

## Premessa

Tra la fine dell'epoca patristica e l'inizio del medioevo, diversi mutamenti politici, sociali e culturali — soprattutto l'influsso del *realismo* e del *pragmatismo* dei popoli germanici, che ebbero il sopravvento nel periodo carolingio — diedero origine ad un cambiamento di mentalità nell'interpretazione del mondo. Dopo la crisi del pensiero classico, il "rinascimento" franco-germanico promosse una visione più positivista della realtà. Il contatto con forme religiose ancora legate al paganesimo ebbe come conseguenza una re-interpretazione dei termini teologici utilizzati dai Padri, nonché uno slittamento verso forme religiose "naturali" che gli apologeti cristiani avevano cercato di superare secoli prima. Alla luce di questa nuova "visione del mondo" la terminologia e le strutture mentali che avevano segnato l'epoca dei Padri furono re-interpretate. Tutto questo influì notevolmente sulla comprensione della liturgia (es. diffusione dei "commentari" o *Expositio* alla Messa di stampo più allegorico che simbolico), nonché sull'esposizione del dogma (stabilimento di una nuova *agenda* di problemi teologici da risolvere).

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

\* Il metodo allegorico: A differenza dell'interpretazione letterale della "scuola antiochena", i Padri della "scuola di Alessandria" adoperarono il metodo allegorico come procedimento ermeneutico che permette al cristiano di comprendere il significato spirituale della Sacra Scrittura, aiutandolo a scoprire il significato cristologico nascosto nei testi dell'Antico Testamento e ad ottenere una visione unitaria della storia della salvezza. Questo metodo fu trasferito all'interpretazione della liturgia romana (di ogni singola cerimonia, delle preghiere, dei gesti dei ministri, dei paramenti e degli oggetti liturgici) da Alcuino di York (†804), e poi dal suo discepolo Amalario. A differenza del commento letterale, il commento allegorico punta su tre aspetti: aspetti morali, riferimenti alla storia della salvezza passata (tipologia moderna), e aspetti anagogici (riferimenti alle promesse escatologiche)

\* Amalario (775-850) conserva molte espressioni di stampo "tipologico" patristico ("realismo tipologico", "realismo figurale"). Tuttavia, egli privilegia la "nuova allegoria" che interpreta il rito come un segno (rappresentazione) di una realtà nascosta. L'interpretazione allegorica ha come finalità decodificare il segno affinché il soggetto possa capire il suo vero significato. Con questa operazione la forma (esterna e materiale) si separa dal contenuto (interno e spirituale).

Al posto del rapporto orizzontale *typo* – *antitypo* (che sottolinea l'unità di due eventi nella linea orizzontale della storia), si stabilisce un rapporto verticale *spirito* – *materia*. Da qui la tendenza di questi commenti a "spiritualizzare" il contenuto della allegoria (problema: vedere il Corpo di Cristo presente nell'Eucaristia come *l'idea del corpo vero che si trova in cielo*) e a vedere le realtà materiali come semplici "rappresentazioni" che rimandano alla "vera realtà".

\* A differenza del pensiero tipologico antico dove l'elemento visibile era la *mediazione simbolica* della presenza di una *realtà* (realtà e mediazione erano visti in unità, come il corpo è espressione della persona), il metodo allegorico cadrà con frequenza nell'arbitrario, perfino nell'*infantilismo simbolico*. La tendenza a moltiplicare i riferimenti allegorici provocherà una forte reazione all'inizio del periodo moderno che avrà due importanti manifestazioni:

a) la separazione fra la riflessione "teologica sistematica" che cerca di "ridurre le metafore al loro senso proprio", e quindi privilegiano le fonti bibliche, patristiche, magisteriale per sviluppare il loro modo dialettico di ragionare;

b) lo sviluppo dell'approccio *storico* allo studio della Messa: il senso dei riti va ricercato nella storia e non nell'allegoria. Tuttavia, la controversia con i protestanti fece sì che molti di queste opere siano *confessionali*, cioè, hanno come finalità giustificare la propria tradizione (cattolica o protestante) ricollegando la propria prassi alle prime comunità cristiane.

**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 Amalario l'Introito (mentre i cantori annunziano l'arrivo del vescovo o del sacerdote celebrante) si riferisce al coro dei profeti che annunziarono lungo la storia la venuta di Cristo nel mondo. Il Kyrie eleison, 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 sollecita 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<sup>a</sup> q. 83 a. 5 ad 3)>**

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.

**La presenza eucaristica nel s. IX: Pascasio Radberto (792-865) e Ratramno (800-868)****1. Pascasio Radberto è ancora in sintonia con la teologia dell’immagine dei Padri**

*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 significativo 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)

**<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 ciò 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)

«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 riceveano 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 se 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)

*<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>*

**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*, Ratramno risponde a due domande che gli erano state poste dal re Carlo il Calvo: 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?»

a) 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.

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).

**<due tipi di corpi di Cristo: il corpo storico e il corpo sacramentale (=virtus)>**

b) 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.

**<due linee: la linea di Pascasio Radberto (presenza sacramentale), e la linea di Ratramno (presenza in virtute o figurativa in senso moderno)>**

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 (presenza *in figura, spiritualiter, in virtute*), che sarà più tardi riprovato dal Magistero della Chiesa.

## **Berengario di Tours e Lanfranco di Bec: la controversia sulla *presenza* nel s. XI**

### **Berengario di Tours (ca.1000 – 1088)**

#### **<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: 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 *questio* dei dialettici), per Lanfranco invece 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). 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 inessione; 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 (*portionculam*) 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).

### Risposta di Lanfranco di Bec (1005 – 1089)

<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)

**\*Conclusion:** se nel primo millennio i teologi erano ammirati dalla “comunione”, con la teologia dialettica la discussione “dogmatica” si concentra sull’argomento “presenza” e allo stesso tempo interpretazione “allegorica del rito” ridotto a “segno”, a “rappresentazione drammatica”. Nel periodo moderno, invece, il dibattito si farà attorno alla nozione di “sacrificio”