenza nel IV secolo non è dubbia, non ha più epiclesi del canone romano, nel senso stretto del termine. Sembra improbabile, si aggiunge, che tra il 400 e il 492, epoca di Gelasio, la liturgia abbia ammesso una formula di epiclesi che sarebbe poi scomparsa. Ma questa obiezione non ha grande valore. Nella messa romana dal V al VII secolo ci sono stati cambiamenti importanti di cui non conosciamo i dettagli, ma la cui esistenza è affermata da san Gregorio, in particolare sul posto del *Pater*, sulla finale del canone, sulla frazione, la cui formula è anch'essa scomparsa. Corsivo originale.

L'identità dell'angelo: le argomentazioni principali

Lo scopo di questa discussione sulla forma e la funzione delle *Supplices* è stato quello di aiutare a definire il tema principale del nostro articolo: l'identità dell'Angelo mediatore del sacrificio nel Canone. Con la forte enfasi posta sulle *Supplices* come epiclesi, uno degli argomenti avanzati sull'Angelo, ovvero che esso sia lo Spirito Santo, diventa più chiaro. Tuttavia, il ruolo che le *Supplices* svolgono nell'anafora nel suo complesso rivela anche dettagli che sostengono le altre due opzioni sull'identità dell'Angelo: che esso rappresenti l'intero ordine angelico o che sia Cristo stesso. In questa sezione forniremo una sintesi di questi tre approcci per aiutarci a comprenderne meglio i meriti e le carenze.

L'Angelo come collettivo dell'ordine angelico

Nel suo saggio del 1929 che tratta il contenuto dei *Supplices*, il dotto studioso di liturgia del XX secolo Bernard Botte sostiene che il riferimento all'Angelo nel Canone non è indicativo di Cristo o dello Spirito Santo, ma dell'intero ministero degli angeli che funge da canale di scambio sacro tra l'altare terreno e quello celeste. La posizione di Botte è principalmente storica, basata sulle prove testuali trovate nei documenti liturgici tardoantichi e altomedievali.³⁷ Il suo principale punto di riferimento è, naturalmente, *il De Sacramentis* di Sant'Ambrogio, che presenta uno dei più antichi esemplari di questa sezione del Canone. L'antichità di questa sezione è ulteriormente confermata da testi paralleli trovati nelle famiglie liturgiche dell'Oriente.³⁸ Enrico Mazza evidenzia la Liturgia di San Marco — più comunemente nota come quella di San Cirillo — come luogo in cui possiamo trovare un testo simile nel contenuto alle *Supplices* romane, che fa riferimento all'ascesa dell'oblazione all'altare celeste attraverso uno sforzo collaborativo dell'intero «ministero arcangelico» (*per archangelicum ministerium tuum*), o, come nota il testo greco, la "liturgia arcangelica".³⁹ Infatti, Mazza riferisce che la discrepanza tra il singolare del Canone Romano —*per*

³⁷ Bernard Botte, «L'angelo del sacrificio e l'epiclesi della Messa romana nel Medioevo», *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 1 (1929) 285-308, in particolare 285: «L'angelo misterioso di cui si parla nel *Supplices* non è forse il Verbo o lo Spirito Santo e non viene forse invocato in vista della consacrazione? Ho studiato altrove questa questione da un punto di vista strettamente storico e ho ritenuto di dover rispondere negativamente».

³⁸ Ibid., 285n2: «Il testo del *De Sacramentis* l. IV c. VI ci fornisce la forma più antica di questa parte del canone o almeno l'interpretazione più antica, se si sospetta che il suo testo sia una libera riproduzione del canone: «... et petimus et precamur ut hanc oblationem suscipias in sublimi altari tuo per manus angelorum tuorum, sicut suscipere dignatus es munera pueri tui justi Abel. » PL 16, 464. 2°) [sic] Il raffronto con le preghiere di offerta delle liturgie orientali affini alla nostra *Supplices* e che sembrano confermare l'ipotesi che la forma del *De Sacramentis* sia primitiva.

³⁹ Hänggi e Pahl, *Prex Eucharistica*, 109 [Anaphorae secundum typum Alexandrinum: Anaphora Marci Evangelistae]: «Eorum qui sacrificia et oblationes offerunt, gratiarum agendarum munera, suscipe, Deus, in sanctum et caeleste et intellectuale altare tuum, in magnitudines caelorum, per archangelicum ministerium tuum: eorum qui multum et parum, clam et palam et libere, offerre volunt et non habent [...]». Nel testo greco a p. 108, l'«archangelicum ministerium» è invece reso come una sorta di liturgia arcangelica («τῆς ἀρχαγγελικῆς σου λειτουργίας»).

manus sancti Angeli tui— e il plurale del *De Sacramentis* —*per manus angelorum* tuorum— ha a che fare con la traduzione del testo dal greco al latino che attingeva al riferimento della Liturgia di San Marco alla "liturgia arcangelica", che poteva essere tradotto sia al plurale, come nel testo di Ambrogio, sia al singolare, come nel Canone Romano.⁴⁰ Allo stesso modo, nel suddetto testo egiziano del IV secolo, *l'Euchologion* di Serapione, troviamo, nella sezione dell'intercessione che segue la comunione-epiclesi dell'anafora, un riferimento a più angeli inviati in aiuto dei fedeli mentre si preparano a ricevere il sacrificio eucaristico.⁴¹

Ci sono, naturalmente, altri testi che danno credito all'identità dell'Angelo come collettivo piuttosto che individuale. In un'esposizione della Messa del IX secolo che utilizza le intuizioni *dei Dialoghi* di Papa San Gregorio Magno, l'autore anonimo osserva che quando il sacerdote inizia a recitare le *Supplices*, i cieli si aprono e i cori degli angeli si rendono presenti, permettendo alle realtà visibili della liturgia terrena e alle realtà invisibili della liturgia celeste di diventare perfettamente una cosa sola.⁴² Un altro contributo interessante è dato dall'allegorista medievale del

⁴⁰ Mazza, *Le odierne preghiere eucaristiche*, 71: "Da parte mia vorrei aggiungere che l'esistenza del singolare, a Roma e in Hispania, e del plurale a Milano, si spiega in base all'originale greco di cui il Canone è traduzione. L'anafora di Marco parla di «liturgia archangelica», espressione che può essere tradotta sia con «per mano dei tuoi angeli» (Ambrogio), sia con «per mano del tuo santo angelo» (Roma)." Tuttavia, JOSEPH BARBEL, nella sua opera *Christos Angelos*, ipotizza che il testo originale del Canone contenesse effettivamente il singolare *angelus*, ma che il *De Sacramentis* di Sant'Ambrogio lo abbia modificato per alleviare la difficoltà di stabilire se fosse legittimo associare le teofanie angeliche dell'Antico Testamento alla Seconda Persona della Trinità. Pertanto, Barbel si chiede se l'autore del *De Sacramentis* abbia modificato il singolare *angelus* nel Canone in plurale (*angelorum*). La speculazione di Barbel è certamente solo questo, una speculazione, poiché alla fine della discussione Barbel riconosce che questa teoria non può essere rigorosamente dimostrata: «In tutta la controversia sull'interpretazione, tutte le parti si basano principalmente su testi più recenti, che naturalmente non possono fornire una prova convincente dell'interpretazione di questa preghiera al momento della sua creazione. Di importanza rilevante è in realtà solo il testo del *De Sacramentis*. Nel caso in cui abbiano ragione coloro che vedono in *De Sacramentis* la forma più antica della preghiera, è comunque possibile un miglioramento dell'originale *angeli* in *angelorum*, come ammette lo stesso BOTTE. Considerando la frequente designazione del Signore come angelo, soprattutto nei tempi più antichi, non sarebbe sorprendente se in origine si fosse visto il Signore nell'angelo dei supplicanti. Per quanto mi risulta, Ambrogio non ha applicato il nome dell'angelo al Signore nel trattare le apparizioni di Dio nell'Antico Testamento, e in ogni caso ha già percepito come una difficoltà l'esclusività di un'interpretazione di queste apparizioni (angeliche) al Signore e ha cercato un'altra soluzione. Forse lui (se è l'autore indiretto di *De Sacramentis*) o un suo contemporaneo ha già visto una difficoltà nell'*angelus* del canone della messa e nella sua interpretazione di Cristo e ha cercato di evitarla modificando il testo *angelorum*. Questa è una possibilità che naturalmente non può essere provata in senso stretto". (Joseph Barbel, *Christos Angelos: Die Anschauung von Christus als Bote und Engel in der gelehrten und volkstümlichen Literatur des christlichen Altertums. Zugleich ein Beitrag zur Geschichte des Ursprungs und der Fortdauer des Arianismus* [Bonn: Peter Hanstein Verlagsbuchhandlung, 1941] 284).

⁴¹ Hänggi e Pahl, *Præx Eucharistica*, 133 [Anaphoræ secundum typum Alexandrinum: Euchologion Serapionis, n. 16]: «Te enim increatum invocavimus per Unigenitum in sancto Spiritu: misericordiam consequatur hic populus, profectu dignus fiat, mittantur angeli, adesse populo in destructionem mali et in confirmationem Ecclesiae».

⁴² Cfr. Botte, «L'ange du sacrifice», 289: «Quis enim fidelium habere dubium possit ipsa immolationis hora ad sacerdotis vocem coelos aperiri, in illo Jesu Christi mysterio angelorum choros adesse, summis ima sociari, terram coelestibus jungi, unum quid ex visibilibus et invisibilibus fieri.» Qui Botte cita l'esposizione della Messa intitolata *Quotiens contra se* di autore anonimo, che si trova nella *Patrologia Latina* 96, ed. J.-P. Migne (Parigi, 1862) 1496. Botte menziona che l'ultima frase è una citazione dai *Dialoghi* di San Gregorio Magno, IV, 60, anche se in *The Holy Sacrifice of the Mass: Dogmatically, Liturgically, and Ascetically Explained* (St. Louis, MO: Herder, 1902) 666 di Nikolaus Gehr, il passaggio è attribuito ai *Dialoghi*, IV, 58: «Quale anima credente può dubitare che nell'ora del Sacrificio, alla parola del sacerdote, il cielo si apra e che cori di angeli assistano a questo mistero di Gesù Cristo, che qui il più alto si unisce al più basso, il terreno si unisce al celeste, il visibile e l'invisibile diventano una cosa sola?».

IX secolo, Amalario di Metz. Sebbene Amalario sia noto per le sue interpretazioni spirituali esaltate delle realtà sacre, sorprendentemente offre una trattazione piuttosto sobria delle *Supplices* nel suo *De Ecclesiasticis officiis*. Qui Amalario descrive semplicemente questa sezione del Canone come una preghiera di accettazione in cui l'Angelo, inviato per ordine del sacerdote, comunica al regno celeste ciò che è stato compiuto nel regno terreno.⁴³ Possiamo presumere che questa fosse una prospettiva standard del IX secolo, poiché anche il principale antagonista e oppositore teologico di Amalario, Florus di Lione, un uomo che tendeva a non avere nulla a che fare con le interpretazioni allegoriche di Amalario, non trovò nulla di offensivo in questa particolare interpretazione dei *Supplices*.⁴⁴

Sulla base di questi dettagli, Jungmann osserva che «non vi è alcuna buona ragione per discostarsi dal significato naturale della parola» «angelo», poiché, seguendo i dettagli forniti nel Libro dell'Apocalisse, dove l'angelo deposita l'incenso che rappresenta le preghiere dei fedeli sull'altare celeste,⁴⁵ vi è nella mente della Chiesa un acuto senso della «partecipazione del mondo angelico alla nostra oblazione».⁴⁶ Jungmann dà ulteriore credito a questa nozione quando riferisce come essa sia in accordo con il senso generale di comunione della Chiesa, secondo cui «gli angeli che (ovviamente) hanno un rapporto molto diverso con la redenzione dell'uomo, dovrebbero comunque in qualche modo partecipare al sacrificio della redenzione».⁴⁷ Il motivo per cui l'Angelo è anonimo e perché in questo punto del Canone non vengono forniti ulteriori dettagli per definire meglio come viene esercitato questo ministero angelico è, secondo Jungmann, un modo per proteggere il mistero dell'altare, anche se questo può, al contrario, causarne la contaminazione da

⁴³ Ibid. Botte cita da Amalarius, *De Ecclesiasticis officiis*, lib. III, cap. 25, in *Patrologia Latina* 105, ed. J.-P. Migne (Parigi, 1864) 1142: «Precature sacerdos ut praesens oblatio ita sit accepta in conspectus divinae majestatis, quatenus sumpturi eam, simul fiant coelestes et gratia Dei repleti. [...] Credit [Ecclesia] sacrificium praesens per angelorum manus deferri ante conspectum Domini et sentit mandendum esse ab humano ore.» NB: nella nota a piè di pagina di Botte egli cita erroneamente questo passo come proveniente dal capitolo 35 del quarto libro dell'opera di Amalario, mentre nell'edizione di Migne esso figura nel capitolo 25 del terzo libro.

⁴⁴ Ibid.: «Si deve credere che egli si conformasse in questo all'opinione comune del suo tempo, poiché il suo accanito avversario, Florus di Lione, non sembra aver trovato nulla da ridire su questa interpretazione». Botte cita poi, a p. 290, quanto segue dal *De expositione missae* di Florus, in *Patrologia Latina* 119, ed. J.-P. Migne (Parigi, 1852) 59-60: «intelligamus sublime altare Dei rationabile et intelligibile esse in electa et rationali creatura, angelica scilicet et humana» (p. 59); «Fit ergo in ista oratione et oblatione sacra consecrationis aliquid incomprehensibile et ineffabile et multo his mirabilius, ut per angelica ministeria et supplicationes tamquam de sublimi altari divinae majestatis conspectibus offerantur in illa immolationis hora, cum adstantibus ministris coelestibus Christus ut proposita consecratus adesse credendus est» (p. 60).

⁴⁵ Cfr. Ap 8,3-4.

⁴⁶ Jungmann, *La Messa del Rito Romano*, 2:234. Una prospettiva simile è offerta da Gehr, *Il Santo Sacrificio della Messa*, 664n1.

⁴⁷ Jungmann, *La Messa del Rito Romano*, 2:234

parte di una «curiosità sconveniente».⁴⁸ A questo proposito, Jungmann segue i commenti di Nikolaus Gühr, che riferisce le varie opzioni che si potrebbero avere nel determinare l'identità dell'Angelo in questione. Come afferma Gühr,

Molti santi e servitori di Dio avevano una particolare devozione per l'angelo qui menzionato, senza essere in grado o disposti a decidere il suo nome. Alcuni credono che sia l'angelo custode della chiesa e dell'altare, o quello del sacerdote, che lo assiste, lo guida e lo illumina in modo più efficace durante la celebrazione dei Sacri Misteri. Altri suppongono, e questo sembra probabile, che si tratti di San Michele, onorato come angelo custode dell'Eucaristia e della Chiesa Militante.⁴⁹

In questo troviamo alcune delle difficoltà intrinseche che derivano da questa lente interpretativa che vede l'Angelo nel Canone come uno spirito angelico creato. Certamente, la storicità della forma plurale che si trova in *De Sacramentis* è ben attestata e, se, secondo Mazza, la forma greca nell'Anafora di San Marco —il collettivo «τῆς ἀρχαγγελικῆς σου λειτουργίας» (*archangelicum ministerium/liturgiam*)— fosse tradotta in latino al singolare —*per manus sancti Angeli tui*— quando il Canone fu codificato, allora si potrebbe dire molto a favore di considerare questo angelo come rappresentativo dell'intero ministero degli angeli. Infatti, come nota Sant'Ambrogio nel suo commento al Vangelo di Luca, quando l'arcangelo Gabriele apparve a Zaccaria all'altare dell'incenso (Lc 1,8-23), ciò avvenne a nostro beneficio, come segno della misericordia di Dio verso il suo popolo, inviando angeli ad assisterlo nel culto. Ambrogio osserva poi che se questo era vero per il culto offerto nell'Antico Testamento, quanto più lo sarebbe stato nel Nuovo, quando Cristo stesso è stato immolato sull'altare per la nostra salvezza.⁵⁰

Tuttavia, come deducono Jungmann e Gühr, c'è una naturale curiosità e attrazione che proviamo per le cose di Dio, che ci porta a desiderare una maggiore comprensione, o almeno a speculare. Gli angeli partecipano alla sacra liturgia e li invociamo ad ogni Messa nel Prefazio e nel

⁴⁸ Ibid.

⁴⁹ Gühr, *The Holy Sacrifice of the Mass*, 664. Adrian Fortescue, in *The Mass: A Study of the Roman Liturgy* (New York: Longmans, Green and Co., 1912) 352n1, fornisce ulteriori dettagli relativi a queste teorie: «Dionysius Cartus (*in Apoc. Enar.* viii, 9) pensa che sia San Michele, Hildebert di Tours († c. 1134: *de mysterio missae* ; P.L. clxxi, 1188) suppone che sia l'angelo custode del celebrante, J. Clichtove (*Elucidatorium Eccles.* Parigi, 1516, p. 135) che si tratti di un singolare collettivo, per "angeli". Un'idea ancora più curiosa è che l'"angelus" sia il celebrante (Durandus: *Rationale*, iv, 44, §9). San Tommaso d'Aquino vede la vera spiegazione... che si tratta dell'angelo in Apoc. viii, 4 (*Sum. Theol.* iii, qu. Lxxxiii, art. 4, ad 9). In *Or. Christ.*, iii (1903), p. 67, si trova un testo di Anastasio del Sinai (VII sec.), che mostra quanto fosse familiare l'idea degli angeli che portavano il sacrificio a Dio (li si vede farlo in un sogno)".

⁵⁰ Ambrogio, *Expositio Evangelii secundum Lucam (Trattato sul Vangelo di S. Luca)*, Sources Chrétiennes 45, vol. 1 "Libri I-VI", tr. Gabriel Tissot (Parigi: Les Éditions du Cerf, 1956) 1, n. 28, p. 61: «Apparuit autem a dextris altaris incensi, quia diuinae insigne misericordiae deferabat ; dominus enim a dextris mihi, ne conmuear et alibi : dominus protectio tua super manum dexterarum tuarum. Atque utinam nobis quoque adolentibus altaria, sacrificium deferentibus adsistat angelus, immo praebeat se uidentum ; non enim dubites adsistere angelum, quando Christus adsistit, Christus immolatur ; etenim pascha nostrum immolatus est Christus.» Corsivo nell'originale.

Sanctus e, quando prescritto, nel *Gloria*. Tuttavia, la questione se a questo punto del Canone, dopo la consacrazione e all'interno di quella che è stata descritta come una disposizione epicletica, l'ordine angelico fosse delegato a mediare le attività sacre che si svolgevano sull'altare, rimane un *dubbio* valido. Per alcuni studiosi, la questione dell'Angelo è così avvolta nel mistero che dovrebbe essere lasciata da parte. Così, Florus di Lione dichiarò che questa sezione del Canone dovrebbe essere «riverita e temuta piuttosto che discussa».⁵¹ Tuttavia, San Roberto Bellarmino è più sicuro quando afferma che «sarebbe assurdo dire che il corpo di Cristo dovrebbe ora essere portato per la prima volta in cielo dagli angeli».⁵² Come vedremo in seguito, esistono due alternative a questa prospettiva letteraria e storica, entrambe riconducibili alla discussione sulla forma e sulla funzione delle *Supplices* come epiclesi.

L'angelo come Spirito Santo

Nel suo studio sulle origini del *Te Deum*, lo studioso benedettino Paul Cagin di Solesmes ha dedicato la terza parte della sua opera all'analisi della possibilità che questo antico inno potesse essere inteso come il residuo dell'anafora latina primitiva che alla fine si è sviluppata nel Canone Romano.⁵³ Parte della sua analisi riguardava i *Supplices*, nonché l'antifona ormai in disuso intitolata

⁵¹ Florus di Lione, *De expositio missae*, in *Patrologia Latina* 119, ed. J.-P. Migne (Parigi, 1852) 58: «Haec verba mysterii tam profunda, tam mira et stupenda quis comprehendere sufficiat? quis inde digne aliquid loquatur? magis veneranda sunt et pavenda quam discutienda». Traduzione inglese tratta da Fortescue, *The Mass*, 352-353.

⁵² Robert Bellarmine, *Disputationes de controversiis christianæ fidei*, lib. III, cap. 24 «de Missa», ob. 11 (Roma, 1838) 805, tradotto in Fortescue, *The Mass*, 353.

⁵³ Cagin, *Te Deum o illatio?*, 198: «Esamineremo quindi infine l'ipotesi annunciata nell'Introduzione di questa memoria, p. 13, e considerare il *Te Deum* non più come un inno, ma come un tipo più o meno dismesso di anafora, una delle anafore che hanno potuto diversificare, nella Chiesa latina primitiva, il formulario centrale della messa, prima della fissazione di quello che oggi chiamiamo il Canone». A p. 13, Cagin espone la natura del suo studio di analisi del *Te Deum* non solo da un particolare genere di testo liturgico — l'*illatio* — ma da tutte le formule analoghe in tutti i testi liturgici («Allora studio queste due formule... nelle relazioni che esse intrattengono con le formule analoghe di *tutte* le liturgie» [pp. 12-13, enfasi originale]). Così, Cagin chiarisce nuovamente la sua tesi finale secondo cui il *Te Deum* non è un testo interamente ereditato da fonti esterne, ma è un riflesso di una primitiva anafora latina («Non si tratta quindi più di un *Te Deum* plagiatario, di una rapsodia qualsiasi, ma del vero *Te Deum*, di un *Te Deum* originale, talmente originale che ci si può chiedere se non sia, letterariamente, alla pari delle più antiche anafore e se, liturgicamente, non sia stato esso stesso, in origine, una funzione di anafora, se non sia un tipo sfigurato, frammentario, dell'anafora latina primitiva» [p. 13, enfasi originale]). Si ricorda che l'«*illatio*» corrisponde alla prefazione del rito romano così come presentata nelle liturgie mozarabica e gallicana. Cagin utilizza una particolare *illatio* per la domenica di Pasqua dal Messale mozarabico del cardinale Ximénes come fonte della sua indagine. Il testo di questa *illatio* si trova alle pagine 9-10 della sua opera, così come un testo parallelo dal Sacramentario di Bobbio alle pagine 10-11.

Emitte Angelum o *Emitte Spiritum*,⁵⁴ che era un canto associato al Rito della Frattura in alcuni manoscritti e come antifona di Comunione in altri.⁵⁵ Anche se potrebbe non sembrare immediatamente ovvio, i collegamenti tra un canto intonato durante la preparazione dell'Ostia per la distribuzione ai fedeli e i *Supplices* sono significativi. Per cominciare, se – come discusso in precedenza – dobbiamo intendere le *Supplices* come un'epiclesi post-consacratoria in cui si prepara la degna e fruttuosa ricezione dei Sacri Misteri da parte dei fedeli, allora Cagin sottolinea come il linguaggio delle *Supplices* anticipi la Frattura, e il linguaggio della Frattura, a sua volta, riassume la supplica delle *Supplices*.⁵⁶

In realtà, Cagin si chiede se il titolo tradizionale dato dal Messale alla sezione *Communicantes* del Canone —«*Infra Actionem*»— sia in realtà una corruzione di un titolo più antico che avrebbe dovuto essere «*In Fractione*», rendendo così più chiaro il collegamento tra l'Epiclesi e la Frattura, dove il *telos* delle specie sacre giunge a compimento nella sua distribuzione al Corpo Mistico di Cristo.⁵⁷ Questo presunto legame tra la Frazione e l'Epiclesi acquista ulteriore credibilità dal fatto che il *post-secreta* o *post-epiclesis* – che comprende le sezioni anamnestiche e post-consacratorie dell'anafora in molte famiglie liturgiche occidentali non romane⁵⁸ – appare in diversi

⁵⁴ A p. 217, Cagin presenta tre varianti dell'antifona nei manoscritti - che vanno dal X al XIII secolo - che la contengono. Quello che segue è un testo composito, con le varianti tra [parentesi]: «Emmite angelum [*Spiritum Sanctum*] tuum Domine|ut dignetur santificare [*et dignare sanctificando mundare corda et corpora nostra ad percipiendum*] corpus et sanguinem tuum.|Nos frangimus, Domine,|Tu dignare benedicere [*Tu dignare tribuere*],|ut immaculatis manibus illud tractemus.|O quam beatus venter ille [*O quam beatus pectus illud*] qui christum meruit portare [*quod Christi corpus meruerit digne percipere*]||O quam pretiosa gemma et margarita quam lucis mundi illustrat gratia. [*O quam pretiosa hujus esce comestio quae esurientem satiat animam*]||O quam beati pedes [*O quam beati viri*] illi qui christum meruerunt sustinere,|cui angeli et archangeli offerunt munera [*munera offerunt*],|sempiterno [*immortali*] et excelso Regi, alleluia.”

⁵⁵ Ibid., 215: “Si tratta dell'antifona *Emitte Angelum* o *Emitte Spiritum*, che diversi antichi antifonari ci hanno conservato, principalmente in Italia. La si trova talvolta sotto la voce *In fractione*, talvolta sotto quella: *Dum frangitur corpus*, o ancora: *Ad corpus Domini sumendum*, ecc., il più delle volte nella messa del giorno di Natale, talvolta in quella dell'Epifania, o ancora a Pasqua e a Pentecoste, una volta per tutte o ripetutamente.”

⁵⁶ Ibid., 218: «L'Epiclesi, in ultima analisi, implica la Frattura come atto sacramentale preliminare alla dispensazione dei Santi Misteri, e la Frattura, a sua volta, riassume o meglio implica la dispensazione stessa».

⁵⁷ Ibid., 218-219: «Sarebbe quindi interessante verificare se la rubrica *Infra Actionem*, che precede la Consacrazione e che da tempo immemorabile è associata sia al *Communicantes* che all'*Hanc igitur*, non sia essa stessa altro che una corruzione di *In fractione*. Quanti manoscritti antichi non scrivono in realtà *infract.* o *in fract.*, come se la tradizione, più forte di loro, imponesse loro questa inconscia fedeltà a una denominazione perduta?».

⁵⁸ Cfr. Joseph Jungmann, *The Mass of the Roman Rite: Its Origins and Development (Missarum Solemnia)*, vol. 1, tr. Francis A. Brunner (Notre Dame, IN: Christian Classics/Ave Maria Press, 1951) 48.

testi gallicani in modo da collegare la fruttuosa ricezione dell'oblazione con la frazionamento del Corpo del Signore per la distribuzione.⁵⁹

Una delle principali prove documentali che Cagin utilizza a sostegno della sua tesi secondo cui il linguaggio delle *Supplices* —in particolare con il suo riferimento all'Angelo non identificato — si ricollega sia al Rito della Frattura che all'antifona *Emitte Angelum/Spiritum*, è tratta dal Sacramentario di Ratoldus del X secolo. Nella sezione dedicata alla Veglia Pasquale, troviamo il testo di questo sacramentario che invita il sacerdote a recitare la seguente preghiera mentre spezza l'Ostia sopra il calice:

*Emittere digneris, Domine, sanctum Angelum tuum ad sacrum et immortale
mysterium, scilicet Corpus et sanguinem tuum: Nos enim frangimus, Domine, illud:
tu dignare benedicere, et praesta: ut immaculatis sensibus, et manibus illud
tractare valeamus, et digne sumere. Per Dominum nostrum.*⁶⁰

La discussione di Cagin su questo testo rileva il chiaro parallelismo con l'antifona *Emitte Angelum*, reso più esplicito nel Sacramentario di Ratoldus dalla rubrica che indica che l'antifona deve essere cantata dopo - o contemporaneamente - al testo liturgico sopra citato.⁶¹

Sebbene lo scopo ultimo di Cagin nell'esaminare questo testo fosse quello di basarsi su esempi precedenti di come certe eucologie possano essere considerate sviluppatasi dal linguaggio anaforico del rito romano primitivo, il nostro attuale interesse nel riflettere sulla sua ricerca è semplicemente quello di evidenziare gli elementi comuni condivisi tra le *Supplices* come probabile epiclesi di comunione e l'*Emitte Angelum/Spiritum* come testo e canto che accompagna il rito della frazione. La supplica in cui si chiede al Signore di inviare il Suo Santo Angelo – riportata nel Sacramentario di Ratoldo come infinito, «*Emittere*», e nell'antifona «*Emitte Angelum/Spiritum*» come imperativo – è parallela al linguaggio delle *Supplices*, dove il sacerdote chiede umilmente a Dio di ordinare al Suo Angelo di portare i doni dell'offerta all'altare. Inoltre, il resto del contenuto dell'*Emittere* di Ratoldo e dell'*Emitte Angelum/Spiritum* chiede che, mentre i fedeli si preparano a

⁵⁹ Cagin, *Te Deum ou illatio?*, 219. Qui Cagin presenta due esempi. Il primo è tratto dal formulario LXXVIII del *Missale Gothicum*, dove il *post secreta* recita: «Credimus, Domine, credimus IN HAC CONFRACTIONE CORPORIS, et effusione tui Sanguinis nos esse redemptos : confidimus etiam quod spe hic interim jam tenemus, in æternum perfruit mereamur. Per» (cfr. *Missale Gothicum*, LXXVIII [Item Missa Dominicalis]). Il secondo è anch'esso tratto dal *Missale Gothicum*, ma in questo caso dal formulario per la Natività: «Credimus, Domine, adventum tuum : recolimus Passionem tuam. Corpus tuum in peccatorum nostrorum remissione CONFRACTUM, Sanguis sanctus tuus in pretium nostræ redemptionis effusus est. Qui cum Patre et Spiritu Sancto vivis et regnas in sæcul» (IV [Ordo Missæ in die Nativitatis Domini nostri Jesu Christi]).

⁶⁰ *Il Sacramentario di Ratoldus* (Parigi, Bibliothèque Nationale de France, Lat. 12052), Henry Bradshaw Society 116, ed. Nicholas Orchard (Woodbridge, Suffolk: The Boydell Press, 2005) 244, §1115. In Cagin, *Te Deum ou illatio?*, 227, il testo dell'antifona *Emitte Angelum* è posto accanto al testo *Emittere digneris* per mostrare la chiara sovrapposizione tra i due.

⁶¹ *Ibid.*, 244, §1116: «A. Emitte angelum tuum domine ut dignetur».

ricevere il dono del Corpo e del Sangue di Cristo, possano farlo con sensi e mani puri e, come tali, essere ritenuti degni di ricevere la sacra offerta ("*ut immaculatis sensibus, et manibus illud tractare valeamus, et digne sumere*").

L'argomento a favore dell'identificazione dell'Angelo delle *Suppliche* con la terza Persona della Santissima Trinità è delineato più chiaramente nell'opera di Ludwig Augustin Hoppe. Nel suo studio che confronta e contrappone l'epiclesi nelle liturgie orientali e romane, Hoppe si concentra innanzitutto sulla disposizione corporea e sui gesti del sacerdote celebrante. In Oriente, l'⁶², il sacerdote si inchina profondamente e fa il segno della croce nel momento dell'invocazione che chiede allo Spirito Santo di discendere sulle offerte, due cose che il sacerdote fa anche durante il *Supplices*, anche se il segno della croce sugli elementi sacri si trova solo nella forma tradizionale del Canone.⁶³ Sulla base di questi parallelismi, Hoppe afferma, insieme agli altri studiosi già citati, che le *Supplices* sono una forma di epiclesi.⁶⁴ Per quanto riguarda, tuttavia, l'identità dell'Angelo mediatore nelle *Supplices*, Hoppe riconosce che le prove fornite per dimostrare che si tratti di Cristo – una questione che sarà discussa nella prossima sezione di questo articolo – sono logiche, soprattutto perché risuonano con il materiale trovato nei Padri della Chiesa e con la struttura complessiva del Canone come preghiera di Cristo al Padre nello Spirito. Tuttavia, un problema da superare è rappresentato da una sfortunata tautologia che questa interpretazione crea.⁶⁵ Se l'Angelo è Cristo, allora la sua attività nel mezzo dell'anafora è discutibilmente ripetitiva, portando all'altare celeste il suo sacro Corpo e Sangue in forma sacramentale solo per ridiscendere all'altare terreno per

⁶² Cfr. Ludwig Augustin Hoppe, *Die Epiklesis der griechischen und orientalischen Liturgien und der römische Konsekrationskanon* (Schaffhausen, 1864) 198-199. Qui Hoppe evidenzia alcuni dettagli delle Divine Liturgie di San Basilio e San Giovanni Crisostomo, nonché delle liturgie delle tradizioni siriana, armena e alessandrina.

⁶³ Hoppe, *Die Epiklesis*, 200-201: «Il rito della nostra preghiera coincide quindi perfettamente con il rito orientale dell'*ἐπίκλησις*. Come il sacerdote greco, quando invoca lo Spirito Santo, si inchina profondamente a terra, consapevole della grandezza della sua richiesta, della necessità che essa venga esaudita e della propria impotenza, così anche il sacerdote latino non può esprimere in altro modo la stessa richiesta e la stessa consapevolezza; e come quello, anche questo si alza per riversare la benedizione invocata sul sacrificio nel simbolo di benedizione della croce.

⁶⁴ *Ibid.*, 201: «Chi potrebbe vedere in questo meraviglioso consenso delle forme rituali, così come la Chiesa lo ha fissato in tutti i suoi riti liturgici esattamente nello stesso punto, un'opera del caso o addirittura osare di attribuire alla serietà della Santa Chiesa un vuoto gioco di forme? Come attraverso il testo della supplica, così attraverso il suo rito ci ritroviamo ricondotti alla – *ἐπίκλησις*.”

⁶⁵ *Ibid.*, 172: «Per quanto riguarda le interpretazioni a cui ricorre l'*angelus Christus*, esse non trovano ostacoli nel linguaggio ecclesiastico e si uniscono, purché a Cristo non venga negato il potere di consacrazione, con il contenuto comprovato dell'orazione in sé, ma, stabilendo una tautologia tra il sublime altare e il *sanctus angelus*, non si inserisce logicamente nella presente formulazione formale di tale contenuto.”

assicurare la fruttuosa ricezione della Comunione ai fedeli membri della sua Chiesa. Per Hoppe, questa tautologia «confonde e distrugge l'immagine» trasmessa in questa sezione del Canone.⁶⁶

Al posto di questa interpretazione, Hoppe sostiene che l'identità dell'Angelo mediatore delle *Suppliche* sia lo Spirito Santo. La sua fonte principale a sostegno di questa tesi è il *post-pridie* del rito mozarabico che si trova nei giorni di festa dei Santi Marciana e Rufina, che a sua volta è un adattamento del *post-pridie* che si trova nella quinta domenica di Pasqua.⁶⁷ Tuttavia, mentre l'eucologia della quinta domenica di Pasqua parla dell'Angelo come dell'agente che distribuisce le offerte consacrate ai fedeli (*accepta discurrente sancto angelo tuo nobis sanctificata distribuas*), l'eucologia delle feste dei Santi Marciana e Rufina descrive questa distribuzione come avvenuta attraverso il ministero dello Spirito Santo (*per ministerium sancti Spiritus*).⁶⁸ Dal punto di vista di Hoppe, questa concordanza verbale tra queste formule eucologiche ci permette di identificare l'*angelus* del *post-pridie* mozarabico della quinta domenica di Pasqua con il *sanctus spiritus* del *post-pridie* delle formule per le rispettive feste dei Santi Marciana e Rufina.⁶⁹

L'argomentazione di Hoppe si basa anch'essa su intuizioni tratte dalle antiche forme della *benedictio fontis*, non solo nelle liturgie mozarabica e gallicana, ma anche in quella romana. Naturalmente, sia la Chiesa orientale che quella occidentale hanno posto grande enfasi sull'attività dello Spirito Santo nell'amministrazione di alcuni sacramenti, come gli ordini sacri, e dei sacramentali, come la benedizione dell'acqua battesimale. Tuttavia, Hoppe osserva che alcune forme di queste importanti eucologie invocano un angelo santo nel luogo in cui viene tipicamente

⁶⁶ Ibid., 172: «Infatti, se l'immagine scelta per designare la transustanziazione (perferri in sublime altare) richiede un'attività che va dal basso, cioè dagli elementi sacrificali dell'altare terreno, verso l'alto, cioè alla presenza umana di Cristo in cielo, con tale presupposto l'orazione chiede la discesa del Logos, per poi rappresentarlo immediatamente di nuovo rivolto verso se stesso, verso la sua santa umanità. La tautologia confonde, distrugge l'immagine.» Enfasi della sezione citata aggiunta.

⁶⁷ Ibid., 174: «Confitemur, Domine, confitemur et credimus, pro nostro scelere te corporaliter mortis subiisse supplicium, et pro omnium salute prostrato mortis interitu triumphantibus angelis coelestem patris ex qua veneras ad mansionem reversum. Pro quo *te Deus omnipotens rogamus* et petimus, ut oblata in conspectu tuo nostrae servitutis libamina *ipse tibi acceptabilia facias*, et *accepta discurrente sancto angelo tuo nobis sanctificata* distribuas, ut dum corda nostra corporis et sanguinis filii tui Domini nostri commixtione purificas, petitiones nostras in odorem suavitatis accipias.» Enfasi originale alla citazione di Hoppe dell'orazione dalla fonte mozarabica.

⁶⁸ Ibid., 175: «Die sub 1. angeführte oratio post-pridie findet sich wörtlich noch zweimal im Mozarabischen Missal: in der Messe des Festes der heil. Marciana und jener der heil. Rufina, con la differenza, tuttavia, che in esse il «*discurrente sancto angelo tuo*» è sostituito con «*per ministerium sancti Spiritus*». Enfasi originale.

⁶⁹ Ibid., 175: «Se ora potissimo – e la corrispondenza letterale del resto del testo ci invita a farlo – equiparare completamente questa differenza, ne risulterebbe immediatamente non solo l'identità dell'*angelus* della prima orazione con il *sanctus spiritus* della seconda, ma anche il motivo di questa denominazione particolare: il santo Spirito sarebbe quindi un ministro incaricato dal Padre di adempiere la sua volontà (con l'esecuzione della consacrazione) e inviato a tal fine, *spiritus administratorius* (Eb 1, 14). Geist sarebbe così rappresentato come un ministro incaricato dal Padre di compiere la sua volontà (con l'esecuzione della consacrazione) e inviato a tal fine, *spiritus administratorius* (Eb 1, 14).»

invocato lo Spirito Santo.⁷⁰ Un esempio di questa disposizione si trova nel sacramentario presbiterale romano dell'VIII secolo, il *Gelasianum vetus*, nel suo trattamento della celebrazione dei riti di iniziazione nella solenne festa di Pentecoste. In una delle sue benedizioni alternative del fonte, il *Gelasianum vetus* chiede che un *angelum sanctitatis* sia mandato sulle acque affinché coloro che sono stati lavati in esse possano essere rigenerati nello Spirito Santo.⁷¹ Sulla base di questi dettagli, Hoppe esprime la sua opinione che l'Angelo dei *Supplices* non possa essere altro che il «santo messaggero del Padre e del Figlio, che procede continuamente dal Padre e dal Figlio», lo Spirito Santo.⁷²

La forte argomentazione sostenuta da Cagin e Hoppe a favore dell'Angelo come Spirito Santo si basa sul fatto che i *Supplices* sono una forma di epiclesi. A ulteriore conferma di questa tesi, alcuni antichi documenti giudaico-cristiani, come *l'Ascensione di Isaia*,⁷³ parlano dello Spirito Santo in termini angelici come "Angelo dello Spirito" e "Angelo della Chiesa".⁷⁴ Come osservato in precedenza, questo senso dell'attività post-consacratoria dello Spirito Santo nell'anafora ha portato il Consilium Liturgico a fare esplicito riferimento all'attività dello Spirito Santo nell'epiclesi della comunione delle Preghiere Eucaristiche di nuova composizione dei Messali di S. Paolo VI e S. Giovanni Paolo II.⁷⁵

⁷⁰ Ibid., 176: «È un fatto incontrovertibile che tutta la Chiesa d'Oriente e d'Occidente abbia sempre invocato lo Spirito Santo sull'acqua battesimale come colui che le conferisce il potere della rinascita. Tra i formulari pertinenti ve ne sono alcuni che invocano un *angelus sanctus* proprio per lo stesso scopo». Enfasi originale.

⁷¹ *Liber sacramentorum Romanae Aeclesiae ordinis anni circuli. Sacramentarium gelasianum*, edd. Leo Cunibert Mohlberg, Leo Eizenhöfer, Petrus Siffrin, *Rerum Ecclesiasticarum Documenta, Series Maior, Fontes IV* (Roma: Herder, 1960) 95, §606 [Item alia ad cuccurrendum]: “Domine, sanctae pater, omnipotens aeternae deus, aquarum spiritualium sanctificator, te suppliciter depraecamus, ut ad hoc ministerium/humilitatis nostrae respicere digneris, et super has abluendis aquis et vivificandis hominibus preparatas angelum sanctitatis emittas, quo peccatis vitae prioris abluti reatuque deturso, purum sancto spiritui habitaculum in regeneratis procuret: per dominum nostrum.” Enfasi aggiunta. Cfr. Hoppe, *Die Epiklesis*, 178: «Allo stesso modo la Chiesa romana, che fino ad ora prega con triplice forza: "descendat in hanc plenitudinem fontis *virtus Spiritus sancti*", un tempo invocava *l'angelus* sanctitatis sulla fonte battesimale». Enfasi originale.

⁷² Hoppe, *Die Epiklesis*, 179: “Ora conosciamo il sanctus angelus, che l'Orazione Supplices implora affinché appaia per volere del Padre ed elevi le offerte del sacerdote e del popolo all'unico ed eterno sacrificio dell'unico ed eterno Sommo Sacerdote, cioè trasformarle nel corpo e nel sangue di Cristo. Egli si è rivelato a noi nella sua alta gloria, come un *angelus gloriosus*: non è altro che il santo messaggero del Padre e del Figlio, che esce incessantemente dal Padre e dal Figlio per compiere l'opera della redenzione, lo Spirito Santo». Enfasi originale.

⁷³ *Ascensio Isaiae: Textus*. P. Bettiolo, A. Giambelluca Kossova, L. Leonardi, E. Norelli e L. Perrone, eds. E trad. Corpus Christianorum Series Apocryphorum 7. Turnhout: Brepols, 1995, e *Ascensio Isaiae: Commentarius*. Corpus Christianorum Series Apocryphorum 8. Turnhout: Brepols, 1995. Cfr. Charles A. Gieschen, *Angelomorphic Christology: Antecedents and Early Evidence* (Waco, TX: Baylor University Press, 2017) 229-244. Secondo Gieschen (p. 229), questo documento risale al periodo compreso tra il II e il IV secolo d.C.

⁷⁴ Gieschen, *Angelomorphic Christology*, 231.

⁷⁵ Cfr. Annibale Bugnini, *Reform of the Liturgy 1948-1975*, trad. Matthew J. O'Connell (Collegeville, MN: Liturgical Press, 1990) 456-458.

Tuttavia, nonostante l'argomentazione di Cagin e Hoppe abbia una base credibile, per alcuni teologi – come Maurice de la Taille, la cui critica all'approccio pneumatologico sarà illustrata nella prossima sezione di questo saggio – la scarsità di autorità nel periodo patristico e medievale che condividono questa visione è sufficiente per etichettare questa scuola di pensiero come una mera congettura improbabile. Al contrario, però, lo status delle *Supplices* come epiclesi è ampiamente riconosciuto. Pertanto, quando esaminiamo l'argomento a favore dell'interpretazione dell'Angelo come Cristo, scopriremo che i sostenitori di questo approccio lo basano anch'essi sulla natura epiclesica di questa sezione del Canone.

L'Angelo come Cristo

Nel quarto libro del suo *Commentario alle Sentenze*, San Bonaventura espone la sua opinione riguardo all'Angelo nel Canone. Bonaventura presenta la sua argomentazione sottolineando innanzitutto il ruolo intercessorio e mediatore degli angeli come esseri spirituali che, grazie alla loro vicinanza al trono di Dio e al loro santo, puro e fervente affetto per Dio, possono presentare le nostre preghiere e suppliche all'Onnipotente.⁷⁶ Tuttavia, nel caso del Sacrificio della Messa, poiché gli angeli stanno - insieme a noi - venerando il sacro Corpo del Signore in cielo, l'unico in grado di mediare questa sacra realtà dall'altare terreno a quello celeste è "l'Angelo del Grande Consiglio", che funge sia da nostro "Pontifex" che da nostro "Avvocato", e che sta continuamente davanti al volto di Dio: Cristo stesso.⁷⁷

L'uso del titolo "Angelo del Grande Consiglio" o "Buon Consiglio" è vagamente collegato a Isaia 9:6,⁷⁸ in cui il bambino nato per restaurare le fortune di Israele è chiamato "Consigliere meraviglioso, Dio potente, Padre eterno, Principe della pace".⁷⁹ La terza omelia di Origene sul Libro del Profeta Isaia, che tratta un passo precedente in Isaia 4:1 in cui sette donne rispondono alla tribolazione che affligge Israele aggrappandosi a un uomo che può togliere loro il disonore,

⁷⁶ Bonaventura, *Sententiarum*, lib. IV, distinctio XI, pars 1, dubium 4, in *Opera Omnia*, vol. 5, ed. A.C. Peltier (Parigi, 1866) 478: «Sed hoc intelligendum est, quod sicut Angeli intelliguntur Deo offerre orationes nostras et petitiones, similiter desideria, non propter ignorantiam Dei, sed propter commoditatem nostrum : quia suis sanctis affectibus et puris nos adjuvant, et merita nostra in conspectu Dei explicant, ut ex eorum puritate sancta, et affectione ferventi, ratione dignitatis nuntii sint acceptabilia.»

⁷⁷ Ibid.: «Sic intelligendum est offerre sacrificia, quia sacris mysteriis assistentes una nobiscum precantur, ut nostra munera sint accepta, et una nobiscum revereantur sanctissimum corpus Christi, sicut in cælo: ideo dicuntur in cælum rapere et consociare, quantum ad hoc quod reputant honore dignum in altari, ut in cælo. Per hunc etiam modum intelligenda est oratio canonis, quia sicut exponit Innocentius, Angelus ille magni consilii est Christus: per manus illius oramus sacrificium perferri, id est, ipsius meritis et precibus nostrum sacrificium Deo acceptari. Unde ipse est pontifex, et advocatus noster, et apparet continue vultui Dei ad interpellandum pro nobis; et sic patent quæsitæ.»

⁷⁸ 9:5, nella Septuaginta.

⁷⁹ Salvo diversa indicazione, le traduzioni bibliche sono tratte dalla *Revised Standard Version Catholic Edition*, New York: Oxford University Press, 2004.

identifica l'uomo in questione come Cristo e lo descrive ulteriormente come "l'angelo del grande consiglio" pieno di forza e potenza.⁸⁰ Bisogna ammettere che Origene è in qualche modo unico tra i Padri della Chiesa che sottoscrivono una cristologia angelomorfa, in quanto in alcuni dei suoi scritti non solo associa il Figlio a un ufficio angelico, ma anche lo Spirito. Ad esempio, nel suo *Commento ai Romani*, Origene identifica i due cherubini fissati all'Arca dell'Alleanza in Esodo 25:22 come rappresentanti sia il Figlio che lo Spirito, e riferisce anche, nel suo *De Principiis*, che i due Serafini in Isaia 6:2-3 sono allo stesso modo la Seconda e la Terza Persona della Trinità.⁸¹

Altri Padri della Chiesa possono essere citati come sostenitori di una cristologia angelomorfa. San Giustino Martire, ad esempio, nel suo *Dialogo con Trifone*, sostiene una serie di connessioni tra alcune teofanie dell'Antico Testamento e la Seconda Persona della Trinità. In particolare, Giustino interpreta la presenza del Figlio nella Colonna di Nube in Esodo 13-14, così come in uno dei tre uomini che Abramo incontrò a Mamre in Genesi 18, oltre che come colui che lottò con Giacobbe in Genesi 32, e che apparve nel Roveto Ardente in Esodo 3, e come il guerriero che apparve a Giosuè in Giosuè 5.⁸² Distinguendo attentamente tra il Figlio eternamente generato dal Padre e gli altri angeli creati, San Giustino spiega a Trifone il suo principio esegetico:

Così, né Abramo, né Isacco, né Giacobbe, né alcun altro uomo vide il Padre e il Signore ineffabile di tutte le creature e di Cristo stesso, ma [videro] colui che, secondo la volontà di Dio, è Dio Figlio, e il suo angelo perché serviva la volontà del Padre; colui che, per sua

⁸⁰ Cfr. *Origene: Omelie su Isaia*, trad. Elizabeth Ann Dively Lauro (Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 2021) 59-66, in particolare 63.

⁸¹ Gieschen, *Angelomorphic Christology*, 195. Gieschen cita dal *Commentario* di Origene *su Romani* 111.8: «Cosa dobbiamo pensare di loro come simbolo? Cherubini significa pienezza di conoscenza. Dove troviamo la pienezza di conoscenza se non in colui del quale l'Apostolo dice "in cui sono tutti i tesori della sapienza e della conoscenza" [Col 2,3]? E l'Apostolo dice questo del Verbo. Egli scrive le stesse cose anche dello Spirito Santo quando dice: «Lo Spirito scruta ogni cosa, anche le profondità di Dio» [1 Cor 2,10]». Gieschen cita poi *De Principiis* 1.3.4: «L'ebreo disse che i due Serafini con sei ali in Isaia che gridano l'uno all'altro e dicono: "Santo, Santo, Santo è il Signore Sabaoth", sono l'unico Figlio di Dio e lo Spirito Santo. Da parte nostra crediamo che l'espressione nel *Salmo di Abacuc* [Ab. 3,2 LXX], "In mezzo alle due creature viventi", si riferisca a Cristo e allo Spirito Santo».

⁸² Giustino Martire, *Dialogo con Trifone*, Selezioni dai Padri della Chiesa 3, trad. Thomas B. Falls, a cura di Thomas P. Halton e Michael Slusser (Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2003) 58 (cap. 37.4), 83-88 (cap. 56), 89-91 (cap. 58.4-13), 91-92 (cap. 59.1) e 96 (cap. 62.5), rispettivamente. Cfr. Gieschen, *Angelomorphic Christology*, 189.

volontà, si fece uomo attraverso una vergine; che divenne anche fuoco quando parlò a Mosè dal roveto.⁸³

Come San Giustino, Tertulliano, nel suo *Adversus Praxean*, «attribuisce ogni giudizio e attività rivelatoria, compresa quella svolta dall'Angelo del Signore, al Figlio», assicurandosi, nella sua opera *De carne Christi*, di «affermare con cura che l'uso della terminologia angelica nella cristologia non implica la natura angelica».⁸⁴ Allo stesso modo, San Clemente di Alessandria interpreta il Verbo preincarnato come un interlocutore di Mosè, che lo istruiva e lo precedeva quando guidava gli Israeliti dall'Egitto alla Terra Promessa.⁸⁵ Più pertinente alla nostra discussione, l'anafora nella *Traditio Apostolica* si riferisce a Cristo come all'"Angelo della volontà del Padre", che Bernard Botte collega all'"Angelo del Buon Consiglio" di Isaia nella sua edizione critica,⁸⁶ e che è anche il modo in cui Cristo viene identificato nell'ottavo libro delle *Constitutiones Apostolorum*: "il primogenito di ogni creatura, l'angelo del grande consiglio e sacerdote sovrano".⁸⁷

⁸³ Giustino Martire, *Dialogo con Trifone*, 191-192 (cap. 127.4). Cfr. Gieschen, *Angelomorphic Christology*, 189. Tuttavia, alcuni hanno messo in dubbio che il trattamento riservato da Giustino alla sua cristologia angelomorfa mantenesse tutte le distinzioni importanti quando discuteva dell'ufficio della Seconda Persona come araldo della volontà del Padre e della Sua natura come eterno generato dal Padre. Ad esempio, Gieschen si concentra sull'affermazione di Giustino in *I Apologia* 6.1-2, dove, nella sua confessione di fede trinitaria, Giustino parla dell'"esercito degli altri angeli buoni" che seguono il Figlio e "sono resi simili a lui". Gieschen osserva poi che «Ciò che colpisce di questo testo è sia il riconoscimento da parte di Giustino [sic] che gli angeli sono resi simili a Cristo (cioè della stessa natura), sia l'inclusione degli angeli come destinatari di "adorazione e venerazione" in una sequenza dopo il Padre e il Figlio e prima dello Spirito (profetico)» (Gieschen, *Angelomorphic Christology*, 193-194).

⁸⁴ Gieschen, *Angelomorphic Christology*, 193. Qui Gieschen cita *Adversus Praxean* 16, che a sua volta rimanda ad *Adversus Marcionem*, 2.27: «È il Figlio, quindi, che fin dall'inizio ha amministrato il giudizio, abbattendo la torre superba [Babele] e dividendo le lingue, punendo il mondo intero con la violenza delle acque, facendo piovere fuoco e zolfo su Sodoma e Gomorra, come il Signore dal Signore. Poiché era Lui che in ogni tempo scendeva per conversare con gli uomini, da Adamo ai patriarchi e ai profeti, in visioni, in sogni, in specchi, in detti oscuri; fin dall'inizio ponendo le basi del corso delle Sue dispensazioni, che Egli intendeva seguire fino alla fine. Così Egli imparava sempre, anche come Dio, a conversare con gli uomini sulla terra, non essendo altro che il Verbo che doveva farsi carne». Nel suo *De carne Christi* 14, Tertulliano dice: «Egli è infatti chiamato "Angelo del Grande Consiglio", [sic], cioè messaggero, con un termine che si riferisce al suo ufficio piuttosto che alla sua natura. Infatti, egli aveva come missione quella di annunciare al mondo il grande disegno del Padre, vale a dire quello riguardante la restituzione dell'umanità. Tuttavia, per questo motivo non deve essere inteso come un vero e proprio angelo come Gabriele o Michele». Anche in questo caso Gieschen fa riferimento al *De Trinitate* 28 di Novaziano.

⁸⁵ Gieschen, *Angelomorphic Christology*, 194. Qui Gieschen cita dal *Paedagogus* I.7: «Perché è davvero il Signore [il Figlio] che era l'istruttore del popolo antico tramite Mosè; ma Egli è l'istruttore del nuovo popolo da solo, faccia a faccia. "Perché ecco", dice a Mosè, "il mio angelo ti precederà", rappresentando il potere evangelico e imperativo della Parola, ma custodendo la prerogativa del Signore. [...] In passato il popolo antico aveva un'antica alleanza, e la legge disciplinava il popolo con la paura, e il Verbo era un angelo; ma al popolo nuovo e fresco è stata data anche una nuova alleanza, e il Verbo è apparso, e la paura si è trasformata in amore, e quell'angelo mistico è nato: Gesù».

⁸⁶ *La Tradizione Apostolica: Secondo le versioni antiche*, ed. Bernard Botte, Sources Chrétiennes 11bis (Parigi: Les éditions du Cerf, 1984) 48, 50, §4 (versione etiopica): «Gratias tibi referimus deus, per dilectum filium tuum Iesum Christum, che negli ultimi tempi ci hai mandato come salvatore e redentore e angelo della tua volontà, che è il verbo che da te non si separa, per mezzo del quale hai fatto tutte le cose, volendo, e hai mandato dal cielo nel grembo della Vergine, che si è fatto carne ed è stato portato in grembo e il tuo Figlio è stato manifestato dallo Spirito Santo». Nella nota 2 a piè di pagina a p. 49, Botte osserva quanto segue: «Allusione a *Is.* 9, 5 secondo i Settanta: l'Angelo del grande consiglio».

⁸⁷ *Constitutiones Apostolorum*, lib. 8, cap. 36, 3; cfr. lib. 2, cap. 24, 3; cap. 30, 2. Citato in Maurice De La Taille, *The Mystery of Faith and Human Opinion Contrasted and Defined*, "A Letter to a Theologian on the Angel of Sacrifice and the Sacrifice in Heaven" (Londra: Sheed & Ward, 1934) 59-79, in particolare 62.

In relazione alla formula eucologica contenuta nella *Traditio Apostolica*, Christiaan Kappes presenta un'interessante discussione nella sua esegesi della benedizione dei figli di Giuseppe da parte di Giacobbe in Genesi 48.⁸⁸ In questo capitolo della Genesi, Efraim e Manasse vengono condotti dal padre Giuseppe al vecchio patriarca Giacobbe, affinché ricevano la benedizione del nonno. Poiché Manasse era il fratello maggiore, Giuseppe lo condusse alla destra di Giacobbe, mentre Efraim, il fratello minore, fu portato alla sinistra di Giacobbe. Tuttavia, quando impartì la benedizione, Giacobbe incrociò il braccio destro sul sinistro in modo che la mano destra, e non la sinistra, poggiasse sulla testa del più giovane Efraim, cosa che Kappes interpreta come la prefigurazione dell'ascendenza del "fratello minore", il Corpo Mistico di Cristo, sul maggiore, il popolo ebraico, nella missione di salvezza. Basandosi su un commento di Filone che associa il nome "Efraim" ai concetti di "memoria" e "fecondità",⁸⁹ Kappes presenta l'anafora nella *Traditio* come una sorta di glossa di Genesi 48,15-16, i versetti che contengono la formula della benedizione stessa. Qui Giacobbe prega affinché «il Dio davanti al quale camminarono i miei padri Abramo e Isacco, il Dio che mi ha guidato per tutta la vita fino ad oggi, l'angelo che mi ha redento da ogni male, benedica i ragazzi; e in loro sia perpetuato il mio nome e il nome dei miei padri Abramo e Isacco; e che essi crescano in moltitudine in mezzo alla terra» (vv. 15-16). Confrontando questo con il protocollo iniziale nell'anafora della *Traditio Apostolica*, si trova un parallelo in cui il celebrante prega allo stesso modo il Dio che ha mandato un messaggero nel mondo per guidare il suo popolo: «O Dio, attraverso il tuo amato figlio Gesù Cristo, che negli ultimi tempi ci hai mandato come Salvatore e Redentore e Angelo della tua volontà/consiglio, che è la tua parola inseparabile, attraverso il quale hai creato tutte le cose e ti è stato gradito [...]»⁹⁰. Basandosi su questo parallelo e mettendo in relazione il linguaggio dell'anafora della *Traditio* con altri autori patristici di quel periodo, Kappes osserva che

Il Dio «agli occhi del quale» i patriarchi erano graditi... è il Gesù preincarnato visibile. Ciò è in accordo con una preoccupazione tipica dei cristiani proto-ortodossi come Giustino e

⁸⁸ Christiaan Kappes. "The Angel of Great Counsel and the Angel-Redeemer: Reception of the Angelomorphic Christ." In *Let us be attentive! Atti del Settimo Congresso Internazionale della Società di Liturgia Orientale—Prešov (Slovacchia), 9-14 luglio 2018*. A cura di Martin Lüstraeten, Brian Butcher, Steven Hawkes-Teeple. Münster: Aschendorff Verlag, 2020. Pp. 99-134.

⁸⁹ Filo di Alessandria, "Commento allegorico", in *Le opere di Filo: complete e integrali, nuova edizione aggiornata*, trad. C. D. Young (Peabody, MA, 1995) 60-61 (cap. 30:90-31:96). Cfr. Kappes, "The Angel of Great Counsel and the Angel-Redeemer," 105-106. Nel suo commento, Filone sottolinea la distinzione tra i nomi Manasse ed Efraim, dove Manasse significa "ricordo" ed Efraim significa "memoria". Dal punto di vista di Filone, la memoria è la più perfetta delle due poiché «ha percezioni fresche, armoniose e chiare, così da non sbagliare mai per ignoranza». D'altra parte, il ricordo «è solo una cosa mutilata e cieca», poiché è sempre preceduto dall'oblio. Per questo motivo, Efraim, in quanto "memoria", può anche essere equiparato alla "fecondità (*καρποφορία*)" dell'anima di un uomo colto, che produce il suo frutto appropriato (*καρπὸν*) quando ha confermato le sue speculazioni e le conserva nella sua memoria.

⁹⁰ Traduzione da Kappes, "The Angel of Great Counsel and the Angel-Redeemer", 129-130.

Novaziano, che affermavano la loro esegesi rispetto a una esegesi concorrente del Padre visibile della fine del II e della metà del III secolo; vale a dire, Dio Padre dell'Antico Testamento non può essere visto, ma solo il Figlio.⁹¹

Oltre alla linea di pensiero tratta dai periodi post-apostolico e tardoantico, l'argomento a favore di vedere Cristo come l'Angelo dei *Supplices* ha anche esponenti moderni. Il dotto gesuita francese dell'inizio del XX secolo, Maurice de la Taille, nell'esaminare il linguaggio dei *Supplices*, vide una forte connessione tra esso e la dottrina della Transustanziazione della Chiesa. Rispondendo a una critica alla sua opera principale, *Mysterium fidei*, da parte di un collega gesuita francese,⁹² e de la Taille, pur ammettendo prontamente la validità dell'opinione maggioritaria che vedeva l'Angelo dei *Supplices* rappresentare l'ordine collettivo degli angeli già all'opera nella liturgia – e, insieme a d'Alès, criticando l'opinione di Hoppe e Cagin riguardo alla loro interpretazione dell'Angelo come Spirito Santo⁹³ – mise comunque in discussione l'obiezione alla possibilità che l'Angelo fosse Cristo. La chiave della replica di de la Taille era il fatto che la descrizione dell'attività dell'Angelo — che porta i doni consacrati (*hæc perferri*) all'altare celeste — è un'attività propria che appartiene già ai *munera* di Cristo come Sacerdote, Vittima e Altare.⁹⁴

De la Taille delinea la sua argomentazione in *Mysterium Fidei*, citando numerosi teologi patristici e scolastici a sostegno del suo approccio, tra cui San Pasciasius Radbertus,⁹⁵ Tommaso di Walden,⁹⁶ e il teologo greco Nicola Cabasilas. Forse la citazione dell'opera di Cabasilas, *Liturgiae*

⁹¹ Kappes, "L'angelo del grande consiglio e l'angelo redentore", 131.

⁹² Adhémar d'Alès, «Bulletin de théologie historique», in *Recherches de Science Religieuse* (1922) 362-384.

⁹³ De la Taille, *The Mystery of Faith and Human Opinion Contrasted and Defined*, 69n1. Qui, de la Taille osserva: «Poiché questa discussione è stata condotta con Père d'Alès, non c'è stato motivo di esaminare l'opinione che identifica il nostro Angelo con lo Spirito Santo, poiché il mio corrispondente rifiuta tale opinione, come faccio io. Tale ipotesi, tuttavia, elaborata da Hoppe circa sessant'anni fa, è stata ripresa ai nostri giorni da alcuni liturgisti di rilievo. Essa non gode dell'autorità di alcun portavoce dell'antichità patristica o medievale. Nei testi liturgici si possono trovare solo due punti di appoggio: (i) un'antifona che ricorre nei manoscritti del X-XIII secolo (*cf. Cagin, Te Deum ou Illatio?* p. 217), e che oscilla tra le due seguenti forme: *Emitte Angelum tuum, Domine* e *Emitte, Spiritum Sanctum tuum, Domine*, «per la santificazione del tuo Corpo e del tuo Sangue» (non si fa alcun riferimento alla traduzione dei doni, ma si tratta di una semplice *epiclesi* discendente); (ii) un frammento del *Liber Ordinum* (*Mysterium Fidei* p. 447), senza alcun riferimento all'Eucaristia, ma che ha in vista solo la discesa dello Spirito Santo, «Angelo della Verità», sul fonte battesimale. È troppo poco per conferire all'interpretazione congetturale di Hoppe una seria probabilità. Ciò sarebbe vero per la sua opinione, anche se non vi fosse contro di essa un'imponente serie di affermazioni scritturali, patristiche e liturgiche a favore del Verbo, il Sommo Sacerdote, il Capo della gerarchia celeste, quel Figlio del Padre che, dopo tutto, tante altre *epiclesi* [sic], anche della più remota antichità, invocano».

⁹⁴ *Ibid.*, 61.

⁹⁵ Principalmente, il suo *Liber de corpore et sanguine Christi*, in *Patrologia Latina* 120, ed. J.-P. Migne, 1286 (cap. 8, n. 1), 1286-1287 (cap. 8, n. 2), 1290 (cap. 8, n. 6), 1310-1311 (cap. 12, n. 1) e 1334 (c. 21, n. 2). Cfr. Maurice de la Taille, *Mysterium fidei de augustissimo corporis et sanguinis Christi sacrificio atque sacramento: Elucidationes L, in tres libros distinctae* (Parigi: G. Beauchesne, 1921) 276-277.

⁹⁶ *Sacramentalia*, tit. 4, cap. 39, fol. 94, citando il *De Tabernaculo* di San Beda il Venerabile, lib. 3, cap. 12, in *Patrologia Latina* 91, 494. Cfr. De La Taille, *Mysterium fidei*, 279.

Expositio, delinea in modo più completo l'argomentazione di de la Taille. Da una prospettiva orientale, Cabasilas commenta l'approccio latino alla consacrazione del pane e del vino durante la Messa. Riguardo alle *Supplices*, Cabasilas fa riferimento a Matteo 23:19, dove il Signore critica i farisei e gli scribi per considerare il dono posto sull'altare più sacro dell'altare stesso, che in realtà rende sacro il dono. Alla luce di questa ammonizione dominicale, Cabasilas osserva che quando il sacerdote prega affinché i doni siano portati dall'Angelo dall'altare terreno a quello celeste, il sacerdote in questione fa riferimento nientemeno che a Cristo stesso, l'unico che può santificare.⁹⁷ Pertanto, per Cabasilas, Cristo non è solo il dono, ma anche l'altare e l'Angelo.

Il ruolo dell'Angelo in questo momento, quindi, è quello di mediare il Sacrificio, che è di per sé un'attività molto sacerdotale. Come de la Taille chiarisce ulteriormente nella sua risposta alla critica di d'Alès, egli dichiara che

Cristo è l'Angelo che discende e l'Angelo che ascende; il Messaggero di Dio, l'Interprete degli uomini; l'Angelo Mediatore. Il sacerdote è un tale mediatore, ora rivolto verso Dio in nome degli uomini, ora rivolto verso gli uomini in nome di Dio: «perché egli è l'angelo del Dio degli eserciti», dice il profeta Malachias [sic] (2:7) [...]. Ne consegue che Cristo, il Sommo Sacerdote, è, in quanto tale, l'Angelo di Dio *per eccellenza*.⁹⁸

Sul punto del sacerdozio di Cristo e della partecipazione del sacerdote ministeriale a tale sacerdozio, nonché dell'assistenza di altri ministri che svolgono i loro ruoli propri nella sacra liturgia, de la Taille vede nel linguaggio dei *Supplices* un'indicazione dell'importante ruolo della

⁹⁷ Nicholas Cabasilas, *Liturgia Expositio*, cap. 30, in *Patrologia Graeca* 150, ed. J.-P. Migne (Parigi, 1865) 433-437: «I latini non chiedono apertamente la santificazione e la mutazione nel corpo dominico, ma usano altri nomi che hanno lo stesso significato. Quae est autem oratio? Jube surus ferri dona haec in manu angeli ad supercoeleste tuum altare... Omnia quae intercedendi vim habent et sanctificationem nobis praebent, solus est ipse Salvator. Quenam ergo sunt quae intercedendi vim habent et sanctificant? Sacerdos, Hostia, Altare. Etenim et altare sanctificat, ut vult sermo Domini. Altare enim, inquit, est quod sanctificat donum. Ergo quoniam solus ipse est qui sanctificat, solus fuerit Sacerdos et Hostia et Altare. ...Ad hoc supercoeleste altare orat sacerdos [Latinus] dona sursum ferri, quod est sanctificari, in ipsum supercoeleste Christi corpus mutari... Quoniam enim altare sanctificat dona ei superimposita, idem est orare ut dona sanctificentur, et orare ut altari superimponantur. (Quae enim est sanctificatio, qua altare sanctificat dona imposita? Ea qua ipse Sacerdos seipsum sanctificavit: scilicet eo quod oblatum est Deo et sanctificatus.) Quoniam enim idem est et a Sacerdos et Altare, et Hostia, idem est et a Sacerdote sacrificatum esse, et in Hostiam illam mutatum esse, et in illo supercoelesti Altari posita et dedicata esse. Propterea, cum aliquod horum trium separatim oraveris, universum exorasti.» Cfr. De la Taille, *Mysterium fidei*, 276.

⁹⁸ De la Taille, *The Mystery of Faith and Human Opinion Contrasted and Defined*, 61. Allo stesso modo, Prosper Guéranger osserva che «Non c'è né Cherubino, né Serafino, né Angelo, né Arcangelo che possa eseguire ciò che il Sacerdote qui chiede a Dio di comandare. È un atto che va ben oltre il potere di qualsiasi essere creato. Ora, osservate il significato della parola Angelo: significa *inviato*, e il Figlio di Dio era *Colui* che era stato *inviato* dal Padre; Egli è disceso sulla terra tra gli uomini, Egli è il vero *Messaggero*, Inviato, come Egli stesso dice di Sé: *Et qui misit me Pater* (Giovanni 5:37). Nostro Signore non è semplicemente al rango di quegli spiriti che chiamiamo Angeli e Arcangeli, posti vicino a noi da Dio. No, Egli è l'Angelo per eccellenza, Egli è, come dice la Scrittura, l'Angelo del Grande Consiglio, *Angelus magni Consilii*, di quel grande Consiglio di Dio con cui, volendo redimere il mondo, ha dato il proprio Figlio. Allora il sacerdote chiede a Dio che l'angelo porti via *haec* (cioè che è sull'altare) e lo ponga sull'altare del cielo; egli fa questa richiesta per mostrare l'identità del sacrificio del cielo con il sacrificio della terra. [...] Ora, chi è che può rendere questi due Sacrifici uno solo? È Gesù Cristo, il Mandato, l'Angelo del Grande Consiglio» (Prosper Guéranger, *On the Holy Mass*, tr. Laurence Shepherd [Farnborough: Saint Michael's Abbey Press, 2006] 96-97).

gerarchia: proprio come Cristo, «il supremo Liturgus (Eb 8,1-2), il Sacerdote invisibile, l'Angelo amato da Dio (Giustino, *Dial*, 93)», ha ministri angelici – o diaconi – che lo assistono, così anche il sacerdote visibile all'altare, come vicario dell'Angelo Mediatore, è assistito dal diacono, un surrogato dell'ordine creato degli angeli.⁹⁹ Da ciò, de la Taille afferma che

È la collettività, o meglio la gerarchia, di questo ministero sopraterrestre che sembra essere presa in considerazione nella preghiera del Canone per il trasferimento dei doni offerti. Chiediamo che il trasferimento sia effettuato dal Divino Inviato, dal glorificato Liturgus seduto alla destra del Padre e che interviene qui come interverrà nell'ultimo giorno.¹⁰⁰

Così, mentre le creature angeliche sono certamente operative nella liturgia, come giustamente specifica l'opinione maggioritaria, ministrando a Cristo come fecero durante la sua tentazione nel deserto e durante la sua agonia nel giardino, il sacrificio che «sigilla l'alleanza tra terra e cielo» non è mediato dalle mani degli angeli creati, ma dalla mano dell'«Angelo Sovrano», dalla mano di Cristo.¹⁰¹

Conclusioni

Come abbiamo osservato all'inizio di questo articolo, il nostro obiettivo era semplicemente quello di riesaminare il dibattito accademico sull'identità dell'Angelo nelle *Suppliche* per riflettere sul ruolo della mediazione nel Sacrificio della Messa e sulla nostra partecipazione a questo mistero. Le argomentazioni avanzate dalle tre scuole di interpretazione – la scuola letteraria e storica che vede l'Angelo come rappresentante dell'ordine angelico collettivo, la scuola pneumatologica che vede l'Angelo come lo Spirito Santo e la scuola cristologica che vede l'Angelo come Cristo – sono tutte ben fondate sia nella critica testuale che nell'intuizione teologica. L'argomento letterario e storico, radicato nell'uso della forma plurale di *angelus* che si trova nel Canone di Sant'Ambrogio nel Libro Quarto del *De Sacramentis (per manus angelorum tuorum)*, e nella Liturgia di San Marco/San Cirillo che fa riferimento alla "liturgia/ministero arcangelico", fornisce una forte prova testuale del ministero degli angeli in questo punto della liturgia, che fungono da ordine collettivo in un

⁹⁹ De la Taille, *Il mistero della fede e l'opinione umana contrapposti e definiti*, 68.

¹⁰⁰ Ibid., 68.

¹⁰¹ Ibid., 69.

modo che non è senza precedenti nella Sacra Scrittura.¹⁰² Per quanto riguarda l'approccio pneumatologico, lo status dei *Supplices* come forma di epiclesi post-consacratoria per la fruttuosa ricezione della Santa Comunione da parte dei fedeli fornisce lo sfondo per evidenziare l'attività dello Spirito. Non solo la pratica orientale di collocare l'epiclesi pneumatologica dopo la consacrazione dà credito all'esistenza di un tale elemento nella liturgia romana, ma anche i riferimenti post-consacratori allo Spirito Santo in alcuni formulari del *post-pridie* mozarabico consentono una simile speculazione. Infine, l'approccio cristologico ha il fermo sostegno di molti Padri della Chiesa post-apostolici e tardoantichi, e porta anche il peso di voci significative del periodo scolastico che vedono il ruolo di mediazione nel Canone come un'attività appartenente esclusivamente alla Seconda Persona della Santissima Trinità.

Sebbene sia importante mantenere lo stesso livello di obiettiva circospezione che molti degli studiosi trattati in questo articolo hanno adottato nel non dichiarare interpretazioni definitive di questioni che presentano molte possibilità valide, è altrettanto importante promuovere il dibattito teologico fornendo un parere informato sulle questioni in discussione. A tal fine, sebbene l'argomentazione cristologica presenti punti critici legittimi, comprese le sfumature teologiche che devono essere mantenute per evitare qualsiasi parvenza di eterodossia,¹⁰³ e anche alla luce della variante testuale che esiste tra il Canone Romano e uno dei suoi primi esemplari (*De Sacramentis*),¹⁰⁴ si potrebbe sostenere che i vantaggi di questa scuola di pensiero sono duplici.

In primo luogo, la visione teologica propriamente ortodossa dell'attività di Cristo come Sommo Sacerdote e, al tempo stesso, Angelo mediatore, fornisce una ricca intuizione del Canone come preghiera di Cristo al Padre nello Spirito Santo. I *munera* liturgici di Cristo —Sacerdote, Vittima e Altare— corrispondono alla dinamica che denota il movimento della grazia sia nella storia della salvezza che nella realtà sacramentale dal Padre (*a Patre*), attraverso il Figlio (*per Filium*), nello Spirito (*in Spiritu Sancto*), e poi, da parte nostra in lode e adorazione, di nuovo al Padre (*ad*

¹⁰² Possiamo riferirci ad attività quali l'apparizione dell'arcangelo Gabriele al profeta Daniele al momento dell'offerta serale nel Tempio (Dan 9, 20-21), o la sua venuta da Zaccaria alla destra dell'altare dell'incenso (Lc 1, 11), o la visione degli angeli cherubini vicino al Tempio nella visione di Ezechiele (Ez 10, 1-22), o la visione di Isaia dei Serafini (Is 6, 1-7), o le quattro creature viventi che adorano Dio nella liturgia celeste (Ap 4, 6-8). Allo stesso modo, gli angeli che scendono e salgono sulla scala di Giacobbe (Gen 28, 10-15) hanno connotazioni simili a quelle che troviamo negli aspetti ascendenti/discendenti dei *Supplices*.

¹⁰³ A questo proposito, Gieschen osserva quanto segue: «Il contributo che le tradizioni angelomorfe hanno dato allo sviluppo della cristologia si è verificato principalmente nei primi tre secoli prima del Concilio di Nicea [sic] nel 325 D.C. [AD]. In questo periodo riccamente generativo ci furono sforzi esegetici per esprimere la preesistenza di Cristo, nonché per affermare la sua divinità, attraverso l'uso di tradizioni presenti nella letteratura israelita ed ebraica. Culminate nella controversia ariana e nelle formulazioni di Nicea, furono sollevate questioni ontologiche che soffocarono efficacemente ogni ulteriore discussione sul rapporto tra le tradizioni angeliche manifeste e Cristo. Pertanto, il dibattito cristologico ariano servì a velare e seppellire l'importante contributo che le tradizioni angelomorfe diedero alla prima espressione della cristologia» (Gieschen, *Angelomorphic Christology*, 7).

¹⁰⁴ Qualcosa che Joseph Barbel ha cercato di spiegare in modo non impegnativo. Cfr. Barbel, *Christos Angelos*, 284.

Patrem), attraverso il Figlio, nello Spirito.¹⁰⁵ Anche quando nei *Supplices* appare, come ha notato Ludwig Augustin Hoppe, una tautologia superflua in cui Cristo porta sull'altare celeste il Suo sacro Corpo e Sangue in forma sacramentale solo per ridiscendere sull'altare terreno e garantire la fruttuosa ricezione della Comunione ai fedeli membri della Sua Chiesa,¹⁰⁶ questa tautologia trova una risposta nell'approccio altomedievale che vedeva l'Angelo delle *Suppliche* non solo come Nostro Signore, ma come Nostro Signore «a capo degli angeli».¹⁰⁷ Inoltre, poiché sia la riforma liturgica tridentina che l'attuale riforma liturgica invocavano un ritorno della liturgia alle norme degli antichi Padri,¹⁰⁸ la considerazione dei Padri post-apostolici e tardoantichi che davano grande importanza a una cristologia angelomorfa ortodossa non dovrebbe essere rapidamente ignorata.

Il secondo vantaggio di questa interpretazione dell'Angelo dei *Supplices* come Cristo è che soddisfa la comprensione dei *Supplices* come epiclesi post-consacratoria, o comunione. Sebbene l'argomentazione pneumatologica di Hoppe e Cagin avrebbe raggiunto lo stesso scopo, le prove a sostegno della loro tesi non sono così solide come quelle fornite dalla scuola cristologica. L'epiclesi del *Logos* – attestata dai documenti egiziani del IV secolo, *l'Euchologium Serapionis* e il *Deir Balizeh*, e sostenuta anche da Rudolf Buchwald come approccio romano originale all'epiclesi – corregge la critica standard mossa al Canone Romano per la mancanza di un'epiclesi ben definita. Gli studiosi di liturgia – insieme alla Chiesa stessa attraverso le sue moderne riforme liturgiche – hanno raggiunto un consenso sul fatto che la *Quam oblationem* sia l'epiclesi pre-consacratoria nel Canone. L'identificazione di un'epiclesi *del Logos* nel contesto delle *Supplices* soddisferebbe bene questa esigenza, poiché il contenuto delle *Supplices* è in definitiva una supplica affinché i fedeli ricevano fruttuosamente l'oblazione, che è lo scopo di un'epiclesi di comunione, come evidenziato in altri formulari della documentazione liturgica.

Le tre scuole di pensiero presentate in questo articolo hanno voci significative che ne sostengono la causa e, sebbene la conclusione di questo articolo sia schierata dalla parte di una

¹⁰⁵ Cipriano Vagaggini, *Theological Dimensions of the Liturgy: A General Treatise on the Theology of the Liturgy*, tr. Leonard J. Doyle e W.A. Jurgens (Collegeville, MN: The Liturgical Press, 1976) 198. Qui Vagaggini rileva il tema generale del Nuovo Testamento che delinea il ruolo delle singole Persone della Trinità nell'opera di salvezza e la nostra risposta: «ogni cosa buona ci viene dal Padre, attraverso la mediazione del suo Figlio incarnato, Gesù Cristo, per mezzo della presenza in noi dello Spirito Santo; e allo stesso modo, è per mezzo della presenza dello Spirito Santo, attraverso la mediazione del Figlio incarnato, Gesù Cristo, che ogni cosa ritorna al Padre. *A Patre, per Filium eius, Iesum Christum, in Spiritu Sancto, ad Patrem* — tale è l'aspetto primordiale e predominante con cui il Nuovo Testamento parla della Trinità».

¹⁰⁶ Cfr. Hoppe, *Die Epiklesis*, 172.

¹⁰⁷ De la Taille, *The Mystery of Faith and Human Opinion Contrasted and Defined*, 61. De la Taille invoca, in particolare, Tommaso di Walden, «l'unica grande teologia del XV secolo».

¹⁰⁸ Cfr. Pio V, *Quo Primum*, in *Missale Romanum, Editio typica 1962*, edd. Manlio Sodi e Alessandro Toniolo, Monumenta Liturgica Piana 1 (Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2007) 5: «ad pristinam Missale ipsum sanctorum Patrum normam ac ritum restituerunt». Cfr. *Sacrosanctum concilium* 50.

scuola, quella cristologica, la circospezione accademica con cui siamo giunti a questa conclusione può essere riassunta da de la Taille, il quale osserva che «in questioni di questo tipo, nel momento in cui cerchiamo di determinare il pensiero di coloro che hanno redatto le nostre formule antiche, non possiamo pretendere di raggiungere una certezza matematica. Sono sufficienti le probabilità, basate sullo spirito dell'epoca, sull'interpretazione dell'epoca successiva e sulla ragione intrinseca».¹⁰⁹

¹⁰⁹ De la Taille, *The Mystery of Faith and Human Opinion Contrasted and Defined*, 67.