

TEOLOGIA LITURGICO-SACRAMENTARIA:
SACRA EUCARISTIA (9L23)
PROF. JUAN REGO

LEZIONE IV

L'INTERPRETAZIONE DEL CANONE ROMANO E I GRANDI TEMI DELLA TEOLOGIA
EUCARISTICA NEL PERIODO MEDIEVALE, MODERNO E CONTEMPORANEO

Fonti

- a) **Fonti descrittive:** Ordo romanus I (secolo VII-VIII) // F. Mazot, Le tableau de la croix représenté dans les ceremonies de la S.te messe, 1651 (<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k1511180b/f54.double>)
- b) **Testi liturgici:** Sacramentarium Gelasianum (=Liber sacramentorum Romanae Aeclesiae, Cod. Vatican. Regin. Lat. 316, https://digi.vatlib.it/view/MSS_Reg.lat.316, Canon actionis ff. 179v-182v) // Missale Romanum ex Decreto Sacrosancti Concilii Tridentini restitutum, Pii V. Pont. Max. iussu editum 1570, <https://archive.org/details/messale-tridentino-di-san-pio-v-1570/page/n325/mode/2up> (prefazio: p. 296; canone: p. 326) // Missale romanum ex decreto sacrosancti Consilii Tridentini restitutum s. Pii V. Pontificis Maximi jussu editum Clementis VIII., Urbani VIII. auctoritate recognitum 1882, <https://archive.org/details/missaleromanumex1882cath/page/n247/mode/2up> (canone p. 248)
- c) **Fonti interpretative:** Amalario di Metz (775-850); Pascasio Radberto (792-865) e Ratramno (800-868) // La controversia sulla presenza nel s. XI: Berengario di Tours (ca.1000 – 1088) e Lanfranco di Bec (1005 – 1089) // Tommaso d'Aquino (1224/6-1274)

Testi per lo studio

- a) Testi forniti dal professore + spiegazioni durante le lezioni.
- b) García Ibáñez,
- pp. 221-237 (San Tommaso) e pp. 603-622 (il modo di presenza di Cristo nell'Eucaristia).
 - pp. 253-259; 500-503 (le controversie pane azzimo e la materia dell'eucaristia)
 - pp. 247-248; 260-261; 264; 270-276 (le «spiegazioni teologiche» della Messa come «sacrificio» nei secoli XIV-XV e la critica di Lutero);
 - pp. 266-270, 277; 280; 282-283 (la differenza fra le posizioni di Lutero e Calvino/Zwinglio per quanto riguarda la «presenza» di Cristo nell'Eucaristia);
 - pp. 319-321; 330-331, 336-337, 340 (la risposta di Trento e l'immaginario eucaristico tra il 1600 e il 1900: teorie immolazioniste e oblazioniste)
 - pp. 529-534 teorie contemporanee sul sacrificio («attualizzazione») e pp. 597-603 sulla presenza («transnificazione» e «transfinalizzazione»)

Testo per l'approfondimento

L. ZAK, *Ordo Romanus I: rito, spazio, persone*, in G. ZACCARIA (ed.), *Ordo Romanus Primus. Introduzioni, testo latino-italiano, glossario, concordanza verbale, bibliografia*, Edusc, Roma 2024, pp. 66-77.

Concetti chiavi

- Il metodo allegorico delle *Expositiones Missae* e la teologia eucaristica di Amalario di Metz (775-850);
- Il dibattito sulla presenza eucaristica nel s. IX: Pascasio Radberto (792-865) e Ratramno di Corbie (800-868);
- Il dibattito sulla presenza eucaristica nel s. XI: Berengario di Tours (ca.1000-1088) e Lanfranco di Bec (1005-1089)
- Dottrina eucaristica di San Tommaso (priorità data al problema della «presenza», la dimensione analogica e non locale della transustanziazione, separazione tra «sacramento» e «comunione», riduzione del «sacramento» al momento strutturante della «materia/forma» e distinzione tra il momento della «consacrazione» e il resto dell'anafora, l'unità della Chiesa come «effetto» del sacramento e la distinzione tra «sacramentum tantum», «res et sacramentum», «res tantum», la nozione di «rappresentazione»)
- Le controversie pane azzimo e la materia dell'eucaristia
- Le «spiegazioni teologiche» della Messa come «sacrificio» nei secoli XIV-XV e la critica di Lutero
- La risposta di Trento e l'immaginario eucaristico tra il 1600 e il 1900: teorie immolazioniste e oblazioniste
- Teorie contemporanee sul sacrificio («attualizzazione»)
- Teorie contemporanee sulla presenza («transignificazione» e «transfinalizzazione»)

Il metodo allegorico delle *Expositiones Missae* – Amalario di Metz (775–850)

Premessa

Tra la fine dell'epoca patristica e l'inizio del Medioevo, si verificarono importanti mutamenti politici, sociali e culturali. In particolare, l'influenza del realismo e del pragmatismo dei popoli germanici, che divennero predominanti durante il periodo carolingio, diede origine a un cambiamento profondo nella mentalità e nell'interpretazione del mondo.

Dopo la crisi del pensiero classico, il cosiddetto "rinascimento" franco-germanico promosse una visione della realtà più positivista. Il contatto con forme religiose ancora intrise di elementi pagani portò a una reinterpretazione della terminologia teologica utilizzata dai Padri della Chiesa e a uno spostamento verso forme di religiosità "naturale" che gli apologeti cristiani avevano tentato di superare secoli prima.

Alla luce di questa nuova "visione del mondo", la terminologia e le strutture mentali che avevano caratterizzato l'epoca patristica furono rielaborate e reinterpretate. Questo processo influi profondamente sulla comprensione della liturgia (ad esempio, nella diffusione dei "commentari" o *Expositio* alla Messa, più orientati all'allegoria che al simbolismo) e sulla formulazione del dogma, portando all'emergere di una nuova agenda di problemi teologici da affrontare.

Le «*Expositiones Missae*» nel periodo carolingio: contesto teologico

A differenza dell'interpretazione letterale proposta dalla "scuola antiochena", i Padri della "scuola di Alessandria" adottarono il metodo allegorico come strumento ermeneutico per consentire al cristiano di comprendere il significato spirituale della Sacra Scrittura. Questo approccio mirava a rivelare il senso cristologico nascosto nei testi dell'Antico Testamento e a offrire una visione unitaria della storia della salvezza.

Il metodo allegorico, alle volte chiamato "senso spirituale" in generale, venne applicato anche all'interpretazione della liturgia romana (comprese le singole cerimonie, le preghiere, i gesti dei ministri, i paramenti e gli oggetti liturgici) da Alcuino di York (†804) e successivamente dal suo discepolo Amalario (775-850). A differenza del commento letterale, quello spirituale si concentra su tre dimensioni principali: interpretazione morale; interpretazione allegorica propriamente detta (riferimenti cristologici "nascosti" nella storia dell'Antico e Nuovo Testamento); interpretazione anagogica (riferimenti alle promesse escatologiche).

Amalario mantiene molte espressioni di matrice patristica legate al "realismo tipologico" e al "realismo figurale" (cf. Lezione II e Lezione III). Tuttavia, egli predilige la cosiddetta "nuova allegoria", che interpreta il rito come un segno o una rappresentazione di una realtà nascosta. L'obiettivo dell'interpretazione allegorica è decodificare il segno affinché il soggetto possa comprenderne il significato profondo. Con questo approccio, la forma (esterna e materiale) si distingue dal contenuto (interno e spirituale).

Al posto del tradizionale rapporto storico tra *typo* e *antitypo* (che evidenzia l'unità di due eventi lungo la linea orizzontale della storia), si sviluppa un rapporto concettuale tra nascosto (senso spirituale/allegorico) e sensibile (senso letterale), tra spirito e materia. Da qui deriva una tendenza, presente in questi commenti, a "concettualizzare" il contenuto dell'allegoria. Quest'operazione pone alcuni problemi, ad esempio la concezione delle realtà materiali come semplici "rappresentazioni" che rimandano alla "vera realtà". Inoltre, la terminologia "segno-significato" favorisce la riduzione del "contenuto" del rito a un'idea o concetto. In questo modo, il segno sacramentale è visto più come una "cosa che significa un'altra" piuttosto che una mediazione sensibile della presenza di Cristo e della sua azione. La "realtà misterica" da sperimentare con tutti i sensi, diventa "significato da decodificare" con l'intelletto.

A differenza del pensiero tipologico antico, in cui l'elemento visibile era considerato una mediazione simbolica della presenza di una realtà (realtà e mediazione erano percepite come un'unità, analogamente a come il corpo è espressione della persona), il metodo allegorico

tendeva spesso a cadere nell'arbitrarietà, talvolta sfociando nel cosiddetto "infantilismo simbolico" (M. Eliade). La tendenza a moltiplicare i riferimenti allegorici suscitò una forte reazione all'inizio della scolastica, volta a "ridurre le metafore al loro senso proprio" (Tommaso d'Aquino). A differenza della "teologia monastica", la nuova teologia scolastica prediligerà le fonti bibliche, patristiche e magisteriali per sviluppare un metodo dialettico di ragionamento. Più tardi, già in epoca moderna, il rifiuto dell'allegorismo medievale porterà allo sviluppo dell'approccio storico, che ricercava il significato dei riti nella loro evoluzione storica piuttosto che nell'allegoria/teologica.

Amalario di Metz (775 – 850)

Metropolita di Treviri dall'809 all'814, fu inviato da Carlo Magno come ambasciatore a Costantinopoli. Nell'831 visitò Roma per consultarsi con papa Gregorio IV riguardo a una nuova liturgia franca. Secondo Floro di Lione, nell'838 venne condannato per eresia durante il concilio di Quierzy (dopo un'accusa già emersa a Thionville) per la sua posizione simbolica sull'eucaristia, e i suoi scritti furono proibiti. Tuttavia, le sue opere sono tra le più rilevanti sulla liturgia del IX secolo e influenzarono testi come il *Rationale divinatorum officiorum* di Guglielmo Durante. Dopo la sua morte, attorno al suo luogo di sepoltura nacque un culto popolare, e oggi è ricordato come santo dall'Ordine Benedettino (10 maggio) e dalla diocesi di Treviri (10 giugno).

– Esempi tratti dalla Missae expositionis geminus codex (cod. I, cod. II) e dal Liber officialis 3>

Per Amalario la Messa è vista come una sacra rappresentazione, un rivivere drammaticamente, grazie alla rappresentazione scenica, tutta la vita di Cristo e in particolare la sua passione, morte e risurrezione.

Secondo lui il senso dell'Introito è annunciare l'arrivo del vescovo o del presbitero come il coro dei profeti che avevano annunciato lungo la storia la venuta di Cristo nel mondo. Il Kyrie eleison, fa riferimento alla preparazione immediata all'avvento di Cristo, operata dai profeti. Il Gloria ricorda il coro degli angeli che annunziarono agli uomini la nascita di Cristo. La Collecta rimanda alla predicazione di Gesù dodicenne nel tempio. L'Epistola, alla predicazione di Giovanni Battista. Il Responsorio, alla risposta sollecitata degli Apostoli, che, chiamati da Gesù, lo seguirono. Il Vangelo si ricollega alla predicazione del Signore. Il Prefazio, alla sua preghiera durante l'ultima cena. Le prime tre preghiere del Canone, alla triplice orazione del Signore nel Getsemani.

I gesti dei ministri vengono interpretati allegoricamente e liberamente da Amalario. Ad esempio, l'inclinazione dei ministri dal *Te igitur* fino al *sed libera nos a malo* rappresenta, a suo avviso, il dolore che i discepoli provarono a causa della passione del Signore, fino all'annuncio della risurrezione. I diaconi che si trovano dietro il celebrante rappresentano gli Apostoli che si nascosero pieni di timore; i suddiaconi che si trovano sul lato opposto dell'altare, di fronte al vescovo o al sacerdote celebrante, rappresentano le pie donne che rimasero ai piedi della croce. L'orazione recitata dopo la consacrazione (*Unde et memores*), che il sacerdote recita con le braccia allargate, rimanda alle sofferenze del Signore innalzato in croce. Il sacerdote che china il capo nel *Supplices*, rappresenta Cristo, che chinò il capo nel momento della morte; l'innalzarsi della voce nel *Nobis quoque*, rievoca la confessione del centurione nel momento della morte di Cristo. Il rito compiuto durante la Doxologia finale, allorché il celebrante e il diacono sollevano l'Ostia e il Calice, e poi nuovamente li depongono sull'altare, ricorda la deposizione dalla croce del corpo di Cristo ad opera di Nicodemo e di Giuseppe d'Arimatea. Il rito della commistione delle sacre specie, che precede la comunione, sta a significare la riunione dell'anima con il corpo di Cristo attuata con la risurrezione. Il *Pax Domini* rievoca la pace che il Cristo risorto portò all'umanità. La comunione ricorda l'incontro di Cristo con i discepoli di Emmaus. La benedizione finale e il congedo, richiamano alla memoria l'ultima benedizione impartita da Gesù risorto ai discepoli e la sua partenza dal mondo.

<Esempio della popolarità di questo tipo di commento allegorico: Testo di Tommaso d'Aquino (ST III^a q. 83 a. 5 ad 3)>

Il sacerdote nella celebrazione della messa fa i segni di croce per indicare la passione di Cristo che terminò con la croce. Ora, la passione di Cristo si compì quasi per gradi successivi. Prima infatti ci fu la consegna di Cristo; e fu fatta da Dio, da Giuda e dai Giudei. Ciò viene indicato dai segni di croce alle parole: "Questi doni, queste offerte, questi santi e immacolati sacrifici".

Secondo, ci fu la vendita del Cristo. Egli fu venduto ai sacerdoti, agli scribi e ai farisei. A significare ciò si ripete per tre volte il segno di croce alle parole: "Benedetta, ascritta, ratificata". Oppure questi tre segni stanno a indicare il prezzo di tale vendita, ossia i trenta denari. Si aggiungono poi due segni di croce alle parole: "Perché diventi per noi corpo e sangue, ecc.", per indicare Giuda il traditore e Cristo tradito.

Terzo, ci fu la predizione della passione di Cristo fatta nella Cena. A indicarla si fanno per la terza volta due segni di croce: uno alla consacrazione del corpo, l'altro alla consacrazione del sangue, quando nei due casi si dice: "Benedisse".

Quarto, si giunse al compimento della passione stessa. E qui, per rappresentare le cinque piaghe di Cristo, c'è un gruppo di cinque segni di croce alle parole: "Ostia pura, ostia santa, ostia immacolata, pane santo di vita eterna e calice di perenne salvezza".

Quinto, si rappresenta la distensione del corpo di Gesù sulla croce, l'effusione del sangue e il frutto della passione con tre segni di croce alle parole: "(quanti riceveremo) il corpo e il sangue, veniamo ricolmi d'ogni benedizione, ecc."

Sesto, vengono rappresentate le tre orazioni che Gesù fece sulla croce. La prima per i persecutori, dicendo: "Padre, perdona loro"; la seconda per la propria liberazione dalla morte: "Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?"; la terza per conseguire la gloria, con l'invocazione: "Padre, nelle tue mani rimetto il mio spirito". E per esprimere tutto questo si fanno tre segni di croce alle parole: "santifichi, vivifichi, benedici, ecc."

Settimo, vengono ricordate le tre ore che Cristo rimase sulla croce, cioè dall'ora sesta all'ora nona. E a indicare ciò si fa di nuovo un triplice segno di croce alle parole: "Da lui, con lui e per lui".

Ottavo, si ricorda la separazione della sua anima dal corpo con le due successive croci tracciate fuori dal calice.

Nono, si commemora la resurrezione avvenuta nel terzo giorno per mezzo dei tre segni di croce alle parole: "La pace del Signore sia sempre con voi".

Più brevemente però si può dire che, dipendendo la consacrazione di questo sacramento, il gradimento di questo sacrificio e il suo frutto dalla virtù della croce di Cristo, ogni volta che si accenna a una di queste cose, il sacerdote traccia qualche segno di croce.

Il dibattito sulla presenza eucaristica nel s. IX: Pascasio Radberto (792 – 865) e Ratramno di Corbie (800 – 868)

1. Pascasio Radberto è ancora in sintonia con la teologia dell'immagine dei Padri

Il monaco e abate benedettino Pascasio Rasberto scrisse il *Liber de corpore et sanguine Domini* (ca. 831-833) come risposta a diverse domande formulate dai suoi confratelli sassoni, la cui mentalità empirista rimaneva sconvolta di fronte al contrasto tra ciò che la fede ci dice che accade invisibilmente nell'Eucaristia (il pane e il vino diventano il corpo e il sangue di Cristo) e ciò che i sensi continuano a percepire (le specie del pane e del vino). Come intendere allora l'Eucaristia? È una figura, un segno rappresentativo e significante del corpo di Cristo, o è il vero corpo di Cristo? La formulazione di questa proposizione disgiuntiva testimonia la crisi della concezione patristica dell'immagine o della figura-simbolo, applicata ai misteri o sacramenti. Per i Padri – e anche per Pascasio Radberto, come vedremo – la *figura* (il sacramento) può contenere e dare a partecipare la *verità* (il corpo di Cristo e l'evento salvifico del suo sacrificio redentore). Per la mentalità empirista emergente nella cultura franco-germanica dell'epoca, la realtà di un corpo vero è percettibile immediatamente attraverso i sensi; quando c'è la mediazione di un segno (sacramento) non si può parlare che di *presenza significata* o *virtuale-dinamica*. Dunque il corpo sacramentale non può dirsi identico al corpo vero di Cristo.

<Lo stesso corpo nato da Maria (passato) e risorto (presente)>

«Nessuno si turbi di fronte a questo corpo e a questo sangue di Cristo, cioè del fatto che nel mistero (in mysterio) ci siano la vera carne e il vero sangue, poiché così ha voluto Colui che creò; perché il Signore fece nel cielo e sulla terra tutti gli esseri che volle. E perché volle che questo fosse così, assolutamente deve credersi che dopo la consacrazione non c'è altra cosa che la carne e il sangue di Cristo, sebbene nella figura del pane e del vino. Per questo disse la stessa verità ai discepoli: “Questa è la mia carne”, disse Lui, “per la vita del mondo”. E per dire qualcosa di più meraviglioso: non altra carne ma quella che nacque da Maria e patì sulla croce, e risuscitò dal sepolcro» (*De corpore et sanguine Domini*, 1)

<rapporto Eucaristia – Incarnazione>

«È davvero la medesima carne di Cristo... Il sacerdote sull'altare, con la parola di Cristo e la potenza dello Spirito Santo (in verbo Christi per Spiritum Sanctum), consacra divinamente proprio il sacramento di codesta carne... Non stupirti, o uomo, né ricercare qui il corso ordinario della natura! Se tu credi veramente che questa carne è stata creata nel seno verginale di Maria dalla potenza dello Spirito Santo affinché il Verbo divenisse carne, credi pure che quanto è prodotto (conficitur) sull'altare **dalla parola di Cristo e dalla virtù dello Spirito Santo** è il corpo dello stesso Cristo nato dalla Vergine (corpus ipsius esse ex virgine)»

<si ha la verità della carne e del sangue di Cristo in mysterio et figura>

«Questi sono i sacramenti mistici (mystica sacramenta) nei quali abbiamo la verità della carne e del sangue di non altro se non di Cristo, tuttavia nel mistero e nella figura (in mysterio et figura)» (*Ep. ad Fredugardum*: CCM 16,147)

<Pascasio Radberto vede nell'Eucaristia il corpus mysticum, vale a dire la carne mistica di Cristo che si riceve in mysterio. Questo corpus mysticum viene dato ai fedeli affinché diventino “un solo corpo in Cristo”, ovvero la Chiesa, corpus verum del Cristo totale, capo e membra>

<rapporto fra la figura (species) e “verità” percepita dallo spirito umano tramite la fede; importa sottolineare che per Pascasio Radberto la verità non è un'idea, bensì la realtà personale del Risorto>

«Questo mistero (*hoc mysterium*) è figura, in quanto spezzato [alla frazione dell'Ostia] nella

specie visibile lo spirito coglie una cosa diversa da quella veduta dai nostri occhi o percepita dal nostro gusto... Ed è verità, poiché per la potenza dello Spirito Santo e mediante le parole del Signore, dalla sostanza del pane e del vino sono fatti il corpo e il sangue di Cristo [...]

Se noi osserviamo bene [il mistero eucaristico] è chiamato al tempo stesso verità e figura; cosicché è figura o copia (*figura vel character*) della verità cioè che percepiamo all'esterno, verità invece ciò che di questo mistero comprendiamo e crediamo rettamente nell'intimo. Non ogni figura, infatti, è ombra o falsità (*umbra vel falsitas*)» (*De corpore et sanguine Domini*, 4)

«... e mangiamo la carne spirituale di Cristo nella quale noi crediamo che ci sia vita eterna» (*De corpore et sanguine Domini*, 5)

<i miracoli eucaristici sono per i non credenti e indicano che ancora non c'è la fede>

«Poiché se gli accidenti della carne apparissero, già non ci sarebbe la fede o il mistero, bensì ci sarebbe un miracolo ... Queste cose [fede / mistero] sono dati ai credenti e ai già battezzati, invece i segni e i miracoli sono dati ai non credenti affinché ricevano la fede (*De corpore et sanguine Domini*, 13).

<l'immolazione di Cristo nella Messa è un'immolazione in mysterio che dipende da quella immolazione di Cristo sulla croce avvenuta semel (una sola volta)>

«Quando interrogati diciamo che Cristo si immola ogni giorno *in mysterio*, la risposta si riferisce alla celebrazione del sacramento; ma questa stessa immolazione avvenne una volta, quando Cristo fu immolato in sé stesso per la salvezza del mondo... Tuttavia questa [immolazione] non esisterebbe nel sacramento senza quella che una volta avvenne; e questa non viene reiterata nel fatto, quasi che Cristo oggi muoia, ma viene per noi immolata ogni giorno *in mysterio*, in modo che noi nel pane possiamo prendere quello che fu appeso sulla croce e beviamo nel calice quello che emanò dal costato di Cristo» (*Ep. ad Fredugardum*: CCM 16,151).

2. Ratramno (800-868): la verità è ciò che percepiscono i sensi, perciò Cristo è presente “in mysterio”.

Nel suo *Liber de corpore et sanguine Domini*, il monaco benedettino Ratramno di Corbie risponde a due domande che gli erano state poste dal re Carlo il Calvo (823-877): a) «Quello che la bocca dei fedeli riceve nella Chiesa — il corpo e il sangue di Cristo —, si riceve in mistero (*in mysterio*) o realmente (*an in veritate*)?»; b) «È il corpo nato da Maria, che patì, morì e fu sepolto, e che dopo la risurrezione e l'ascensione siede alla destra del Padre?»

Risposta alla prima domanda: Al primo quesito Ratramno risponde dicendo che i fedeli ricevono il corpo e il sangue di Cristo *sub figura*, ma non *in veritate*. Ratramno legge gli stessi testi dei Padri commentati da Pascasio Radberto, ma egli li interpreta con mentalità realistico-empirista. La *figura* è, secondo Ratramno, un'ombra che ci offre il significato velato di una realtà. Invece, la *verità* è la realtà nella sua evidenza, nella sua *manifesta demonstratio*, senza il velo di ombre. Nell'Eucaristia i fedeli ricevono il corpo di Cristo *sub figura*, sotto il velo delle specie del pane e del vino, ma non *in veritate*, perché è chiaro che nel sacramento Cristo non si manifesta palesemente (non è percepibile con i sensi), né si trova in modo identico a come è in cielo.

Ratramno vuole lottare contro gli *ultrarrealisti* che affermavano la presenza materiale del corpo di Cristo nell'Eucaristia, in modo tale che le mani del sacerdote lo toccherebbero fisicamente, e sarebbe rotto in pezzi nella *fractio* che precede la comunione, masticato dai denti di coloro che si comunicano e digerito dal loro stomaco.

Risposta alla seconda domanda: Ratramno non ha una concezione “vuota” dell'Eucaristia, come se fosse un puro segno: «Non si concluda però dalle nostre parole che, in questo mistero il corpo e il sangue del Signore non siano ricevuti dai fedeli...; perché è effettivamente un nutrimento spirituale, una bevanda spirituale, che nutrono l'anima spiritualmente e le comunicano la vita dell'eterna sazietà» (*De corpore et sanguine Domini*, 101). Tuttavia, nel rispondere al secondo quesito, egli sottolineò in

modo tale la differenza tra la presenza *sub figura* e la presenza *in veritate*, da lasciare intendere che non si può affermare, come faceva Pascasio Radberto, l'identità essenziale tra il corpo di Cristo presente nell'Eucaristia e il vero corpo di Cristo, quello nato da Maria, poi crocifisso, morto e risorto. Per Ratramno, **ci sono due corpi di Cristo**: 1) il corpo storico, vero, che è identico a quello risorto in cielo e che rimane sempre alla destra del Padre; 2) il corpo sacramentale, figurato nelle specie eucaristiche del pane e del vino. Questo corpo eucaristico non sarebbe altro che un elemento simbolico con la corrispondente *virtus* sacramentale, capace di alimentare la fede dei fedeli e di santificarli grazie alla virtù della *potentia divina*, che comunica ai fedeli la sostanza della vita eterna. Ratramno paragona la presenza di Cristo nell'Eucaristia alla forza dello Spirito Santo nell'acqua battesimale: come, prima del battesimo, consacra l'acqua del fonte, facendovi scendere la virtù di santificazione, cioè la forza dello stesso Spirito Santo, così, mediante le parole sacramentali della Messa, la Chiesa ottiene che nell'Ostia e nel Calice si renda presente la potenza stessa del Verbo di Dio.

Sviluppo posteriore: Dopo Pascasio Radberto e Ratramno, molti altri autori del periodo carolingio affrontarono lo stesso problema, aprendo la strada agli sviluppi dottrinali della scolastica sulla conversione eucaristica e sul modo di presenza di Cristo nell'Eucaristia. Dalla parte di san Pascasio si schierarono Incmaro di Reims, Remigio di Auxerre, gli abati di Cluny, in particolare sant'Oddone, ed altri; dalla parte di Ratramno si schierarono Rabano Mauro, Giovanni Scoto Eriugena, Godescalco di Orbais e Drutmaro di Stavelot.

La prima corrente arriverà al concetto di presenza sacramentale (presenza vera, reale e sostanziale) del corpo e del sangue di Cristo nell'Eucaristia. **La seconda, con Berengario di Tours, si fermerà al concetto di presenza figurativa o virtuale** (presenza *in figura, spiritualiter, in virtute*), che sarà più tardi riprovato dal Magistero della Chiesa.

Il dibattito sulla presenza eucaristica nel s. XI: Berengario di Tours (ca.1000 – 1088) e Lanfranco di Bec (1005 – 1089)

Berengario di Tours (ca.1000 – 1088)

Berengario di Tours studiò a Tours e a Chartres. Tornato a Tours, dirisse la scuola di San Martino. Accusato da Lanfranco per le sue tesi, fu condannato nel concilio di Vercelli del 1050 e successivamente in vari sinodi e concili, tra cui quelli di Parigi (1051), Poitiers (1075) e Saint-Maixent (1076). Nonostante ritrattazioni ufficiali nei concili di Tours (1055), Roma (1058, 1059) e Laterano (1078-1079), Berengario continuò a sostenere le sue posizioni, venendo ulteriormente condannato. Nel sinodo di Bordeaux del 1080, accettò ufficialmente la dottrina della transustanziazione, affermando che il pane e il vino si trasformano sostanzialmente nel Corpo e Sangue di Cristo. Ritiratosi nell'isola di Saint-Cosme vicino a Tours, visse in isolamento e silenzio, morendo infine in comunione con la Chiesa.

<metodo dialettico: la ragione dialettica come guida suprema>

«Fare appello alla dialettica in tutto è massimamente evidente al cuore, poiché fare appello ad essa è fare appello alla ragione, poiché fare altrimenti sarebbe rifiutare il proprio onore di chi è stato fatto ad immagine di Dio secondo la ragione» (Berengario di Tours, *Rescriptum contra Lanfrancum*,

*Nota: per Lanfranco, invece, nella linea di Pier Damiani che esaltava l'ideale della semplicità e della fiducia nelle *autorità* (Scrittura e Padri) contro l'orgoglio della scienza (la *lectio* vs la *quaestio* dei dialettici), la dialettica, così come la retorica e tutte le "arti liberali", è una base sulla quale costruire il sapere teologico, ma la razionalità filosofica deve essere sempre ordinata alla comprensione della verità di fede, riconoscendo che la volontà di Dio è la causa onnipotente ed eterna dell'essere di tutte le cose, visibili e invisibili, e rispettando la suprema libertà delle ragioni insondabili che governano l'opera di Dio, creatore e salvatore.

<riduzione dell'eucaristia a "segno sacro", una "figura visibile della grazia invisibile" (secondo un'interpretazione di Agostino)>

<per Berengario *sacramentum e res* sono due realtà diverse e separate: la prima è percepibile con i sensi; la seconda, indicata dal segno, è invisibile, può essere conosciuta soltanto dagli occhi del cuore credente, ed è di dominio dello spirito>

«dopo la consacrazione il pane e il vino sono fatti (*facta esse*) per la fede e per l'intelletto (*fidei et intellectui*) il vero corpo di Cristo» (Berengario di Tours, *Purgatoria epistola contra Almannum*)

<rifiuto del cambiamento della sostanza del pane>

*Problema: la sua nozione di sostanza (= composto di materia e di forma, e quindi come tutto il soggetto) che è diversa della nozione aristotelica di sostanza (=dove gli accedenti/*species* ineriscono).

Berengario rifiuta la conversione della sostanza del pane nel corpo di Cristo:

a) Perché riteneva inattuabile la conversione di una cosa in un'altra senza una contemporanea trasformazione esterna (per Berengario, che segue la logica dell'evidenza empirica, un cambiamento della sostanza implica necessariamente un cambiamento anche delle apparenze, delle *species*). Nel caso dell'Eucaristia, egli afferma, la testimonianza dei sensi ci assicura che le specie del pane e del vino perdurano dopo la consacrazione, e la ragione ci dimostra l'inseparabilità di queste specie dal proprio soggetto di innesione; dunque, bisogna affermare che permane anche il soggetto a cui ineriscono, cioè la sostanza del pane e del vino.

b) Perché la conversione di una sostanza in un'altra comporta che essa cominci ad essere qualcosa che prima non esisteva, il che non può assolutamente avvenire nell'Eucaristia, perché il corpo di Cristo esisteva già prima di ogni consacrazione eucaristica ed esisterà sempre.

**<afferma che il corpo di Cristo si trova soltanto in Cielo, quindi l'Eucaristia è solo figura>
<la presenza di Cristo su diversi altari comporterebbe necessariamente la divisione fisica della sua corporeità>**

«Ora tu affermi che una parte (portiunculam) della carne di Cristo si trova nell'altare, ma questo solo potrebbe accadere se il corpo di Cristo nel cielo fosse diviso e le sue parti fossero inviati agli altari» (Berengario di Tours, *Rescriptum contra Lanfrancum*, 2).

Lanfranco di Bec (di Pavia / di Canterbury) (1005 – 1089)

Lanfranco di Pavia, fu priore del monastero di Bec, dove promosse il rinnovamento culturale grazie alle sue notevoli capacità didattiche, e divenne poi arcivescovo di Canterbury. Contrastò le teorie eucaristiche di Berengario di Tours partecipando ai sinodi di Vercelli (1050), Tours (1055) e Roma (1059). Tra il 1064 e il 1067 scrisse il *Liber de corpore et sanguine Domini*, un'opera polemica in cui accusava Berengario di negare la reale presenza di Cristo nell'eucaristia, sostenendo che la posizione di Berengario derivasse da un approccio esclusivamente razionale alla fede.

Risposta di Lanfranco di Bec

<distinzione tra sostanza e species>

«Noi crediamo che le sostanze terrene che alla mensa del Signore sono santificate divinamente per mezzo del ministero sacerdotale, vengano ineffabilmente, incomprendibilmente, miracolosamente convertite nell'essenza (*essentia*) del corpo del Signore, per l'operazione della eccelsa potenza, mentre vengono mantenute le apparenze (*species*) delle cose stesse e qualche altra qualità, per risparmiare l'orrore che si avrebbe vedendo carni nude e sanguinanti e anche perché i credenti ottengano le ricompense promesse alla fede; ma rimanendo in cielo, alla destra del Padre, lo stesso corpo del Signore, immortale, inviolato, integro, intatto, indenne; sicché si può dire che è il medesimo corpo, nato dalla Vergine quello che riceviamo, e tuttavia che non è il medesimo: il medesimo, certamente, quanto all'essenza e alle proprietà della sua vera natura, così come alla sua virtù salvifica; non il medesimo, se si considera la forma esteriore del pane, del vino, e tutto quello che è stato detto precedentemente» (Lanfranco di Bec, *De corpore et sanguine Christi adversus Berengarium Turonensem*, 86)

***Conclusioni:** se nel primo millennio i teologi erano ammirati dalla “comunione” alla natura divina grazie alla “comunione eucaristica” e dell'unità della Chiesa che ne scaturiva, con il nuovo metodo della teologia dialettica la discussione dogmatica si concentra sull'argomento della “presenza”. Allo stesso tempo, perso il realismo della tipologia, l'interpretazione allegorica riduce il rito a “segno”, a “rappresentazione drammatica”. Da sottolineare che in tutto questo periodo la categoria di sacrificio non era un problema per i teologi. Sarà la riforma protestante a mettere in crisi la concezione sacrificale della Messa che piano piano aveva perso il suo fulcro teologico e cioè il fatto che l'offerta (=sacrificio) della Chiesa altro non è che lo stesso atto rituale della Chiesa del quale si serve il Risorto per rendere visibile la sua memoria e la sua intercessione davanti al Padre.

Tommaso d'Aquino (1224/6-1274): temi scelti

Schema delle Quaestiones dedicate all'Eucaristia nella Summa Theologiae

L'Eucarestia (III, 73-83)

- a) Il sacramento eucaristico in se stesso III, 73
- b) La materia dell'Eucarestia (III, 74-77):
 - (1) la specie di questa materia III, 74
 - (2) la conversione del pane e del vino nel corpo e nel sangue di Cristo III, 75
 - (3) il modo in cui il corpo di Cristo si trova in questo sacramento III, 76
 - (4) gli accidenti del pane e del vino che in esso rimangono III, 77
- c) La forma dell'Eucarestia III, 78
- d) Gli effetti dell'Eucarestia III, 79
- e) Dell'uso di questo sacramento, ossia di coloro che lo ricevono (III, 80-81):
 - (1) in generale III, 80
 - (2) dell'uso che ne fece Cristo nell'istituirlo III, 81
- f) I ministri dell'Eucarestia III, 82
- g) I riti che accompagnano questo sacramento III, 83

<Priorità data al problema della «presenza»>

Tommaso afferma chiaramente che il senso ultimo di questo sacramento è quello di essere «alimento spirituale» (III, q.73, a.1 r) e che esso «è ordinato alla refezione spirituale che rassomiglia a quella corporale» (III, q.73 a.2 r). Tuttavia, sia per la quantità che per la qualità di riferimenti, la sua preoccupazione è quella di evidenziare che l'Eucaristia, a differenza degli altri sacramenti, è il sacramento che contiene Cristo stesso, e non soltanto la presenza della sua *virtus* o azione (come nel battesimo, cresima, ecc.). Altre dimensioni di questo sacramento, come quella di essere “sacrificio”, dipendono da questa prima realtà: es. «l'Eucarestia è il sacramento perfetto della passione del Signore, in quanto contiene il Cristo stesso che ha sofferto» (III q.73 a.5 ad 3)

<La dimensione analogica e non locale della transustanziazione>

Come ricorda Ángel García Ibáñez, l'Aquinate si basa su un concetto generico di conversione, che egli considera come il mutamento di una cosa in un'altra. San Tommaso d'Aquino applica soltanto analogicamente questa nozione di conversione al cambiamento eucaristico, sottolineando che nell'Eucaristia ci troviamo di fronte ad una conversione mirabile e unica: la conversione eucaristica «non è simile alle conversioni naturali, ma è soprannaturale, compiuta dalla sola potenza di Dio» (S. Th., III, q. 75, a. 4, c.)

La fede nella potenza e nella verità delle parole del Signore ci assicura che la “sostanza” del pane e del vino non rimane più, nonostante si continuano a percepire le stesse specie o “accidenti” di prima; invece è presente la “sostanza” del corpo e del sangue di Cristo e, pertanto, la stessa persona del Verbo incarnato, crocifisso e risorto (García Ibáñez, 224)

«Infatti tutta la sostanza del pane si converte in tutta la sostanza del corpo di Cristo, e tutta la sostanza del vino in tutta la sostanza del sangue di Cristo. Perciò questa non è una conversione formale, ma sostanziale. Né rientra tra le specie delle mutazioni naturali, ma con termine proprio può dirsi transustanziazione» (S.Th., III, q. 75, a. 4. c.)

Tuttavia, l'Aquinate non sempre afferma che ciò che si rende presente è la “sostanza del Corpo di Cristo”, bensì il suo corpo: «Sotto i quali prima è contenuta la sostanza del pane, e poi il corpo di Cristo» (III q.75 a.8 r)

<Separazione tra «sacramento» e «comunione» ('uso del sacramento')>

«Questo sacramento differisce dagli altri sacramenti in due cose. Primo, per il fatto che si compie mediante la consacrazione della materia; mentre gli altri sacramenti si compiono mediante l'uso della materia consacrata. - Secondo, per il fatto che negli altri sacramenti la consacrazione della materia consiste solo in una benedizione, per la quale la materia consacrata riceve strumentalmente una virtù spirituale che dal ministro, strumento animato, può passare in strumenti inanimati. Al contrario in questo sacramento la consacrazione della materia consiste in una miracolosa conversione della sostanza, che Dio solo può compiere. Perciò nel fare questo sacramento il ministro non ha altro ufficio che quello di proferire le parole» (III q.78 a.1 r)

«Nel sacramento del battesimo il ministro compie un atto riguardante l'uso della materia, uso che è essenziale al battesimo stesso; l'uso invece non è mai tale nell'Eucarestia» (III q.78 a.1 ad 3)

<Riduzione del «sacramento» al momento strutturante della «materia/forma»: identificazione della «forma» con la «formula (=parole di Gesù riportate dal Canone romano)>

«Questo sacramento differisce dagli altri sacramenti in due cose. Primo, per il fatto che si compie mediante la consacrazione della materia; mentre gli altri sacramenti si compiono mediante l'uso della materia consacrata. - Secondo, per il fatto che negli altri sacramenti la consacrazione della materia consiste solo in una benedizione, per la quale la materia consacrata riceve strumentalmente una virtù spirituale che dal ministro, strumento animato, può passare in strumenti inanimati. Al contrario in questo sacramento la consacrazione della materia consiste in una miracolosa conversione della sostanza, che Dio solo può compiere. Perciò nel fare questo sacramento il ministro non ha altro ufficio che quello di proferire le parole.

E poiché la forma dev'essere adeguata alla realtà, conseguentemente la forma di questo sacramento differisce in due maniere dalle forme degli altri sacramenti. Primo, nel fatto che le forme degli altri sacramenti esprimono l'uso della materia: p. es., battezzare o confermare; mentre la forma di questo sacramento esprime solo la consacrazione della materia, che consiste nella transustanziazione, e cioè con le espressioni: "Questo è il mio corpo", e "Questo è il calice del mio sangue". - Secondo, perché le forme degli altri sacramenti vengono proferite dal ministro in persona propria, sia in atto di fare, come quando si dice: "Io ti battezzo" o "Io ti confermo"; sia in atto di comandare, come quando nel sacramento dell'ordine si dice: "Ricevi il potere..."; sia in atto d'intercedere, come nel sacramento dell'estrema unzione: "Per questa unzione e per la nostra intercessione...". Al contrario la forma di questo sacramento viene proferita in persona di Cristo stesso che parla (direttamente): in modo da far intendere che il ministro nella celebrazione di questo sacramento non fa nient'altro che proferire le parole di Cristo» (III q.78 a.1 r)

<Isolamento della «formula della consacrazione» dal resto dell'anafora>

«Alcuni affermarono che questo sacramento non si può celebrare pronunziando le parole in questione e tacendo le altre, quelle particolarmente che sono nel canone della messa. - Ma ciò risulta falso. Sia dal testo sopra citato di S. Ambrogio, sia anche perché il canone della messa non è identico per tutte le chiese e per tutti i tempi, essendo state aggiunte cose diverse da persone diverse. Si deve dunque ritenere che, se il sacerdote pronunziasse solo le parole suddette con l'intenzione di celebrare questo sacramento, esso varrebbe» (III q.78 a.1 ad 4)

«Nelle preghiere della messa il sacerdote parla in nome della Chiesa a cui è unito. Ma nel consacrare l'Eucarestia parla in nome di Cristo, di cui fa allora le veci per il potere di ordine. Il sacerdote quindi, separato dall'unità della Chiesa, non avendo perduto il potere di ordine, consacra validamente il corpo e il sangue di Cristo: ma, essendo separato dall'unità della Chiesa,

le sue preghiere non hanno efficacia» (III q.82 a.7 ad 3)

<L'unità della Chiesa come «effetto» del sacramento e la distinzione tra «sacramentum tantum», «res et sacramentum», «res tantum»>

«[...] E poiché per grazia l'uomo è incorporato a Cristo e unito alle sue membra, è giusto che a coloro che ricevono degnamente questo sacramento venga accresciuta la grazia. Pertanto, in questo sacramento vi è qualcosa che è soltanto un segno sacramentale, cioè le specie stesse del pane e del vino; qualcosa che è sia realtà che segno sacramentale, cioè il vero corpo di Cristo; e qualcosa che è solo realtà, cioè l'unità del corpo mistico, cioè la Chiesa, che questo sacramento sia significa sia causa» (De articulis Fidei, pars 2, r)

<La nozione di «rappresentazione» in Tommaso d'Aquino>

«L'Eucarestia si dice sacrificio in quanto rappresenta la passione di Cristo. E si dice ostia in quanto contiene il Cristo in persona, che è "ostia di soavità", come si esprime S. Paolo» (III q. 73 a.4 ad 3)

«Questo sacramento ha tre significati (*triplicem significationem*). Il primo riguarda il passato, in quanto commemora la passione del Signore, la quale è stata un vero sacrificio, come sopra abbiamo spiegato. E per questo si denomina sacrificio.

Il secondo significato riguarda l'effetto presente, cioè l'unità della Chiesa in cui gli uomini vengono compaginati per mezzo di questo sacramento. Per tale motivo esso si denomina comunione o sinassi [...]

Il terzo significato riguarda il futuro: poiché questo sacramento è prefigurativo della beatitudine divina che si realizzerà nella patria. E sotto tale aspetto esso si denomina viatico (III, q.73. a.4 r)

Nota: «Il modo in cui l'Aquinate paragona l'Eucaristia (immagine della passione) ad altre figure dell'Antico Testamento (i sacrifici cruenti che rappresentavano e significavano il sacrificio futuro di Cristo), stabilendo un rapporto simile di tempo e di rappresentazione¹⁵⁹, e il fatto che egli non affermi mai che l'Eucaristia contiene il sacrificio redentore (parla invece del *Christus contentus* e della passio *repraesentata*, significata nella separazione delle specie), ci porta a concludere che san Tommaso non diede al concetto di *repraesentatio passionis* il significato di "ripresentare" (rendere attualmente presente) il sacrificio redentore di Cristo, come faranno, secoli più tardi, molti teologi, sulla scia del pensiero di Anscar Vonier (†1938) e di Odo Casel (†1948)» (García Ibáñez, 236)