

capitolo VIII

EUCARISTIA PRESENZA DI CRISTO



MARTIN LUTERO, *Il Grande Catechismo* (1529), parte quinta. A cura di Fulvio Ferrario. Claudiana, Torino 1998, pp. 309-310. ↓

«Che cos'è dunque il sacramento dell'altare?

Risposta:

esso è il vero corpo e il vero sangue del Signore Cristo nel pane e nel vino e sotto di essi, come le parole di Cristo ordinano di mangiarlo e berlo.

E, come nel battesimo abbiamo detto che non è mera acqua, così diciamo anche qui: il sacramento è pane e vino, ma non semplici pane e vino, quali si pongono sulla tavola, ma pane e vino ricompresi nella parola di Dio e ad essa legati.

È la parola, affermo, ciò che costituisce questo sacramento e lo distingue, così che esso non è e non significa semplici pane e vino, ma corpo e sangue di Cristo. Si dice infatti: *Accedat verbum ad elementum et fit sacramentum.* / p. 310 ➤ / Questa sentenza di sant'Agostino è formulata in modo così pertinente ed esatto che egli non ne ha forse espressa una migliore. La parola deve fare dell'elemento un sacramento, altrimenti quest'ultimo rimane un mero elemento. Ora, qui non si tratta della parola e dell'ordinamento di un principe o di un re, ma dell'alta Maestà davanti alla quale tutte le creature devono cadere in ginocchio (...). Ora, nella parola di Cristo c'è: *Prendete, mangiate, questo è il mio corpo; Bevetene tutti, questo è il nuovo testamento nel mio sangue* (...).

Questo è ben vero: se tu togli la parola o li consideri senza parola, allora hai meri pane e vino. Ma, se le parole rimangono, com'è doveroso e necessario, allora si tratta veramente, come esse dicono, del corpo e del sangue di Cristo. Infatti, come la bocca di Cristo parla e dice, così è; egli infatti non può mentire né ingannare».



Durante tutto il secondo millennio - iniziando un po' prima e proseguendo attualmente - la problematica della presenza eucaristica è stata (ed è) "la" problematica teologica per eccellenza dell'Eucaristia - ne fa fede il testo di cui sopra di Lutero, anch'egli largamente debitore alla teologia della presenza -, segno di riconoscimento dei cattolici dai restanti eterodossi, grazie alla locuzione formatasi e vulgata della "presenza reale".

Oggi tutta la questione va reimpostata nel senso di una amplificazione dei contenuti e della ricollocazione della problematica non più al centro della teologia eucaristica, ancorché la presenza di Cristo non sia negata e neppure diminuita.

Qui per chiarezza ed economia di tempo si partirà dalla posizione di ieri, arrivando all'oggi solo con cenni relativi alla nuova impostazione.

Su tutta la questione, presupposta la fede della Chiesa nella presenza di Cristo nella celebrazione eucaristica e in modo particolare - ma non esclusivo - negli elementi del pane e del vino sui quali è proclamata la preghiera eucaristica, dal punto di vista della teologia, che non è solo più accettazione del dato ma tentativo di illustrarlo con categorie culturali, va tenuta presente un'affermazione di Paolo VI che con chiarezza fissa i limiti:

«Ogni spiegazione teologica, che tenti di penetrare in qualche modo questo mistero, per essere in accordo con la fede cattolica deve mantenere fermo che **nella realtà obiettiva, indipendentemente dal nostro spirito (in ipsa rerum natura, a nostro scilicet spiritu disiuncta)**, il pane e il vino **han cessato di esistere (esse desiisse)** dopo la consacrazione, sicché da quel momento sono il corpo e il sangue adorabili del Signore Gesù ad essere realmente dinanzi a noi sotto le specie sacramentali del pane e del vino».

PAOLO VI, *Solenne professione di fede* (30.6.1968), n. 25: EV 3/561.

I. LA SVOLTA MEDIEVALE

Con il periodo carolingio si consuma il declino - peraltro già iniziato da tempo - della mentalità patristica e delle categorie tipologiche di *similitudo* e *figura* intese in senso reale.

In contemporaneo iniziano le elaborazioni della nuova sensibilità teologica "barbarica".

Dopo la persistenza dell'affermazione "Cristo si fa pane/vino",¹ che coniuga la presenza con la destinazione commestibile dell'Eucaristia, nascono vere e proprie elaborazioni dottrinali sulla presenza di Cristo e relative dispute, che qui verranno ridotte a tre autori principali: PASCASIO RADBERTO († ca. 865), RATRAMNO DI CORBIE († dopo l'868) e BERENGARIO DI TOURS († 1088).

Oltre a quanto sarà qui citato e a prescindere da studi specialistici, si possono reperire dati più ampi in:

- ENRICO MAZZA, *Continuità e discontinuità. Concezioni medievali dell'Eucaristia a confronto con la tradizione dei Padri e della liturgia*. CLV, Roma 2001, pp. 25-93.
- CESARE GIRAUDO, *In unum corpus. Trattato mistagogico sull'Eucaristia*. San Paolo, Ciniello Balsamo 2001, pp. 427-444 (soprattutto è sviluppata la documentazione su Berengario: pp. 437-444).

Infine va ricordato che il problema cruciale già della patristica, ma soprattutto del nuovo periodo - che per molti versi è ancora il nostro -, è di stabilire i rapporti tra due diversi stati del corpo di Cristo: quello storico e quello sacramentale.

Un testo di san Gerolamo, abbastanza presente agli autori medievali, traccia per loro - per noi e per i teologi di tutti i tempi - la distinzione fondamentale:

«Dupliciter vero sanguis Christi et caro intelligitur,
vel spiritualis illa atque divina, de qua ipse dixit: caro mea vere est cibus, et sanguis meus vere est potus; et: nisi manducaveritis carnem meam et sanguinem meum biberitis non habebitis vitam aeternam;
vel caro et sanguis quae crucifixa est, et qui militis effusus est lancea».²

1. PASCASIO E RATRAMNO

ENRICO MAZZA, *La celebrazione eucaristica. Genesi del rito e sviluppo dell'interpretazione*. EDB, Bologna 2003, pp. 170-172.

Il testo è riportato privo di note, in quanto finalizzato solo a una sommaria presentazione della problematica.

► **Pascasio Radberto**, monaco di Corbie, è l'autore del primo trattato teologico sull'Eucaristia: *De corpore et sanguine Domini* (831-833 ca.). La sua teologia ebbe notevole successo nel medioevo e ne è testimone la grande diffusione dei codici del suo trattato.

La concezione di Pascasio, che sotto molti punti di vista è veramente innovativa, si basa sull'asserto che il corpo di Cristo presente nell'Eucaristia è lo stesso corpo nato da Maria. Ciò che è presente nell'Eucaristia è la carne fisica di Cristo che viene come "velata" dalle apparenze del pane e del vino in modo che il fedele non provi orrore nel nutrirsi: le apparenze del pane e del vino sono un puro e semplice involucro per trarre in inganno i sensi. Se fosse possibile rimuovere questo velo, apparirebbero la carne e il sangue di Cristo nella loro consistenza naturale: non solo ciò è possibile, ma accade veramente nei miracoli eucaristici.

Nella comunione, la natura umano-divina di Cristo viene ricevuta dal fedele e, per il naturale metabolismo dei cibi, viene assimilata e si trasforma nella carne e sangue del fedele. Pascasio spiega che è a causa di questo procedimento che la manducazione dell'Eucaristia diventa salvifica per l'uomo. In tal modo l'esistenza divino-umana di Cristo viene unita "naturalmente" con il corpo e il sangue del fedele che riceve la comunione.

Da questa pur breve esposizione si possono ricavare alcune conclusioni:

- sia la presenza sia l'efficacia sacramentale vengono spiegate in modo "naturale", ossia, con un termine a noi più consono, in modo *fisicista*;
- la funzione salvifica dell'Eucaristia è strettamente legata al realismo sacramentale in senso fisico;

¹ Studio fondamentale sull'argomento e reperibile nei suoi tratti essenziali: RINALDO FALSINI, *La trasformazione del corpo e del sangue di Cristo. Antica formula eucaristica nella liturgia e letteratura dal IV al IX secolo* in IDEM, *Nel rinnovamento liturgico il passaggio dello Spirito*. CLV, Roma 2001, pp. 117-161.

² GEROLAMO, *Commento alla Lettera agli Efesini* 1 = PL 26,480.

- la perfetta identità tra il corpo di Cristo nato da Maria e la carne di Cristo presente sotto i veli eucaristici consente di assimilare l'Eucaristia all'Incarnazione e, quindi, consente di trasferire all'Eucaristia tutti gli atteggiamenti di fede, di spiritualità e di devozione che si hanno nei confronti dell'Incarnazione.

Pascasio Radberto è la chiave di volta per comprendere lo sviluppo della dottrina eucaristica nel medioevo.

Anche **Ratramno** scrive un'opera intitolata *De corpore et sanguine Domini* come quella di Radberto, per rispondere a Carlo il Calvo che gli aveva chiesto di spiegare la dottrina eucaristica rispondendo a due quesiti:

- Ciò che i fedeli ricevono nella comunione è corpo di Cristo *in mysterio* o *in veritate*?
- Questo è il corpo che è nato da Maria vergine, il corpo che ha sofferto, è morto, è stato sepolto, è risorto e asceso al cielo e siede alla destra del Padre?

Non c'è stata alcuna disputa tra i due autori (appartenenti allo stesso monastero) e, stando alla testimonianza delle *Consuetudines* dell'abbazia di Corbie, non c'è alcun legame tra questo problema teologico e la vita del monastero in ordine alla liturgia eucaristica o alla spiritualità. Comunque la differenza tra le due posizioni è molto netta ed emerge nella diversa concezione del binomio *figura-veritas*.

Per Radberto la definizione di sacramento è tratta da Isidoro di Siviglia:

- la *figura* è l'apparenza *visibile*, ossia, in altri termini, ciò che viene chiamato *species*;
- la *veritas*, invece, è *ciò che si deve dire* del sacramento; ossia, in una parola, è ciò che la dottrina insegna, le verità di fede sull'Eucaristia.

Per Ratramno, invece, la definizione di sacramento è tratta da Agostino, con il quale egli ha un rapporto più diretto e immediato.

- Il significato di *figura* è difficile da definire; a volte sembra indicare la natura della cosa, e in questo caso la *figura* è interna alla realtà, mentre, altre volte, sembra indicare una sorta di denominazione esteriore.
- La *veritas* indica la *realtà profonda della presenza di Cristo nell'Eucaristia*.

La concezione di Ratramno è profondamente diversa da quella di Radberto, anche se è difficile poter dare una descrizione formale di questa diversità; infatti si tratta di due persone che vivono nel medesimo ambiente culturale e quindi hanno formulazioni molto simili.

La grande differenza sta in questo: il pensiero di Ratramno è riconducibile ad Agostino, mentre quello di Radberto non lo è.

Il cambiamento del pane nel corpo di Cristo, per Radberto è avvenuto in modo fisico, mentre per Ratramno è avvenuto in modo figurale. Per Ratramno *in figura* indica *un cambiamento reale che, però, non appartiene al mondo fisico e, anzi, vi si oppone*. Ratramno asserisce con convinzione che coloro che sostengono il cambiamento fisico non sono in armonia con gli scritti dei padri. Non è facile dire che cosa significhi esattamente la locuzione *in figura*.

Di fronte alla domanda di Carlo il Calvo sul corpo *in veritate* o *in mysterio*, Ratramno risponde che bisogna cambiare la questione, che non si può opporre la *veritas* al *mysterium*.

Il corpo eucaristico di Cristo è sacramento del suo corpo storico che è stato sottomesso alla passione e alla morte, ma non è il suo medesimo corpo storico, altrimenti l'uno non potrebbe essere il sacramento dell'altro. Bisogna distinguere il corpo storico di Cristo dal corpo che è sull'altare: questo è *figura* perché è *sacramento*.

Si deve rilevare che questa vicenda del nono secolo è rimasta circoscritta alla cerchia dei diretti interessati, Radberto, Ratramno e il re Carlo il Calvo, nonché alcuni personaggi legati da amicizia con Radberto. La disputa si è conclusa senza condanne per cui nulla è stato dichiarato eterodosso.

L'opera di Pascasio Radberto è stata quella che ha goduto di maggior successo e di maggior diffusione per la semplicità del realismo sacramentale, quantunque sfoci nel fisicismo. ◀

2. BERENGARIO

ENRICO MAZZA, *La celebrazione eucaristica. Genesi del rito e sviluppo dell'interpretazione*. EDB, Bologna 2003, pp. 175-176.

Il testo è riportato privo di note, in quanto finalizzato solo a una sommaria presentazione della problematica.

► Il dibattito berengariano è stato il grande tormento del secolo undicesimo. In Berengario c'è una vera e propria difficoltà a capire il realismo eucaristico che, quindi, viene ricondotto dai suoi oppositori al fisicismo.

A Roma Berengario ha dovuto accettare una professione di fede, formulata nel sinodo romano del 1059, il cui autore era stato il cardinale Umberto da Silva Candida. La formula diceva che, dopo la consacrazione, il pane e il vino sull'altare sono non solo il sacramento ma il vero corpo e sangue di Cristo, ossia che il corpo di Cristo è nel sacramento non solo sacramentalmente, ma *sensualiter*, ossia in modo tale che esso cade sotto il dominio dei sensi. La professione di fede prosegue dicendo che nel sacramento il corpo di Cristo è in contatto con le mani dei sacerdoti ed è masticato dai denti dei fedeli.

Tommaso d'Aquino descrive Berengario come l'inventore di questa eresia che «stabilisce che il corpo e il sangue di Cristo non sono in questo sacramento se non come in segno» (III, q 75, a 1). In tutto il medioevo Berengario è stato visto non solo come eretico ma come eresiarca, caposcuola di un'eresia che si è perpetuata nel tempo. Tuttavia, sebbene egli sia stato uno stigmato maestro con amici e vescovi che parteggiavano per lui, non risulta che egli abbia creato una scuola di seguaci o un movimento popolare berengariani.

Esaminando il pensiero di Berengario dobbiamo dire che durante la sua vita, o subito dopo, egli fu accusato di aver insegnato cose che egli non aveva mai insegnato, o, almeno, che il suo insegnamento fu inconsultamente esagerato; inoltre il suo insegnamento fu troppe volte associato con quello di gruppi eretici con i quali Berengario non ebbe alcun legame, né storico né teologico.

Dopo queste precisazioni iniziali ci possiamo chiedere quale fu effettivamente il pensiero di Berengario. Il materiale documentario è molto vasto e sarebbe impossibile rendere ragione di ogni cosa. Seguendo Guitmondo di Aversa,³ possiamo solo dire che ci sono state quattro posizioni che vengono ritenute berengariane:

- il corpo e sangue di Cristo non sono realmente presenti e i sacramenti sono solo figure;
- la presenza sacramentale è una sorta di "impanazione",⁴ e pare che questa posizione sia stata sostenuta da Berengario stesso;
- un'altra posizione sostiene che il pane e il vino sono in parte mutati e in parte no;
- da ultimo c'è la questione della comunione di una persona indegna: in questo caso le specie tornano a essere pane e vino.

Il problema che c'è dietro questa disputa non è diverso da quello che vedemmo per Ratramno; ci si chiede se la presenza del corpo e sangue di Cristo sia *in figura* o *in veritate*.

La soluzione però è diversa: mentre Ratramno capì che non si può opporre la *figura* alla *veritas* e rifiutò quel modo di impostare la questione, Berengario non comprese la portata del binomio *figura-veritas*, accettò l'opposizione e fece la sua scelta in favore della *figura*, spezzando l'unità del binomio come tutti i suoi contemporanei. Come giustificazione egli, nel suo *Rescriptum*, asserisce che ci sono molti luoghi, nella Scrittura, in cui si parla di Gesù metaforicamente: egli è la pietra angolare, il leone, l'agnello. Per Berengario è in questo modo che, durante la messa, il sacerdote dice che il pane è corpo di Cristo.

Le arcaiche categorie patristiche di *figura-veritas* erano ormai superate e non più proponibili perché fuori tempo, mentre non erano ancora pronte le categorie di origine aristotelica basate sulla distinzione reale tra sostanza e accidenti. ◀

Qui di seguito i due testi del magistero di cui in argomento.

Anzitutto la professione di fede circa l'Eucaristia prescritta a Berengario nel concilio romano del 1059 (papa Nicola II, autore il card. Umberto di Silva Candida):

«Ego Berengarius ... cognoscens veram et apostolicam fidem, anathematizo omnem haeresim, praecipue eam, de qua hactenus infamatus sum: quae adstruere conatur, panem et vinum, quae in altari ponuntur, post consecrationem solummodo sacramentum, et non verum corpus et sanguinem Domini nostri Iesu Christi esse, nec posse sensualiter, nisi in solo sacramento, manibus sacerdotum tractari vel frangi vel fidelium dentibus atteri.

Consentio autem sanctae Romanae Ecclesiae et Apostolicae Sedi, et ore et corde profiteor de sacramento dominicae mensae eam fidem me tenere, quam dominus et venerabilis papa Nicolaus et haec sancta Synodus auctoritate evangelica et apostolica tenendam tradidit mihi que firmavit:

³ Tenere presente che Guitmondo di Aversa († ca. 1094) è un avversario di Berengario (N.d.R.).

⁴ Berengario, «a chi gli chiede spiegazioni più sottili, risponde che là vi è il corpo di Cristo, ma se ne sta nascosto nel pane / *impanatum latere*» (GUITMONDO DI AVERSA, *De corporis et sanguinis Christi veritate* 3 = PL 149,1488c). La "impanazione" fu attribuita più tardi anche a Lutero che la sostenne utilizzando anche la categoria dell'ubiquità divina di Cristo. Qui il livello è più semplice e forse si vuol dire soltanto, come indicano i termini, «che al momento della consacrazione il corpo viene a trovarsi nel (sotto il / con il) pane, ossia viene ad essere per così dire "impanato". Lo stesso dicasi del sangue, che viene ad essere per così dire "invinato", cioè a trovarsi nel vino» (Giraudou, o.c., p. 452). Il lato debole di questa spiegazione è che coesistono un "vero" pane e un "vero" corpo di Cristo (N.d.R.).

scilicet panem et vinum, quae in altari ponuntur, post consecrationem non solum sacramentum, sed etiam verum corpus et sanguinem Domini nostri Iesu Christi esse, et sensualiter, non solum sacramento, sed in veritate, manibus sacerdotum tractari et frangi et fidelium dentibus atteri» (D 690).

Poiché i pronunciamenti dottrinali di Berengario lasciavano ancora a desiderare, il maestro dovette impegnarsi in un successivo giuramento sotto Gregorio VII l'11 febbraio 1079. Qui il testo è più limato. Da notare la valutazione della preghiera eucaristica:

«Ego Berengarius corde credo et ore confiteor, panem et vinum, quae ponuntur in altari, **per mysterium sacrae orationis et verba nostri Redemptoris** substantialiter converti in veram et propriam ac vivificatricem carnem et sanguinem Iesu Christi Domini nostri et post consecrationem esse verum Christi corpus, quod natum est de Virgine et quod pro salute mundi oblatum in cruce pependit, et quod sedet ad dexteram Patris, et verum sanguinem Christi, qui de latere eius effusus est, non tantum per signum et virtutem sacramenti, sed in proprietate naturae et veritate substantiae» (D 700).

II. SAN TOMMASO D'AQUINO

1. I TESTI FONDAMENTALI DELLA “CONVERSIO” O TRANSUSTANZIAZIONE

San Tommaso parte ovviamente dal dato di fede della presenza di Cristo.

Il problema teologico che egli affronta è di salvare ciò che appare ai sensi (pane e vino) e la nuova qualità del pane e vino come presenza di Cristo in essi con una spiegazione che non si deve ridurre alla già citata impanazione.

Ciò si realizza attraverso un tipo speciale di “conversione”, cioè mutazione degli elementi.

Stabilito che non rimane la sostanza del pane e del vino (III, q 75, a 2), né che questa è annichilata o ridotta alla materia prima (III, q 75, a 3), si conclude che solo una “conversione” sostanziale può dare inizio a una presenza del corpo e del sangue di Cristo (ivi).

Questo il testo risolutorio:

«(...) cum in hoc sacramento sit verum corpus Christi, nec incipiat ibi esse de novo per motum localem; cum etiam nec corpus Christi sit ibi sicut in loco, ut ex dictis patet, necesse est dicere quod ibi incipiat esse per conversionem substantiae panis in ipsum.

Haec tamen conversio non est similis conversionibus naturalibus, sed est omnino supernaturalis, sola Dei virtute effecta.

Unde Ambrosius dicit, in libro *De Sacramentis*: *Liquet quod praeter naturae ordinem virgo generavit. Et hoc quod conficimus, corpus ex virgine est. Quid igitur quaeris naturae ordinem in Christi corpore, cum praeter naturam sit ipse Dominus Iesus partus ex virgine?* (De mysteriis 9,53) et super illud Gv 6,64, *Verba quae ego locutus sum vobis, scilicet de hoc sacramento, spiritus et vita sunt*, dicit Chrysostomus, *idest, spiritualia sunt, nihil habentia carnale neque consequentiam naturalem, sed eruta sunt ab omni tali necessitate quae in terra, et a legibus quae hic positae sunt* (Omelia 47 = PG 59,265).

Manifestum est enim quod omne agens agit in quantum est actu. Quodlibet autem agens creatum est determinatum in suo actu, cum sit determinati generis et speciei. Et ideo cuiuslibet agentis creati actio fertur super aliquem determinatum actum. Determinatio autem cuiuslibet rei in esse actuali est per eius formam. Unde nullum agens naturale vel creatum potest agere nisi ad immutationem formae. Et propter hoc omnis conversio quae fit secundum leges naturae, est formalis. Sed Deus est infinitus actus, ut in prima parte habitum est.

Unde eius actio se extendit ad totam naturam entis. Non igitur solum potest perficere conversionem formalem, ut scilicet diversae formae sibi in eodem subiecto succedant, sed conversionem totius entis, ut scilicet tota substantia huius convertatur in totam substantiam illius.

Et hoc agitur divina virtute in hoc sacramento.

Nam tota substantia panis convertitur in totam substantiam corporis Christi, et tota substantia vini in totam substantiam sanguinis Christi.

Unde haec conversio non est formalis, sed substantialis. Nec continetur inter species motus naturalis, sed proprio nomine potest dici transubstantiatio» (III, q 75, a 4).

A questo punto gli accidenti rimangono senza quel soggetto proprio che è la sostanza, ma:

«quod quidem virtute divina fieri potest» (III, q 77, a 1).

San Tommaso, che già aveva formalizzato la definizione di accidente non tanto come ciò che inerisce ma come ciò a cui “competere” di inerire alla sostanza, per evitare che gli accidenti ineriscano sul nulla:

«(...) necesse est dicere **accidentia** alia quae remanent in hoc sacramento, esse sicut in subiecto **in quantitate dimensiva** panis vel vini remanente» (III, q 77, a 2).

2. LA “FORMA” DELL’EUCARISTIA

Di fatto per san Tommaso la “conversione” avviene con parole determinate che sono la “forma” di questo sacramento, come per gli altri sacramenti.

Tuttavia la forma del sacramento eucaristico si differenzia dalla forma degli altri sacramenti:

«(...) *hoc sacramentum ab aliis sacramentis differt in duobus. Primo quidem quantum ad hoc, quod hoc sacramentum perficitur in consecratione materiae, alia vero sacramenta perficiuntur in usu materiae consecratae. Secundo, quia in aliis sacramentis consecratio materiae consistit solum in quadam benedictione, ex qua materia consecrata accipit instrumentaliter quandam spiritualem virtutem (...), sed in hoc sacramento consecratio materiae consistit in quadam miraculosa conversione substantiae, quae a solo Deo perfici potest (...).*

Et quia forma debet esse conveniens rei, ideo forma huius sacramenti differt a formis aliorum sacramentorum in duobus.

Primo quidem, quia formae aliorum sacramentorum important usum materiae, puta baptismum vel consignationem, sed forma huius sacramenti importat solam consecrationem materiae, quae in transubstantiatione consistit; puta cum dicitur, *hoc est corpus meum*, vel, *hic est calix sanguinis mei*.

Secundo, quia formae aliorum sacramentorum proferuntur ex persona ministri, sive per modum exercentis actum, sicut cum dicitur, *ego te baptizo*, vel, *ego te confirmo*; sive per modum imperantis, sicut in sacramento ordinis dicitur, *accipe potestatem*, etc.; sive per modum deprecantis, sicut cum in sacramento extremae unctionis dicitur, *per istam unctionem et nostram intercessionem*, etc. Sed forma huius sacramenti profertur ex persona ipsius Christi loquentis, ut detur intelligi quod minister in perfectione huius sacramenti nihil agit nisi quod profert verba Christi» (III, q 78, a 1).

La forma a sua volta è efficace nella presupposizione che:

«in verbis formalibus huius sacramenti sit **quaedam virtus creata ad conversionem huius sacramenti faciendam, instrumentalis tamen**, sicut et in aliis sacramentis, sicut supra dictum est.

Cum enim haec verba ex persona Christi proferantur, ex eius mandato consequuntur virtutem instrumentalem a Christo, sicut et cetera eius facta vel dicta habent instrumentaliter salutiferam virtutem, ut supra habitum est» (III, q 78, a 4).

Si vedano le interessanti precisazioni nelle risposte alle obiezioni circa:

la relazione all’epiclesi (ad 1um);

la presa di distanza tra la “conversione” eucaristica e l’Incarnazione e la creazione (ad 2um).

Ciononostante l’insieme di questo impianto lascia a desiderare almeno su tre particolari di portata non secondaria:

- la locuzione *in persona Christi* viene praticamente ridotta alla causalità efficiente invece che alla formalità nel senso della *repraesentatio* del modello;
- la concentrazione della “perfectio” dell’Eucaristia nella consacrazione della materia svuota di fatto il senso del resto della preghiera eucaristica;
- la concentrazione della “perfectio” dell’Eucaristia nella consacrazione e non nel suo uso, come già annotato in precedenza, risulta una inquietante anomalia sacramentale, anche se nel sistema teorico posto in atto ha un suo senso.

3. LA SACRAMENTALITÀ E LA “SPIRITUALITÀ” DELL’EUCARISTIA

a. Impostazione fondamentale

Sacramentalità e carattere soprasensibile (spirituale, non fisicista) della presenza di Cristo derivano dall’uso della categoria di sostanza.

Il punto fondamentale è la distinzione tra la presenza di Cristo *ex vi sacramenti* (propria alla sostanza) e *ex naturali concomitantia* (legata a ciò che è legato a sua volta alla sostanza, ma

che qui è presente solo in quanto ha radice nella sostanza e non nella sua effettualità estensiva e figurativa) (III, q 76, a 1 e ad 1um).

b. Estensività della presenza

Vanno tenute presenti altre precisazioni sulla presenza di Cristo spiegate da san Tommaso e riconfermate al concilio di Trento:

- Cristo è tutto *in ognuna* delle specie (III, q 76, a 2)
- ed è tutto *in ogni parte* delle specie qualora si spezzino o si dividano (III, q 76, a 3: D 1641, 1653).
- Inoltre san Tommaso, nel domandarsi se le specie si corrompono, ne ammette la conservazione quanto alla presenza di Cristo anche dopo la celebrazione (III, q 77, a 4), ciò che in un contesto molto più polemico ribadirà il concilio di Trento (D 1654).

c. Stato in luogo, movimento e visibilità

Quanto al luogo «nullo modo corpus Christi est in hoc sacramento localiter» (III, q 76, a 5), cioè non lo si sposta. Quanto alla vista «a nullo oculo corporali corpus Christi potest videri prout est in hoc sacramento» (III, q 76, a 7).

Sanctus Thomas

de Aquino



Presbyter et Ecclesiae Doctor

Conseguenza rigorosa di quanto sopra è la deduzione che nelle **apparizioni eucaristiche** (qualora si veda carne, sangue, un bambino ecc.) supposte vere e confermate dai vescovi,

«manentibus dimensionibus quae prius fuerunt, fit miraculose quaedam immutatio circa alia accidentia, puta figuram et colorem et alia huiusmodi, ut videatur caro vel sanguis, aut etiam puer. Et (...) hoc non est deceptio: quia fit *in figuram cuiusdam veritatis*, scilicet ad ostendendum per hanc miraculosam apparitionem quod in hoc sacramento est vere corpus Christi et sanguis» (III, q 76, a 8);

resta inteso che il corpo “visibile” di Cristo

«non potest in propria specie videri nisi in uno loco, in quo definitive continetur. Unde, cum videatur in propria specie et adoretur in caelo, sub propria specie non videtur in hoc sacramento»;

inoltre

«quia corpus gloriosum, quod apparet ut vult, post apparitionem cum voluerit disparet, sicut dicitur, Lc 24,31, quod *Dominus ab oculis discipulorum evanuit*. Hoc autem quod sub specie carnis in hoc sacramento apparet, diu permanet, quinimmo quandoque legitur esse inclusum, et multorum episcoporum consilio in pixide reservatum; quod nefas est de Christo sentire secundum propriam speciem» (ivi).

Si consideri la lucidità teologica di queste posizioni e anche il loro “coraggio” in un clima molto vivo di miracoli eucaristici praticamente contemporanei.

III. IL CONCILIO DI TRENTO

1. L'ORIZZONTE DEI PADRI CONCILIARI

a. Difesa dell'esistente

ENRICO MAZZA, *La celebrazione eucaristica. Genesi del rito e sviluppo dell'interpretazione*. EDB, Bologna 2003, pp. 239-242.

Il testo è riportato privo di note e, a volte, ridotto.

a1. Contesto generale

► Il concilio di Trento non intende costruire una sua trattazione globale e completa sull'Eucaristia, ma soltanto rispondere ai problemi posti dai riformatori. Sbaglierebbe dunque chi volesse considerare i decreti tridentini come la sintesi e la summa della dottrina cattolica sul-

l'Eucaristia.

L'attività del concilio sull'Eucaristia non è molto unitaria, sia per le circostanze storiche, sia per il modo di affrontare i problemi in questione.

Sono tre infatti i temi trattati: il sacramento dell'Eucaristia (Sess. 73, anno 1551), la comunione sotto le due specie e dei bambini (Sess. 27, anno 1562), il sacrificio eucaristico con la difesa dottrinale del Canone romano (Sess. 22, anno 1562).

La discussione sul decreto sull'Eucaristia durò dal 1547 al 1551, cominciando con un'ampia raccolta delle affermazioni dei riformatori, anche se non si può dire se questi teologi abbiano riportato fedelmente il pensiero dei riformatori. Nel periodo di Bologna il concilio tenne una discussione dottrinale molto interessante che, però, non sfociò nella pubblicazione dei canoni. A Trento si riprese il discorso tenendo conto dei canoni bolognesi, ma la materia fu rielaborata; a questo si aggiunga che i canoni furono redatti prima dei capitoli (detti "dottrina") e che, di conseguenza, i capitoli sono da considerare una illustrazione più ampia di ciò che viene detto nei canoni; di conseguenza non c'è una perfetta corrispondenza tra la materia trattata nei canoni e quella trattata nei capitoli. Sono i canoni che sono stati oggetto di definizione, non i capitoli, che, talvolta, furono discussi all'ultimo momento e in modo sommario. ◀

a2. L'esistente prevale sulla tradizione antica

A volte i cambiamenti succedutisi - ad esempio la comunione con il solo pane invece che con pane/vino - vengono riconosciuti più vincolanti e normativi di quanto non lo fosse la prassi originaria pur conosciuta e apprezzata dai padri conciliari.

► Vale la pena spendere qualche parola sul metodo usato dal concilio di Trento nella costruzione delle sue decisioni (...).

La realtà presente e il bisogno di difesa rendono sospettosi verso un passato che si intuisce ricco e in parte differente, ma del quale non si comprende bene il significato e che, di conseguenza, non si sa come possa essere interpretato per essere integrato nel presente. In questa ottica si spiega perché le risposte tridentine vengano formulate a partire dall'uso della Chiesa e non dall'istituzione di Cristo.

a3. Il concilio di Trento e il concilio di Costanza

Il concilio di Trento dipende fortemente dal concilio di Costanza, che condannò 260 articoli di John Wycliff (1320-1384).

Questi era un aristotelico puro che non poteva ammettere una dottrina eucaristica che fosse in contrasto con il sistema aristotelico.

Per motivi di ordine filosofico, dunque, Wycliff si vide costretto ad abbandonare la transustanziazione e ad abbracciare le posizioni di Berengario, affermando che il corpo di Cristo è presente solo in figura. Effettivamente nel concilio di Costanza, con la condanna di Wycliff, ci fu una sorta di canonizzazione dell'aristotelismo di Tommaso d'Aquino, che diventò criterio di ortodossia.

a4. Aristotelismo e tomismo

Il concilio di Trento è meno impegnato sul versante filosofico di quanto lo fu il concilio di Costanza, tuttavia l'orizzonte mentale e il quadro culturale dei vescovi e dei teologi del concilio sono stati decisamente aristotelici. Come esempio possiamo citare la preparazione bolognese di quel canone che a Trento sarà il canone 1 della Sessione 13, nel quale si definisce che, dopo la consacrazione, la sostanza del pane e del vino viene mutata nella sostanza del corpo e, rispettivamente, del sangue di Cristo, restando immutate le specie. A Bologna, nella *Congregatio generalis* di mercoledì 17 maggio 1547, il vescovo di Ascoli propose che «nel secondo canone al posto di *speciebus* si dica *accidentibus*». Gli Atti della *Congregatio praelatorum theologorum* di venerdì 27 maggio 1547 riportano gli interventi su questa proposta: tre a favore di *species*, tre a favore di *accidens* e due che affermano che il termine *accidente* va bene tanto quanto il termine *specie*. A causa di questo equilibrio di posizioni si è concluso che nel secondo canone resti *sotto le specie del pane e del vino*. Per questa equivalenza si può concludere che, nell'uso che ne fa il concilio di Trento, il termine *species* equivale al termine *accidens* quantunque *species* non sia un termine filosofico; pertanto l'interpretazione tridentina resta legata alla interpretazione scolastica dell'Eucaristia.

Anche se i padri conciliari erano consapevoli dello stacco che c'è tra teologia e filosofia, tuttavia essi non riuscivano a pensare la dottrina eucaristica se non nel quadro dell'aristotelismo tomista. Ciononostante non si può affermare che il concilio di Trento abbia definito qualcosa in merito alla filosofia da usare per interpretare la celebrazione eucaristica; possiamo solo

concludere che il concilio di Trento ha trovato nell'aristotelismo di Tommaso un sistema teologico capace di interpretare la dottrina eucaristica che era maturata ed era stata formulata nelle dispute e nelle trattazioni del medioevo.

a5. Il rapporto con il Medioevo

Se prendiamo i tre decreti tridentini sull'Eucaristia ed esaminiamo quali sono gli argomenti trattati, constatiamo che si tratta degli stessi temi che caratterizzano le trattazioni medievali. Fa eccezione il tema dell'Eucaristia come segno di unità, un tema caratteristico della tradizione patristica che, come abbiamo visto, ha avuto la più alta formulazione in Agostino. Purtroppo questo tema viene citato non secondo la prospettiva tipologica di Agostino, bensì secondo una prospettiva morale. ◀

b. Correggere i Riformatori

Il concilio inoltre vuole legittimamente contrastare la Riforma.

Non potendo qui esporre le tesi dei singoli personaggi (Lutero, Melantone, Carlstadio, Calvino ecc.) abbastanza variegate e non coincidenti, si riporta una sintesi di 10 articoli preparata e discussa dai teologi conciliari e sottoposta alla conoscenza e al giudizio dei padri.

Al di là dell'esattezza storica dei riferimenti, il testo è decisivo per comprendere le successive prese di posizione del concilio.

Per il testo originale: SOCIETAS GORRESIANA, *Concilium Tridentinum: Diariorum, Actorum, Epistularum, Tractatum nova collectio*. Tomus 7, Actorum pars 4/1, Friburgi Br. 1961, 111-114.

La traduzione italiana è ripresa da: CESARE GIRAUDO, *In unum corpus. Trattato mistagogico sull'Eucaristia*. San Paolo, Cinisello Balsamo 2001, pp. 445-446.

ARTICOLI DEGLI ERETICI RIGUARDO AL SACRAMENTO DELL'EUCARISTIA DA SOTTOPORRE AI TEOLOGI, PER STABILIRE SE SIANO ERETICI E DEBBANO ESSERE CONDANNATI DAL SANTO CONCILIO

1. Nell'Eucaristia non ci sono veramente il corpo e il sangue e la divinità di Nostro Signore Gesù Cristo, ma vi sono soltanto come nel segno.
 ► Questo è l'errore di ZWINGLI, di ECOLAMPADIO e dei sacramentari.
2. Nell'Eucaristia Cristo si mostra, ma solo spiritualmente, cioè per essere mangiato nella fede, non già sacramentalmente.
 ► Questo articolo appartiene ai summenzionati eretici, in particolare ad ECOLAMPADIO, nel libretto che compose sul sacramento dell'Eucaristia al cap. 14 e in molti altri punti. Siccome negano che Cristo sia veramente presente nell'Eucaristia, sostengono che Cristo non può essere mangiato se non nella fede, ma che sotto l'aspetto sacramentale si riceve solo un boccone di pane.
3. Nell'Eucaristia sono sì presenti il corpo e il sangue di NSGC, ma insieme alla sostanza del pane e del vino, tanto che non si dà transustanziazione, ma l'unione ipostatica dell'umanità con la sostanza del pane e del vino, cosicché corrisponde a verità il dire «Questo pane è il mio corpo», e «Questo vino è il mio sangue».
 ► MARTIN LUTERO nel suo testamento sul sacramento dell'altare così afferma: «Professo che in esso (nel sacramento) si mangia e si beve davvero (*veraciter*) il corpo e il sangue di Cristo nella realtà corporea (*corporaliter*) del pane e del vino». E nelle *Asserzioni* così scrive: «Dopo che ho visto cos'era la Chiesa e cosa altrimenti aveva determinato, cioè sentenze tomistiche ovvero aristoteliche, mi sono fatto ancora più audace, e siccome ero stretto tra l'incudine e il martello (*inter sacrum et saxum*), finii per aderire con la mia coscienza alla (mia) precedente convinzione, che cioè sono vero pane e vero vino quelli nei quali vi è né più né meno la vera carne e il vero sangue di Cristo, che essi pongono sotto i loro accidenti». Lo stesso LUTERO, scrivendo al re d'Inghilterra, così afferma: «Empio e blasfemo è chi dice che il pane viene transustanziato».
4. L'Eucaristia è stata istituita per la sola remissione dei peccati.
 ► Questo articolo, come riferisce il Roffense, è di LUTERO.
5. Cristo nell'Eucaristia non deve essere adorato, né venerato con feste, né portato solennemente nelle processioni, né portato agli infermi, e i suoi adoratori sono veri idolatri.
 ► LUTERO, rivolgendosi ai Valdesi, così afferma: «Diciamo che non devono essere condannati né accusati di eresia coloro che non adorano il sacramento dell'Eucaristia, poiché ciò non è stato comandato, e in essa Cristo non è presente; in ogni caso puoi constatare che quell'adorazione del sacramento non è senza pericolo proprio là dove la fede e la parola non viene celebrata; perciò sarebbe forse più sicuro, sull'esempio degli apostoli, non adorarla». Lo stesso (Lutero) altrove, rivolgendosi ai medesimi (Valdesi), dice: «Nessuna festa mi è più odiosa che la festa del Corpo di

Cristo». La stessa cosa viene insegnata nella *Confessio Augustana*.

6. L'Eucaristia non deve essere conservata nel tabernacolo, ma deve essere subito consumata e data ai presenti, e coloro che si comportano diversamente abusano di questo sacramento. Neppure è lecito che uno si comunichi da se stesso.
 - Queste sentenze sono contenute nel *Libretto della riforma rivolto agli abitanti di Colonia*.
7. Nelle ostie o particole consacrate che avanzano dopo la comunione non rimane il corpo del Signore, ma vi è presente soltanto mentre viene ricevuto, non già prima o dopo la recezione.
 - Questo articolo è di LUTERO, come riferisce Cocleo nel libretto scritto contro di lui.
8. È di diritto divino il fatto che anche il popolo e i bambini comunichino sotto entrambe le specie, e pertanto peccano coloro che costringono il popolo a servirsi di una sola specie.
 - Nella *Confessio Augustana* così si legge nel capitolo riguardante la comunione sotto le due specie: «Questa consuetudine di comunicare sotto entrambe le specie ha dalla sua parte il comando del Signore: *Bebetene tutti* (Mt 26[27]), dove chiaramente Cristo ordinò a tutti di bere dal calice». Allo stesso modo LUTERO nel (libro) *De formula missae* così afferma: «Qualora il concilio lo stabilisse, noi non vorremmo mai e poi mai servirci di entrambe le specie; anzi, in primo luogo a spregio del concilio vorremmo servirci o di una specie soltanto, oppure di nessuna delle due, e in nessun caso di entrambe, e considerare apertamente anàtemi tutti coloro che, basandosi sull'autorità di tale concilio, si servissero di entrambe (le specie), dal momento che possediamo ciò per diritto divino».
9. Sotto ogni specie non è contenuto ciò che è contenuto sotto entrambe, e colui che comunica sotto una specie non riceve tanto quanto colui che comunica sotto entrambe.
 - GIOVANNI EKIO nelle dispute dice: «Porgere ai laici sia il corpo che il sangue sotto la specie del pane (come essi dicono), oppure (porgere) con il pane l'una e l'altra parte del sacramento, queste sono fandonie (*nugae*)». Allo stesso modo LUTERO nel libro delle dispute del 1535 così afferma: «Se invece pensassi di ricevere sotto una sola specie quanto ricevo sotto entrambe, che dire allora: che accetto non tutta quanta l'istituzione di Cristo, ma solo metà?».
10. La sola fede costituisce una preparazione sufficiente, per ricevere l'Eucaristia; né a ciò la confessione è necessaria, ma libera, soprattutto per le persone colte; e i fedeli non sono tenuti a comunicare nel tempo pasquale.
 - LUTERO, nel libro *De captivitate Babylonica* così dice: «La parola della promessa deve regnare soltanto in una fede pura, la quale costituisce la sola e sufficiente preparazione a ricevere il sacramento». Allo stesso modo nella parte terza del libro sulla confessione dice: «Il mio sicuro consiglio è che il cristiano, durante la Quaresima e il tempo pasquale, non si confessi né si accosti al sacramento». La stessa affermazione è fatta da Lutero nel libretto concernente la visita in Sassonia, al capitolo sull'Eucaristia.

2. LA PRESENZA - IL CONCILIO DI TRENTO

«Principio docet sancta Synodus et aperte ac simpliciter profitetur, in almo sanctae Eucharistiae sacramento post panis et vini consecrationem Dominum nostrum Iesum Christum verum Deum atque hominem vere, realiter ac substantialiter sub specie illarum rerum sensibilium contineri.

Neque enim haec inter se pugnant, ut ipse Salvator noster semper ad dextram Patris in caelis assideat iuxta modum existendi naturalem, et ut multis nihilominus aliis in locis sacramentaliter praesens sua substantia nobis adsit, ea existendi ratione, quam etsi verbis exprimere vix possumus, possibilem tamen esse Deo, cogitatione per fidem illustrata assequi possumus et constantissime credere debemus» (D 1636).

«Can. 1. Si quis negaverit, in sanctissimae Eucharistiae sacramento contineri vere, realiter et substantialiter, corpus et sanguinem una cum

In primo luogo il santo Concilio insegna e professa apertamente e semplicemente che nel venerabile sacramento della santa Eucaristia, dopo la consacrazione del pane e del vino, Nostro Signore Gesù Cristo, vero Dio e [vero] uomo, è contenuto veramente, realmente e sostanzialmente sotto l'apparenza di quelle cose sensibili.

E non vi è alcuna contraddizione nel fatto che lo stesso nostro Salvatore sia sempre assiso alla destra del Padre nei cieli secondo un modo di esistenza naturale, e che nondimeno in molti altri luoghi sia a noi sacramentalmente presente nella sua sostanza, con quel modo di esistenza che noi, anche se a stento possiamo esprimere con parole, tuttavia con una riflessione illuminata dalla fede possiamo riconoscere come possibile a Dio e dobbiamo fermamente credere.

Se qualcuno negherà che nel sacramento della Ss.ma Eucaristia è contenuto veramente, realmente e sostanzialmente il corpo e il sangue unitamente all'anima e

anima et divinitate Domini nostri Iesu Christi ac proinde totum Christum; sed dixerit, tantummodo esse in eo ut in *signo* vel *figura*, aut *virtute*: anathema sit» (D 1651).

alla divinità di Nostro Signore Gesù Cristo, e perciò tutto Cristo; ma dirà che è in esso soltanto come nel segno o nella figura o nell'efficacia, sia anatema.

CESARE GIRAUDO, *In unum corpus. Trattato mistagogico sull'Eucaristia*. San Paolo, Cinisello Balsamo 2001, pp. 447-448.
Il testo è riportato privo di alcune note.

► Siamo all'inizio del «Decreto sulla Ss.ma Eucaristia», promulgato nella Sessione XIII. Con queste dichiarazioni, tratte dal Cap. 1 (*La presenza reale di NSGC nel Ss.mo Sacramento dell'Eucaristia*) e dal relativo canone, il concilio risponde alle proposizioni dei riformatori. Costoro, avendo ormai svuotato di dimensione reale - da uomini del II millennio quali erano - le nozioni biblico-patristiche della teologia dinamica, si erano risolti a dire che nell'Eucaristia Cristo è presente «soltanto come nel segno o nella figura o nell'efficacia» (D 1651). Avvalendosi di tre avverbi che si rafforzano a vicenda (*veramente*, *realmente* e *sostanzialmente*), il concilio afferma la dimensione profondamente reale della presenza eucaristica. Mentre in D 1636 il concetto di presenza è puntualizzato nell'espressione «sacramentalmente presente nella sua sostanza», in D 1651 si trova affidato (come già in D 1636) al verbo «è contenuto». Inoltre, con una distinzione limpida, la dichiarazione conciliare precisa che la presenza eucaristica non contrasta con l'attuale presenza gloriosa di Cristo in cielo. Si tratta di due presenze altrettanto reali, che comportano tuttavia un diverso modo di realtà. Infatti Cristo, pur essendo (*veramente*, *realmente* e *sostanzialmente*) presente in cielo secondo quel modo di esistenza che compete al corpo fisico nella sua attuale condizione gloriosa, può essere (*veramente*, *realmente* e *sostanzialmente*) presente in molti altri luoghi secondo quel modo di esistenza che compete al corpo sacramentale. Ottima è a questo punto la precisazione conciliare circa l'intelligenza che possiamo e dobbiamo avere della realtà della presenza sacramentale. ◀

3. LA TRANSUSTANZIAZIONE - IL CONCILIO DI TRENTO

«Quoniam autem Christus redemptor noster corpus suum id, quod sub specie panis offerebat, vere esse dixit, ideo persuasum semper in Ecclesia Dei fuit, idque nunc denuo sancta haec Synodus declarat: per consecrationem panis et vini conversionem fieri **totius substantiae panis in substantiam corporis Christi Domini nostri, et totius substantiae vini in substantiam sanguinis eius**.

Quae conversio convenienter et proprie a sancta catholica Ecclesia transsubstantiatio est appellata» (D 1642).

Poiché Cristo, nostro redentore, disse che era veramente il suo corpo quello che offriva sotto la specie del pane, per questo la Chiesa di Dio fu sempre persuasa, e di nuovo questo santo Concilio lo dichiara, che attraverso la consacrazione del pane e del vino si compie la trasformazione di tutta la sostanza del pane nella sostanza del corpo di Cristo Nostro Signore, e di tutta la sostanza del vino nella sostanza del suo sangue.

E questa trasformazione fu dalla santa Chiesa cattolica convenientemente e propriamente chiamata transustanziazione.

«Can. 2. Si quis dixerit, in sacrosancto Eucharistiae sacramento remanere substantiam panis et vini una cum corpore et sanguine Domini nostri Iesu Christi, negaveritque mirabilem illam et singularem conversionem totius substantiae panis in corpus et totius substantiae vini in sanguinem, manentibus dumtaxat speciebus panis et vini, quam quidem conversionem catholica Ecclesia aptissime transsubstantiationem appellat: anathema sit» (1652).

Se qualcuno dirà che nel sacrosanto sacramento dell'Eucaristia rimane la sostanza del pane e del vino unitamente al corpo e al sangue del Signore Nostro Gesù Cristo, e negherà quella mirabile e singolare trasformazione di tutta la sostanza del pane nel corpo e di tutta la sostanza del vino nel sangue, rimanendo soltanto le specie del pane e del vino, - trasformazione che la Chiesa cattolica in maniera molto appropriata chiama transustanziazione -, sia anatema.

CESARE GIRAUDO, *In unum corpus. Trattato mistagogico sull'Eucaristia*. San Paolo, Cinisello Balsamo 2001, pp. 451-453.
Il testo è riportato privo di alcune note.

► Con queste dichiarazioni, che appartengono al Cap. 4 (*La transustanziazione*) e al relativo canone, il concilio enuncia la fede della Chiesa nella realtà della conversione eucaristica. Senza pronunciarsi in merito alla modalità della conversione, il concilio si limita ad affermare che nella consacrazione:

a) la sostanza del pane/vino è interamente trasformata nella sostanza del corpo/sangue del

Signore;

- b) del pane/vino permangono unicamente le specie, ossia ciò che cade sotto la percezione dei sensi.
- c) Inoltre, per esprimere questa «mirabile e singolare conversione», il concilio propone il termine *transustanziazione*.

Si sa che tale concetto già era stato usato ufficialmente nel concilio Lateranense IV del 1215 (D 802) e nella professione di fede di Michele Paleologo al II concilio di Lione del 1274 (D 860). Nella definizione che il concilio di Trento dà della transustanziazione è facilmente riconoscibile la formulazione di san Tommaso. Se è vero che il concilio non impone il termine transustanziazione, resta pur vero che lo propone con notevole forza, come risulta dagli avverbi «*convenienter et proprie*» (D 1642) e «*aptissime*» (D 1652).

Beneficiando della riflessione dei grandi maestri della scolastica, che avevano messo a punto le nozioni congiunte di sostanza (intesa come realtà profonda dell'essere) e di specie o accidenti (intesi come ciò che è percepibile ai sensi), il magistero tridentino è in grado, da una parte, di ridimensionare il realismo fisico di Radberto e di precisare il realismo simbolico di Ratramno e, dall'altra, di respingere come inconsistente il simbolismo vuoto di Berengario.

Nel formulare la dottrina della transustanziazione, più ancora che ai negatori della presenza reale, i padri di Trento pensano a Lutero. Questi infatti, pur credendo fermamente nella presenza reale, la spiegava con il ricorso a una teoria che oscilla tra l'impanazione e la consustanziazione. Indipendentemente dalla qualifica che si voglia dare alla sua teoria, è certo che Lutero ammette la compresenza della sostanza del corpo/sangue di Cristo con la sostanza del pane/vino, e ciò per tutto il tempo che va dalla consacrazione alla comunione (*in usu*). Una volta terminata la comunione dell'ultimo dei fedeli, la sostanza del corpo/sangue del Signore recede, lasciando posto unicamente alla permanente sostanza del pane/vino.

È merito della formulazione tridentina l'aver affermato con uguale forza la realtà della conversione sostanziale e l'effettiva permanenza delle specie. Nell'equilibrio di questa formula - che ovviamente è del 1551, ma che si avvale soprattutto della riflessione di san Tommaso - Lutero (morto nel 1546) avrebbe potuto trovare una risposta adeguata alla sua legittima preoccupazione di salvaguardare l'entità innegabile di ciò che i sensi continuano a percepire. Affermando che la conversione sostanziale del pane/vino nel corpo/sangue del Signore avviene «*manentibus dumtaxat speciebus*» (D 1652), il concilio sottolinea vigorosamente l'entità delle specie, sulla quale invece Radberto, nel suo entusiasmo ingenuo, finiva per sorvolare un po' troppo rapidamente. Le specie eucaristiche non solo sono importanti: esse sono determinanti ai fini della realtà eucaristica, giacché alla loro permanenza è condizionata la permanenza della reale presenza. Non permanendo le specie, neppure permane la presenza reale.

Su questo punto ci piace far notare la perfetta concordanza - e non poteva essere altrimenti - che regna tra il magistero del concilio e il magistero ordinario della *lex orandi*. Alla scuola di queste due diverse modalità dell'unico magistero della Chiesa, noi possiamo continuare a parlare, anche dopo la consacrazione, di pane e di calice, a condizione che ci preoccupiamo di apporvi i qualificativi atti ad affermare la realtà sostanziale della mutazione avvenuta.

Mentre l'anamnesi del canone romano parla di «pane santo di vita eterna» e di «calice di salvezza perpetua», l'anamnesi di numerose altre anafore, con qualificativi espliciti o impliciti, continua a parlare di pane e di calice. Del fatto si preoccupa il Catechismo Tridentino, che invita i parroci a spiegare ai fedeli il linguaggio della *lex orandi*: «Ma a questo proposito i pastori avvertano (i fedeli) a non meravigliarsi (*mirandum non esse*), se dopo la consacrazione l'Eucaristia viene anche chiamata pane. Infatti fu consuetudine chiamarla con questo nome, sia perché ha la specie del pane, sia perché mantiene ancora la naturale proprietà di alimentare e nutrire il corpo, la quale è propria del pane. *D'altronde è consuetudine delle Sacre Scritture chiamare le cose così come appaiono*». ⁵ ◀

Sulle determinazioni del concilio di Trento riguardo a casi particolari di presenza eucaristica di Cristo (in entrambe le specie, nelle parti di una specie, dopo la celebrazione) cf quanto già detto trattando di san Tommaso d'Aquino (II,3,b).



⁵ Catechismus Romanus, seu Catechismus ex decreto Concilii Tridentini ad Parochos Pii Quinti Pont. Max. iussu editus. Editio critica, Roma 1989, 261 (Pars II, cap. 4, n. 40).

IV. PROBLEMATICHE ODIERNE

1. LA RIFORMULAZIONE DELLA PRESENZA NELLA SC

La SC parla della presenza di Cristo nelle azioni liturgiche nel celebre testo del n. 7, il quale però non può essere correttamente inteso se non collegandolo ai nn. 5-6, ai quali non solo segue, ma dai quali deriva.

Così impostato il discorso, ecco i dati da tenere presente.

- Gesù Cristo certamente è presente «*in Missae sacrificio (...), maxime sub speciebus eucharisticis*» (n. 7).
- Tuttavia si tratta in primo luogo di una presenza di azione. Infatti nella sua vita, in tutto il ministero e in modo particolare nel mistero pasquale, Cristo realizzò (*adimplevit*) l'opera della redenzione e la glorificazione di Dio (*humanae Redemptionis et perfectae Dei glorificationis opus*), basate sulla volontà salvifica di Dio secondo 1Tm 2,4 (n. 5). Cristo poi mandò gli apostoli non solo perché annunziassero la salvezza operata dal mistero pasquale (e tutto il resto), ma anche perché attuassero questa salvezza (*ut annuntiarent ... sed etiam ut, quod annuntiabant, opus salutis ... exercerent*) attraverso i sacramenti, cioè la liturgia (n. 6). Ed è proprio nella liturgia che Gesù Cristo continua questo *opus* di salvezza, santificazione dell'uomo e glorificazione di Dio (Padre). Dunque la "presenza" è relativa a tale *opus* e non primariamente a un incontro, colloquio, adorazione personale, anche se ciò può ovviamente avvenire.
- Si tratta infine di una presenza in azioni e modalità multiple: nel ministro, nella celebrazione degli altri sacramenti, nella Parola, «*dum supplicat et psallit Ecclesia*», cioè nelle diverse assemblee liturgiche comprese quelle della celebrazione della LdO (n. 7). Tutte queste presenze sono vere e reali, anche se quella «*sub speciebus eucharisticis*» lo è per antonomasia e con più durezza (oltre che ad un'azione è legata a un elemento), senza però attenuare le altre. Dunque la presenza eucaristica ha il suo senso nell'insieme di tali presenze; isolata da esse non solo non è addirittura realizzabile (ad esempio senza il ministro), ma in ogni caso non è significata e vissuta in modo corretto.

2. L'EPICLESI

In ordine alla presenza eucaristica, la liturgia attuale riformata a norma del Vaticano II ha reintrodotta l'epiclesi, il cui significato però è vario:

«Dal punto di vista liturgico l'epiclesi è un testo che, situato dopo l'anamnesi e l'offerta, chiede la fruttuosità della liturgia eucaristica per coloro che vi partecipano. Questo è lo stato originario dell'epiclesi eucaristica. Il suo tema, dunque, non è diverso da quello delle intercessioni se non per i destinatari: invece di pregare per tutta la Chiesa, nella sua universalità, si prega solo per coloro che, in quella liturgia, comunicano al corpo e sangue di Cristo (...).

In un secondo tempo entra nell'anafora la menzione dello Spirito Santo, ed è a lui che viene attribuito il frutto dell'Eucaristia: l'essere radunati in unità, in un solo corpo. Infatti il frutto dell'unità della Chiesa era già stato attribuito allo Spirito Santo dalla teologia battesimale di Paolo (1Cor 12,13) (...).

Successivamente, nell'epiclesi, si è venuta a creare una seconda parte che ha per oggetto il pane e il vino. Ossia si chiede al Padre di inviare lo Spirito Santo non solo "su di noi", ma anche sui "santi doni" affinché siano trasformati nel corpo e sangue del suo Figlio. È la cosiddetta parte consacratoria dell'epiclesi. È soprattutto per questo aspetto che l'epiclesi è nota, ossia come quella preghiera che, in Oriente, ha funzione consacratoria. Nella chiesa latina, invece, è un'altra parte dell'anafora a svolgere questa funzione: il racconto dell'istituzione. Nella recente riforma liturgica si è deciso che lo schema dei nuovi testi anaforici avrebbe dovuto seguire lo schema dell'anafora antiochena, ad eccezione della parte "consacratoria" dell'epiclesi, che avrebbe dovuto essere collocata prima del racconto dell'istituzione».⁶

Le conclusioni sono varie e tutte da tenere nella massima considerazione.

- La funzione consacratoria dell'epiclesi chiede di rivedere, ampliandola, la determinazione teologica della efficienza e della forma dell'Eucaristia, non solo per il ministro ma più profondamente ed esplicitamente per l'azione dello Spirito.

⁶ ENRICO MAZZA, *Origine dell'Eucaristia e sviluppo della teologia eucaristica* = AA. VV., *Celebrare il mistero di Cristo* - II. CLV, Roma 1996, pp. 279-280.

- Certe forme arcaiche di epiclesi senza la menzione dello Spirito Santo rimandano alla categoria da non sottovalutarsi della invocazione o "imposizione" della parola/Nome di Dio in grado di santificare le persone e gli elementi sui quali è invocato/imposto.⁷ In tal senso rivalutano la funzione consacratoria dell'intera preghiera eucaristica.
- Non è più percorribile la diatriba con gli orientali se a consacrare sono le parole della istituzione o l'epiclesi: è preferibile affrontare l'analisi teologica nell'insieme della celebrazione e della storia, in quanto la settorialità della divisione - quand'anche si riservi una parte tutta per lo Spirito Santo - non rende ragione della dinamica interna del rito.

3. IL "CASO" DELL'ANAFORA DI ADDAI E MARI E LE RIFORMULAZIONI TEOLOGICHE

L'Osservatore Romano del 26.10.2001 riportava a p. 7 gli *Orientamenti per l'ammissione all'Eucaristia fra la Chiesa Caldea [cattolica] e la Chiesa Assira dell'Oriente* del 20.7.2001 a opera del PONTIFICIO CONSIGLIO PER LA PROMOZIONE DELL'UNITÀ DEI CRISTIANI, ovviamente con l'approvazione papale.

Ora detta anafora non contiene in modo chiaro il racconto dell'istituzione e soprattutto le parole «questo è il mio corpo/sangue».

Tuttavia cattolicamente è stata riconosciuta una vera (e valida) anafora con queste parole del sopraccitato documento:

«La principale questione per la Chiesa cattolica nei riguardi dell'accoglimento della richiesta, si riferiva al problema della validità dell'Eucaristia celebrata con l'Anafora di Addai e Mari, una delle tre Anafore tradizionalmente in uso nella Chiesa assira dell'Oriente. L'Anafora di Addai e Mari è singolare in quanto, da tempo immemorabile, essa è adoperata senza il racconto dell'Istituzione. Poiché la Chiesa cattolica considera le parole dell'Istituzione Eucaristica parte costitutiva e quindi indispensabile dell'Anafora o Preghiera Eucaristica, essa ha condotto uno studio lungo e accurato sull'Anafora di Addai e Mari da un punto di vista storico, liturgico e teologico, al termine del quale, il 17 gennaio 2001, la *Congregazione per la Dottrina della Fede* è giunta alla conclusione che quest'Anafora può essere considerata valida. Sua Santità Papa Giovanni Paolo II ha approvato tale decisione. La conclusione a cui si è giunti si basa su tre principali argomenti.

- In primo luogo, l'Anafora di Addai e Mari è una delle più antiche anafore, risalente ai primordi della Chiesa. Essa fu composta e adoperata con il chiaro intento di celebrare l'Eucaristia in piena continuità con l'Ultima Cena e secondo l'intenzione della Chiesa. La sua validità non è mai stata ufficialmente confutata, né nell'Oriente né nell'Occidente cristiani.
- In secondo luogo, la Chiesa cattolica riconosce la Chiesa assira dell'Oriente come autentica Chiesa particolare, fondata sulla fede ortodossa e sulla successione apostolica. La Chiesa assira dell'Oriente ha anche preservato la piena fede eucaristica nella presenza di nostro Signore sotto le specie del pane e del vino e nel carattere sacrificale dell'Eucaristia. Pertanto, nella Chiesa assira dell'Oriente, sebbene essa non sia in piena comunione con la Chiesa cattolica, si trovano «veri sacramenti, soprattutto, in forza della successione apostolica, il sacerdozio e l'Eucaristia» (*Unitatis redintegratio*, n. 15).
- Infine, le parole dell'Istituzione Eucaristica sono di fatto presenti nell'Anafora di Addai e Mari, non in modo narrativo coerente e *ad litteram*, ma in modo eucologico e disseminato, vale a dire che esse sono integrate in preghiere successive di rendimento di grazie, lode e intercessione».

È disponibile una traduzione italiana del testo dell'anafora in oggetto.⁸

Il riconoscimento impone alcune considerazioni, per non dire provvisorie conclusioni.

- È ormai fuori dubbio il valore consacratorio o meglio santificatorio di "tutta" la preghiera eucaristica.
- È difficile sostenere che la "forma" dell'eucaristia siano solo le parole dell'istituzione, come sembra ammettere la teologia di san Tommaso.
- L'anafora presuppone che la realtà (validità) dell'attuale eucaristia derivi dal porre in atto il modello dell'eucaristia lasciataci da Cristo, dunque ripetere gesti e parole dell'ultima cena. In altri termini, «*La celebrazione (...) non consiste nel dire le parole consacratorie, ma nell'obbedire al mandato di Gesù facendo ciò che egli ha fatto*». Il che ovviamente non comporta un movimento che tende a togliere dalla liturgia latina le parole dell'istituzione, ma comporta un movimento che richiede un più ampio ripensamento in materia:

⁷ Per l'esatta e abbondante documentazione cf ENRICO MAZZA, *Un esempio significativo: il caso dell'epiclesi eucaristica* = RL 3 (2001) 419-438.

⁸ Traduzione dell'anafora e commento di C. GIRAUDE, *Addai e Mari, l'anafora della Chiesa d'Oriente: "ortodossa" anche senza le parole istituzionali* = RL 2/2002, pp. 205-215; IDEM, *Il riconoscimento dell'ortodossia della più antica preghiera eucaristica* = *La Civiltà Cattolica* 3753 (2006), pp. 219-233.

«L'accettazione dell'anafora di Addai e Mari come pienamente ortodossa e facente parte della Tradizione si configura anche come accettazione della sua particolare concezione della sacramentalità, ossia dell'interpretazione tipologica dell'Eucaristia. Tuttavia questa concezione non è specifica della sola Chiesa assira d'Oriente: essa appartiene anche alle altre Chiese e, in specie, alla Chiesa romana di epoca patristica. Con questa accettazione, dunque, la Chiesa romana recupera una parte del proprio patrimonio antico che chiede di essere riconosciuto e interpretato. Accanto alla teologia medievale della sacramentalità, basata sulla consacrazione per le parole del Signore, c'è anche l'arcaica concezione della sacramentalità basata sull'interpretazione tipologica della liturgia».⁹

Giunti a questo punto sembra che la “presenza” eucaristica nel suo essere posta in atto sia da collegarsi alla conformità al modello della Cena del Signore, alla ministerialità episcopale (presbiterale) veicolo della parola di Cristo, all'azione dello Spirito, alla benedizione della preghiera eucaristica, a un particolare vigore delle parole istitutive.

Ciò rivaluta l'intera preghiera eucaristica, ma pone in discussione la tesi tomista classica (e non solo tomista) sulla “forma” dell'Eucaristia e in senso più ampio richiede di rivedere diversi settori della teologia eucaristica tradizionale.

In conclusione, la “forma dell'Eucaristia” sembra essere non solo le parole consacratorie, non solo la preghiera eucaristica, ma il “rito” eucaristico (Cristo ha comandato di “fare” e non di “dire”), che certo comprende anche le parole ma non è limitato ad esse.

4. AMPLIARE LA PRESENZA OLTRE ALLA CONSUETUDINE TEOLOGICA

Secondo la teologia latina del secondo millennio la presenza di Cristo si riferisce soprattutto alla sua passione/morte in quanto presenza al suo sacrificio.

L'enciclica di Giovanni Paolo II EdE, ciò ribadendo, amplifica tuttavia la considerazione verso la presenza del Cristo glorioso e dello Spirito Santo:

«La Pasqua di Cristo comprende, con la passione e la morte, anche la sua risurrezione. E quanto ricorda l'acclamazione del popolo dopo la consacrazione: “Proclamiamo la tua risurrezione”. In effetti, il sacrificio eucaristico rende presente non solo il mistero della passione e della morte del Salvatore, ma anche il mistero della risurrezione, in cui il sacrificio trova il suo coronamento. È in quanto vivente e risorto che Cristo può farsi nell'Eucaristia “pane della vita” (Gv 6,35.48), “pane vivo” (Gv 6,51). Sant'Ambrogio lo ricordava ai neofiti, come applicazione alla loro vita dell'evento della risurrezione: “Se oggi Cristo è tuo, egli risorge per te ogni giorno” (*De sacramentis*, 5,4,26: CSEL 73,70). San Cirillo di Alessandria a sua volta sottolineava che la partecipazione ai santi Misteri “è una vera confessione e memoria che il Signore è morto ed è tornato alla vita per noi e a nostro favore” (*Sul Vangelo di Giovanni* XII,20: PG 74,726)» (EdE 14).

«Attraverso la comunione al suo corpo e al suo sangue, Cristo ci comunica anche il suo Spirito. Scrive sant'Efrem: “Chiamò il pane suo corpo vivente, lo riempì di se stesso e del suo Spirito. (...) E colui che lo mangia con fede, mangia Fuoco e Spirito. (...) Prendetene, mangiatene tutti, e mangiate con esso lo Spirito Santo. Infatti è veramente il mio corpo e colui che lo mangia vivrà eternamente» (Omelia IV per la Settimana Santa: CSCO 413 / Syr. 182,55). La Chiesa chiede questo Dono divino, radice di ogni altro dono, nella epiclesi eucaristica. Si legge, ad esempio, nella Divina Liturgia di san Giovanni Crisostomo: “T'invochiamo, ti preghiamo e ti supplichiamo: manda il tuo Santo Spirito sopra di noi tutti e su questi doni (...) affinché a coloro che ne partecipano siano purificazione dell'anima, remissione dei peccati, comunicazione dello Spirito Santo” (Anafora). E nel Messale Romano il celebrante implora: “A noi che ci nutriamo del corpo e sangue del tuo Figlio dona la pienezza dello Spirito Santo, perché diventiamo in Cristo un solo corpo e un solo spirito” (Preghiera eucaristica III). Così, con il dono del suo corpo e del suo sangue, Cristo accresce in noi il dono del suo Spirito» (EdE 17).

5. TRANS-SIGNIFICAZIONE E TRANS-FINALIZZAZIONE

Si tratta di nuovi e recenti tentativi per la verità emersi negli anni '70 ('60-'80) e oggi non più così seguiti.

Cf una sintetica esposizione a cura di PH. ROUILLARD, voce *Transsubstantiation* = Cath. 15,245-250.

⁹ E. Mazza, *La celebrazione eucaristica. Genesi...*, pp. 97-99.

Paolo VI nella sua enciclica sulla presenza eucaristica di Cristo concesse il concedibile a tale modo di esprimersi, ponendo nel contempo un preciso limite:

«Avvenuta la transustanziazione, le specie del pane e del vino senza dubbio acquistano un nuovo fine, non essendo più l'usuale pane e l'usuale bevanda, ma il segno di una cosa sacra e il segno di un alimento spirituale; **ma intanto acquistano nuovo significato e nuovo fine in quanto contengono una nuova "realtà", che giustamente denominiamo "ontologica"**».¹⁰

Accettando quanto sopra, resta il fatto che per i sostenitori della nuova terminologia, «la natura o sostanza del pane è inseparabile dal suo essere-per-l'uomo»; il che poi riporta alla domanda: «(...) si può parlare della sostanza di una persona come si parla della sostanza di una realtà materiale?» (Cath. 248).

Curiosamente una discussione del genere era sorta già nel medioevo quando diversi teologi si ponevano la domanda: che cosa mangia un topo se mangia il pane eucaristico? San Tommaso rispondeva tranquillamente: il corpo di Cristo! San Bonaventura invece pensava che nel momento in cui il topo mangia il pane eucaristico «*sacramentum esse desinit et substantia panis redit*» per la precisa ragione che «*Christus non est sub illo sacramento nisi eatenus qua ordinabile est ad usum humanum, scilicet ad manducationem*», argomento che a suo modo puntava sulla finalità.¹¹



QUATTRO BUONI PROPOSITI FINALI

Talvolta la teologia (scolastica) della presenza eucaristica è stata usata in modo riduttivo o sostitutivo di altre categorie, coniando frasi non del tutto corrette e prevalentemente a livello pastorale e devozionale.

Dopo aver letto e studiato questi poveri fogli, suggerisco il *buon proposito* di evitare quattro locuzioni o interpretazioni molto equivocate.

«**Presenza reale**»: evitare la locuzione da sola perché orienta verso il cosismo e il fisicismo pascasiano. Sarebbe preferibile, anche se è un po' scomodo, usare sempre e insieme i tre aggettivi tridentini: «vera, reale, sostanziale». Infatti soprattutto l'ultimo (sostanziale) permette di recuperare il discorso sulla sacramentalità.

«**Mistero della fede!**» spiegato come "stupore" eucaristico per l'avvenuta transustanziazione e la conseguente presenza: l'acclamazione che segue avvia a una lettura del "mistero" in senso pasquale e inoltre il riferimento è il "mistero della pietà" di 1Tm 3,16.

«**Gesù scende sull'altare**»: la locuzione punta quasi su di una nuova Incarnazione, mentre qui si tratta della *conversio* che avviene con una preghiera inizialmente di rendimento di grazie e poi con le parole del Signore e poi con l'azione dello Spirito ecc. Non svilire tale mistero con la locuzione incriminata, tanto meno non dire mai: «Il sacerdote con la consacrazione fa scendere Gesù sull'altare», che tra l'altro aggiunge l'equivoco che sia Cristo a obbedire al presbitero, mentre è il contrario.

«**La comunione è ricevere Gesù nel cuore**»: anche se la locuzione intende generosamente dire che la semplice manducazione non basta se non è unita alla fede viva, la struttura della frase deriva dal partire non dal comando di Cristo *mangiate/bevete*, ma dalla teologia della *presenza reale* sostituita appunto al comando *mangiate/bevete*. Ora, **siccome le persone non si mangiano, si accolgono; e siccome è sconveniente accoglierle nello stomaco** (e in ciò che segue nella definitiva evacuazione!), si accolgono *nel cuore*. Così il gioco è fatto e nasce la locuzione incriminata. Ma Gesù Cristo ha usato queste categorie quando ha parlato/comandato di ciò che dobbiamo fare/obbedire nel ripetere la sua Cena?



¹⁰ PAOLO VI, Enciclica *Mysterium fidei* (3.9.1965), n. 46 = EV 2/426.

¹¹ In *IV librum Sententiarum*, d. 13, a. 2, q. 1-2. Altri testi e referenze esatte in E. Mazza, *La celebrazione eucaristica*. *Genesi...*, pp. 197-199.