

## L'eucaristia casa della Chiesa

GIOVANNI TANGORRA

Scopo di questo breve articolo è di richiamare alcuni aspetti del legame tra la comunione eucaristica e la comunione ecclesiale. Due realtà, la Chiesa e l'eucaristia, che non a caso si identificano in una stessa parola, illustrativa e dinamica, che suggerisce la natura comunicante del loro rapporto. Entrambe impongono un reciproco naturale bisogno ed esercitano una causalità vicendevole, anche se in modo subordinato perché tutto la Chiesa riceve dal suo Signore, compresa la ministerialità liturgica e cioè il fatto che non può esserci eucaristia senza Chiesa. Ricca e abbondante è la mensa eucaristica, ma il dono che viene elargito, la sua *res* direbbero gli scolastici, è ecclesiologico. Dalla comunione con Cristo scaturisce la comunione della Chiesa, tuttavia i due livelli sono separabili solo per analisi perché è impossibile avere l'una senza l'altra. È ciò che fa dell'eucaristia il sacramento della comunione per eccellenza e il luogo specifico in cui la Chiesa può manifestarsi e crescere in questa identità.

Il dato non è nuovo, anzi è doveroso riconoscere che si tratta di una convinzione antica, che ha le sue radici nella Scrittura e di cui si possono trovare ampie tracce nel tessuto rituale della stessa celebrazione eucaristica. Esso ha però conosciuto una storia alterna, fino a subire una contrazione che ha separato l'inseparabile. A tutt'oggi, almeno a livello di coscienza diffusa, e quando c'è la «piena avvertenza» di quello che si sta facendo, prevale l'aspetto cristologico (comunione = ricevere Gesù). Vi si può individuare uno dei motivi della crisi della Chiesa, perché nella percezione dei fedeli essa entra ancora e solo dal lato giuridico-gerarchico e non da queste sue fonti spirituali di vita. Non si può dire la stessa cosa per la riflessione teologica, visto il successo che sta acquistando l'orientamento noto come ecclesiologia eucaristica, per alcuni sinonimo di ecclesiologia di comunione.<sup>1</sup> Anche se non ha ancora risolto tutti i suoi problemi interni, essa ha permesso di re-impostare il legame.

Qui se ne dà qualche assaggio, senza avere la pretesa di esaurire l'argomento e, soprattutto, senza presumere di dare una visione completa del mistero eucaristico, che contiene il Cristo nostra Pasqua. Il primo quadro parte dal significato della parola comunione, per ricordarne l'intreccio eucaristico-ecclesiale; il secondo focalizza un testo paolino, per soffermarsi sull'identità dell'eucaristia in quanto sacramento delle duplice comunione; il terzo guarda alla celebrazione liturgica, per riferire alcuni momenti espressivi di tale rapporto. Uno scenario ideale che fa da sfondo a queste riflessioni è il prossimo congresso eucaristico di Dublino, che si terrà dal 10 al 17 giugno 2012 e che avrà come titolo proprio il tema *The Eucharist: Communion with Christ and with one another. L'Eucaristia: Comunione con Cristo e tra di noi*. Partecipando realmente del corpo del Signore nella frazione del pane eucaristico, siamo elevati alla comunione con lui e tra di noi.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> La bibliografia è divenuta consistente, mi limito a citare il saggio di B. FORTE, *La Chiesa nell'Eucaristia*, D'Auria, Napoli 1975. Il Vaticano II, soprattutto nella *Sacrosanctum concilium*, porta diverse testimonianze di quest'orientamento tanto da poter ritenere che la riflessione eucaristica dell'ultimo concilio è stata guidata dall'idea di una essenziale relazione tra la Chiesa e l'eucaristia: cf. G. TANGORRA, *La Chiesa secondo il concilio*, EDB, Bologna 2007, 191-211.

<sup>2</sup> Il testo base di preparazione è pubblicato dal PONTIFICIO COMITATO PER I CONGRESSI EUCHARISTICI INTERNAZIONALI, *L'Eucaristia grembo della Chiesa. In cammino verso il 50° Congresso eucaristico internazionale di Dublino*, LEV, Città del Vaticano 2011. Tra le riflessioni ospitate nel testo segnalo quella di Hervé Legrand, dedicata a *L'ecclesiologia eucaristica nel XXI secolo*, 111-143. Personalmente ho già incontrato la questione del rapporto di comunione tra Chiesa ed eucaristia commentando il n. 15 della *Sacramentum caritatis*, mi collego a questo articolo senza ripeterne i concetti: G. TANGORRA, «Comunione eucaristica e comunione ecclesiale», in R. NARDIN - G. TANGORRA, *Sacramentum caritatis. Studi e commenti sull'Esortazione Apostolica postsinodale di Benedetto XVI*, Lateran University Press, Città del Vaticano 2008, 225-242.

## Quando diciamo comunione

La parola «comunione» occupa certamente un posto privilegiato nel vocabolario cristiano. Al di là dei suoi significati correnti, alcuni dei quali andrebbero rivisti alla luce di un'analisi semantica più attenta,<sup>3</sup> essa conosce usi tecnici diversi: la comunione dei santi, la comunione coi defunti, la comunione gerarchica, la comunione eucaristica. L'ultima lo è per antonomasia tanto che il sostantivo può stare da solo e tutti sanno di cosa si sta parlando: fare la prima comunione, dare/ricevere la comunione, ministro straordinario della comunione. Il termine è divenuto così popolare che anziché indicare un momento dell'eucaristia (=riti di comunione) si è trasformato in una denominazione del sacramento stesso, chiamato anche con termini affini come sinassi, convito («*sacrum convivium*»), agape. La cosa non è deprecabile, visto che lo fa Paolo, lo diventa nel momento in cui esprime una separazione dei due atti, quasi che il primo (la comunione) non sia parte integrante del secondo (l'eucaristia). Di qui alcune pratiche dissocianti, fortunatamente ormai in disuso, che non vanno comunque addossate ai fedeli, bensì a due patologie della teologia eucaristica che sono il clericalismo e l'individualismo.

L'applicazione alla Chiesa è assente nei testi biblici, almeno a livello denominativo perché la realtà è ampiamente documentata, tanto da poter sintetizzare gli Atti degli Apostoli come un'ecclesiologia di comunione, senza voler cercare a tutti i costi la parola. L'idea di fondo è che la comune partecipazione dei credenti ai beni santi della fede cristiana crea tra loro un vincolo fraterno, solidale e corresponsabile. La coincidenza ecclesiologica è comunque diventata famosa in seguito al Vaticano II o, meglio, all'affermazione del sinodo straordinario del 1985 che ha voluto qualificare tale ecclesiologia come «l'idea centrale e fondamentale nei documenti del concilio» (ESV 1/2739). Il periodo successivo registra un consenso crescente su questa idea, almeno a livello magisteriale, trovando in Giovanni Paolo II uno dei principali sostenitori, fino a fargli scrivere nella *Pastores gregis* che «è sempre necessario avere presente l'ecclesiologia di comunione» (n. 2). L'importanza di quest'orientamento è sostenuto dal contributo di molti ecclesiologi,<sup>4</sup> senza dimenticare coloro che escono dal coro, richiamandosi alle intenzioni conciliari originarie o ricordando le perplessità interpretative dell'idea.<sup>5</sup>

Ma che cosa significa la complessa parola «comunione»? È lo stesso Giovanni Paolo II a porre l'interrogativo nella *Christifideles laici*, offrendo una risposta che introduce anche all'idea di un congiungimento tra Chiesa ed eucaristia: «Si tratta fundamentalmente della comunione con Dio per mezzo di Gesù Cristo, nello Spirito Santo. Questa comunione si ha nella parola di Dio e nei sacramenti. Il battesimo è la porta e il fondamento della comunione nella Chiesa. L'eucaristia è la fonte e il culmine di tutta la vita cristiana (cf. LG 11). La comunione del corpo eucaristico di Cristo significa e produce, cioè edifica l'intima comunione di tutti i fedeli nel corpo di Cristo che è la Chiesa (cf. 1Cor 10,16s.)» (n. 53). Un approfondimento della citazione permette di rilevare tre aspetti.

1. Il primo periodo è una memoria teologica che tutela dalle derive sociologizzanti o psicologizzanti del concetto. La comunione cristiana non è il semplice «volersi bene» o, in ciò che riguarda l'organizzazione, una benevola disposizione della gerarchia, bensì sorge da una comune partecipazione al mistero trinitario. L'idea è fedele al lessico biblico, dove il

---

<sup>3</sup> Si può vedere la voce di J.-M. TILLARD, «Comunione», in J.-Y. LACOSTE, *Dizionario critico di teologia*, Borla-Città Nuova, Roma 2005, 316-323.

<sup>4</sup> Basta ricordare il saggio antesignano di J. HAMER, *La Chiesa è una comunione*, Morcelliana, Brescia 1965. L'originale francese è del 1962 e dunque precedente al Vaticano II.

<sup>5</sup> È il caso di don Pino Colombo, favorevole, invece, alla nozione di popolo di Dio: G. COLOMBO, *Il popolo di Dio e il mistero della Chiesa nell'ecclesiologia postconciliare*, in «Teologia» 10 (1985) 97-168.

greco *koinonia*, più del latino *communio*, implica un significato di *metoché* (partecipazione).<sup>6</sup> Detto in altre parole: la comunione tra i cristiani non è che l'espressione della loro partecipazione alla vita del Padre (1Gv 1,6), del Cristo (1Cor 1,9) e dello Spirito Santo (2Cor 13,13). La *koinonia tou aghion pneumatos* dell'ultimo testo è indicativa: non si tratta solo della comunione «prodotta» dallo Spirito, ma della condivisione oggettiva dello Spirito Santo che rende comunione i rapporti tra i credenti. L'aspetto fraterno non viene relativizzato, al contrario, è saldato su una pietra angolare, al punto che chi rompe la fraternità mostra di non partecipare della medesima realtà che accomuna.

2. La comunione trinitaria che edifica e tiene insieme la Chiesa si realizza mediante l'ascolto della parola di Dio e la celebrazione dei sacramenti. La precisazione del pontefice può apparire persino scontata (anche se non lo è l'introduzione del primo elemento), ma serve al duplice scopo di collegare ancora il verticale con l'orizzontale e di indicare i luoghi visibili in cui si edifica la comunione ecclesiale. Manca l'elemento della carità, almeno in questo testo perché esso è tenuto presente in altri luoghi dell'esortazione, come quando al n. 32 si dice che la Chiesa è plasmata dalla «fede confessata nell'adesione alla parola di Dio, celebrata nei sacramenti, vissuta nella carità». Parola e sacramenti sono i due fattori agenti della comunione che si fondano sul Verbo fatto carne e che nella liturgia costituiscono un unico indissociabile atto. Parlando dei due sacramenti maggiori, Giovanni Paolo II distingue poi il battesimo, definendolo «porta e fondamento della comunione nella Chiesa» e l'eucaristia, terzo aspetto sul quale è doveroso soffermarsi più direttamente.

## **Il sacramento della duplice comunione**

L'approfondimento neotestamentario sul legame tra eucaristia e Chiesa porta inevitabilmente ai due testi paolini più importanti in materia di teologia eucaristica, entrambi contenuti nella prima lettera ai Corinti (10,14-22; 11,17-34). È importante conoscere la situazione dei destinatari, per capirne il senso.<sup>7</sup> Città cosmopolita, crocevia di religioni, popolosa, ricca, ma con una larga rappresentanza di ceti poveri, Corinto era pure a suo tempo malfamata, quasi sinonimo di rilassatezza dei costumi. Paolo vi giunge durante il suo secondo viaggio, nel 50/51, fondando una Chiesa giovane ed effervescente che però gli dette non pochi problemi, per essere divisa al suo interno tra gruppi rivali, attenti alle rivendicazioni individuali e poco propensi alla solidarietà fraterna. Nella sua lettera, l'apostolo non si limita a rispondere a domande che gli erano state poste in una missiva, ma passa in rassegna la vita della comunità, soffermandosi pure sul modo in cui i Corinti conducevano le loro assemblee eucaristiche.

I versetti 16-17 del primo brano recitano: «Il calice della benedizione che noi benediciamo, non è forse comunione (*koinonia*) con il sangue di Cristo? E il pane che noi spezziamo, non è forse comunione (*koinonia*) con il corpo di Cristo (*soma tou Christou*)? Poiché vi è un solo pane, noi siamo, benché molti, un corpo solo: tutti infatti partecipiamo (*metechomen*) all'unico pane». Limitiamoci a notare lo stretto legame tra il significato cristologico e quello ecclesiologico, reso con l'immagine del corpo che fa da *trait d'union* tra il primo versetto, espresso in una forma interrogativa che lascia presupporre la chiarificazione di una

---

<sup>6</sup> Lo fa notare Congar scrivendo che «Le sens réel de *koinonia*, communion, est très proche de *metoché*, participation. C'est parce que plusieurs personnes ont part aux mêmes réalités, qu'elles ont entre elles un lien d'unité»: Y. CONGAR, «Structure ou régime conciliaire de l'Église», in *Vatican II: le Concile au jour le jour*, Cerf, Paris 1963, 34.

<sup>7</sup> Cf. G. BARBAGLIO, «Introduzione 1Corinti», in *Le lettere di Paolo*, 1, Borla, Roma 1980, 183-229. Per un'analisi «eucaristica» dei due brani in questione: X. LÉON-DUFOUR, *Condividere il pane eucaristico secondo il Nuovo Testamento*, LDC, Leumann (Torino) 2005, 193-216.

convinzione condivisa, e il successivo che entra invece a sorpresa, anche se nella mente di Paolo appare immediato, tanto da introdurlo senza alcuna premessa stilistica.

Dal versetto 16 emerge che i cristiani di Corinto conoscono il senso di concetti ormai divenuti tecnici come «calice della benedizione» e «pane spezzato», sanno che quel vino e quel pane non appartengono più alla sfera ordinaria, tuttavia non riescono ad afferrarne le conseguenze in ciò che riguarda la *loro* comunione con Cristo. Sfruttando la convinzione antica che il nutrimento di una vittima sacrificata implicava l'unione con colui in onore del quale essa era stata offerta, Paolo sostiene che l'effetto del nutrimento eucaristico è di creare un'oggettiva assimilazione al Signore. Ciò crea un'antitesi tra la mensa eucaristica e la mensa dei culti pagani che i Corinti, immersi in un clima politeista, trascuravano. L'insegnamento da trarne è il livello d'inserzione al Cristo prodotto dall'eucaristia, così profondo da occupare tutto il campo e impedire commistioni idolatriche. La linea è quella della lettera ai Romani, dove è il battesimo a inserire in Cristo (*eis Christón*) (6,3) e, più in generale, quella della soteriologia paolina che intende la salvezza come comunione in Cristo, tanto da far scrivere: «Non vivo più io, ma Cristo vive in me» (Gal 2,20).

Il versetto 17 fonda su questa comunione al corpo e al sangue del Signore la comunione ecclesiale. Il passaggio appare istantaneo, introdotto da una preposizione causale che aggancia al precedente ragionamento: poiché (*oti*) c'è un solo pane, un solo Cristo con il quale si entra in comunione, noi benché molti siamo un corpo solo. Il dato imprevisto, che doveva portare allo scoperto le intenzioni dei destinatari, così poco propensi a cogliere la dimensione unitaria della Chiesa, è la cerniera tra le due incorporazioni, quella cristologica e quella ecclesiologica. Esse rimandano alle due principali interpretazioni paoline sulla nozione della Chiesa corpo di Cristo, in questo caso singolarmente collegate alla dottrina eucaristica: unendosi al Cristo, la Chiesa si corporizza essa stessa, divenendo il corpo vivente del Cristo nella storia degli uomini e costituendo una connessione interna che fa dei molti un corpo solo. La conseguenza, per la teologia (e la celebrazione) di questo sacramento, è la stretta congiunzione tra il corpo eucaristico e il corpo ecclesiale, mentre un impegno morale coerente è suggerito dalla conclusione del capitolo ai Corinti: «Nessuno cerchi il proprio interesse, ma quello degli altri» (v. 23).

Il vigore di questo testo non sfuggirà alla riflessione dei padri, come nel famoso commento del Crisostomo: «Che cos'è infatti il pane? È il corpo di Cristo. Cosa diventano quelli che lo ricevono? Corpo di Cristo; ma non molti corpi, bensì un solo corpo. Infatti, come il pane è tutt'uno, pur essendo costituito di molti grani, e questi, pur non vedendosi, comunque si trovano in esso, sì che la loro differenza scompare in ragione della loro reciproca perfetta fusione; alla stessa maniera anche noi siamo uniti reciprocamente fra noi e tutti insieme con Cristo» (*Omelia I Corinti*, 24,2). Senza dimenticare Agostino, vero teorico dell'interpretazione ecclesiologica dell'eucaristia, lo stesso Tommaso d'Aquino, spesso rimproverato di essere uno dei responsabili della separazione tra sacramento e comunione, mantiene l'idea di un sacramento dalla duplice comunione: con Cristo e, in lui, degli uomini tra loro.<sup>8</sup> L'aspetto che poi è prevalso è il primo, per cause abbastanza note: la controversia berengariana, un'idea scontata dell'appartenenza ecclesiale, la preferenza allo statuto giuridico della Chiesa, un'exasperazione dell'individualità. Occorre riconoscerlo: la nostra insistenza sull'integrità dell'aspetto cristologico del dogma eucaristico non è stata pari a quella sulla sua dimensione ecclesiologica, con conseguenze non solo teologiche, ma anche storiche e antropologiche che si fanno sentire ai nostri giorni<sup>9</sup>.

---

<sup>8</sup> TOMMASO D'AQUINO, *Somma della Teologia* III, q. 73, a. 4.

<sup>9</sup> Mi piace riportare un'applicazione del Legrand che commenta l'altro testo paolino (1Cor 11,17-34). Chiosando i vv. 29-30, l'autore trova una corrispondenza della mancata interpretazione ecclesiologica nella tragedia ruandese, per il fatto che la maggior parte di quei delitti sono stati compiuti tra cattolici e addirittura verso fratelli che si erano rifugiati all'interno delle Chiese. Il loro credo nella presenza reale, non era

## Celebrare in comunione

Il carattere ecclesiologicalo della comunione eucaristica emerge, con naturale sviluppo, dalla sua celebrazione liturgica: nei protagonisti; nella simbologia; nella comprensione dei doni salvifici che guida le preghiere; nella dinamica celebrativa dei dialoghi (con cui i fedeli esprimono il loro assenso) e dei riti. L'elemento da sottolineare è che l'inseparabilità dei due livelli non giunge solo alla fine, come risultato aggiunto, ma costituisce e guida l'azione eucaristica fin dal suo inizio. Per i protagonisti non appaia ovvio ricordare che il sacerdote principale è il Cristo, lui che si fa parola, vittima, altare e cibo, ma che, in quest'opera così grande, «associa realmente sempre a sé la Chiesa» (SC 7). Una Chiesa reale che esige una convocazione reale, in questo caso riunita in assemblea.<sup>10</sup> Il citato documento del prossimo Congresso eucaristico di Dublino, che dedica tutta la seconda parte alla messa, commentandone le varie parti in un'ottica di comunione, la introduce in questi termini: «La messa è l'azione di quello che sant'Agostino chiama il “*Cristo totale*”, cioè del Cristo risorto e, insieme, del suo corpo che è la Chiesa. Gesù Cristo è colui che presiede l'eucaristia. È lui che ci ama per primo riunendoci in assemblea» (n. 55).

Il riferimento comunitario è così importante da determinare, esso pure, una denominazione complessiva, come quando si dice «assemblea eucaristica», titolo che appare più completo di «celebrazione eucaristica», perché se quest'ultimo rimarca il contenuto, la prima esprime bene sia il carattere di azione del sacramento, sia il fatto che la sua celebrazione è compiuta a seguito di una convocazione della comunità. «Quando vi radunate in assemblea» (1Cor 11,18), dice san Paolo introducendo il suo racconto dell'istituzione, mentre nel brano sopra commentato usa significativamente il «noi»: il calice che «noi» benediciamo, il pane che «noi» spezziamo. La duplice (in)corporazione eucaristica è operante già al momento del raduno e si sviluppa al suo interno come nel suo ambiente proprio, motivo che porta il n. 7 della *Sacrosanctum concilium* a estendere il nostro sguardo sulle presenze di Cristo, «lui che ha promesso: “dove sono due o tre riuniti nel mio nome, là sono io, in mezzo a loro” (Mt 18,20)». La necessità del ministro, segno cristologico imprescindibile e rappresentante della Chiesa orante, non dovrebbe condurre a sottovalutare questo aspetto, «la celebrazione liturgica, infatti, è un'azione sacra non soltanto del clero ma di tutta l'assemblea» (*Christifideles laici* 23).

Suscita sempre una certa impressione il testo delle costituzioni apostoliche che, con chiara allusione al testo paolino, sollecita il vescovo nel raccomandare al popolo una partecipazione totale, a frequentare l'assemblea e a non mancarvi mai, a essere tutti presenti «per non privare il corpo di Cristo di uno solo dei suoi membri» (II, 59,1-2). L'esortazione non deriva da una preoccupazione giuridico-morale (=non andare a messa è peccato), ma dal fatto che la celebrazione eucaristica è intesa quale manifestazione/realizzazione del corpo ecclesiale e che dunque essa richiede una convocazione reale e non fittizia della Chiesa locale. A questo scopo si era gelosi dell'unità esteriore dei simboli: l'unico altare, l'unico ambone, l'unico calice, l'unica eucaristia celebrata dal vescovo. Quando il numero dei fedeli impose la moltiplicazione dei segni, se ne cercarono altri che mantenessero l'idea della congiunzione. È

---

accompagnato dal riconoscimento del corpo ecclesiale, essi «hanno lasciato da parte la cosa essenziale, non hanno saputo discernere il corpo di Cristo, perché questi omicidi sono stati perpetrati nello stesso luogo in cui essi comunicavano all'eucaristia»: nello studio segnalato alla nota 2, 120. Ovviamente non si tratta di stabilire un rapporto di causa-effetto, e molti sono i motivi storici che spiegano quel genocidio ma, trattandosi di cristiani, la cosa non può essere trascurata. Un'eco di questa vicenda è nell'intervento di mons. Frédéric Rubwejanga, vescovo di Kibungo (Rwanda), al sinodo dei vescovi sull'eucaristia, svoltosi dal 2 al 23 ottobre 2005: lo si può trovare nella pubblicazione degli Atti curata da R. NARDIN, *L'Eucaristia: fonte e culmine della vita e della missione della Chiesa. XI Assemblea Generale Ordinaria del Sinodo dei vescovi*, Lateran University Press, Città del Vaticano 2008, 375-377.

<sup>10</sup> Cf. G. TANGORRA, *La comunione liturgica dell'assemblea*, in «Orientamenti pastorali» 7-8 (2008) 63-71.

il caso del *fermentum* che univa le comunità lontane; il ricordo del nome del papa (comunione universale) e del vescovo (comunione locale), o la frazione del pane consacrato nei riti di comunione, simbolo «che i molti fedeli, nella comunione dell'unico pane di vita, che è Cristo morto e risorto per la salvezza del mondo, costituiscono un solo corpo».<sup>11</sup>

Un rito che richiederebbe una più attenta rivalutazione, è lo scambio del segno della pace. Spesso ritualizzato e formale, esso assume una singolare funzione di reciprocità, classificandosi come un'azione in cui pure il corpo, che rischia la rigidità, «è segno dell'unità dei membri della comunità cristiana, manifesta infatti e favorisce l'intenzione e i sentimenti dell'animo di coloro che partecipano».<sup>12</sup> Senza autorizzare scorribande per le navate o abbracci incontrollati, con esso «i fedeli esprimono la comunione ecclesiale e l'amore vicendevole, prima di comunicare al sacramento».<sup>13</sup> È un gesto molto antico, ne parlano già Giustino nella sua *Apologia*, riferendo la modalità del bacio reciproco e Tertulliano nel *De oratione*. Ciò che cambia nel tempo è il posto: prima della liturgia eucaristica o prima della comunione, dopo la recita del Padre nostro, l'usanza attuale segue il secondo orientamento. Il rito è tradizionale anche nella liturgia orientale. Il teologo ortodosso Alexander Schmemmann spiega il suo significato ecclesiologico (non è uno scambio di saluti): «Con il bacio di pace, noi non esprimiamo il nostro amore, ma siamo accolti nell'abbraccio dell'amore nuovo di Cristo. E la gioia di questa comunione non consiste forse nel fatto che io ricevo questo amore proprio dall'estraneo che mi sta accanto e che lui riceve da me? In quel gesto ci scopriamo entrambi compartecipi dell'amore di Cristo e fratelli in Cristo».<sup>14</sup> Il gesto rimanda anche a un impegno, che è di diventare «l'uomo di pace» (Sal 37,37).

GIOVANNI TANGORRA *docente di ecclesiologia presso la Pontificia università lateranense*

---

<sup>11</sup> *Ordinamento generale del Messale Romano*, 83.

<sup>12</sup> *Ivi*, 42.

<sup>13</sup> *Ivi*, 82.

<sup>14</sup> A. SCHMEMMANN, *L'Eucaristia sacramento del Regno*, Qiqajon, Magnano 2005, 187.