

Pierpaolo Caspani *

PRESENZA REALE, TRANSUSTANZIAZIONE E «NUOVA TEOLOGIA EUCARISTICA»

SOMMARIO: I. LE CRITICITÀ DI UN LINGUAGGIO – II. LA PISTA «FILOSOFICA»: OLTRE L'ALTERNATIVA TRA METAFISICA E FENOMENOLOGIA – III. LA PISTA DELLA «FORMA» RITUALE: 1. *La nozione di «forma fondamentale» nella teologia liturgica del XX secolo*; 2. *La presenza eucaristica di Cristo alla prova della forma rituale*; 3. *Per «una intelligenza rituale dell'eucaristia»* – IV. FORMA RITUALE E/O TRANSUSTANZIAZIONE: SOLO GIUSTAPPOSIZIONE? – V. LINEE DI SINTESI E DI PROSPETTIVA

Tra il 17 gennaio e il 4 giugno 2018, sul suo *blog* ospitato tra le pagine personali della rivista *Munera* (Cittadella, Assisi), A. Grillo ha pubblicato una serie di interventi, raccogliendoli in una rubrica dal titolo «nuova teologia eucaristica»¹. I diversi contributi sono accomunati dall'intento di delineare nuovi percorsi di riflessione in grado di superare i limiti di un linguaggio teologico «tradizionale», legato a una comprensione astratta e statica della presenza di Cristo nell'eucaristia. In questo articolo, prendendo spunto da alcuni lavori degli autori intervenuti nella rubrica, cerchiamo di evidenziare, non senza qualche rilievo critico, gli spunti più interessanti che essi offrono per rileggere i temi della presenza reale e della transustanziazione². Dopo aver puntualizzato le principali criticità addebitate alla dottrina e al linguaggio della transustanziazione (I), mettiamo a fuoco due piste per superarla/riformularla: la prima di stampo più filosofico (II) e la seconda legata alla riscoperta della forma rituale (III). Dopo aver considerato una voce che riconferma la pertinenza del linguaggio della transustanziazione (IV), raccogliamo qualche riflessione sintetica (V).

* Professore ordinario di Teologia sacramentaria presso il Seminario Arcivescovile di Milano con sede a Venegono Inferiore.

¹ A. GRILLO (ed.), «Nuova teologia eucaristica», *Munera. Rivista Europea di Cultura* [numeri on-line]; rubrica nel *blog*: *Come se non* [<http://www.cittadellaeditrice.com/munera/come-se-non/>].

² Gli autori in questione sono, oltre al curatore della rubrica A. Grillo, M. Belli, L. Della Pietra, M. Rouillé d'Orfeuil, Z. Carra e G. Lafont. Mi riferisco non solo e non tanto ai loro interventi sul *blog*, quanto alle loro ricerche più significative.

I. LE CRITICITÀ DI UN LINGUAGGIO

Il linguaggio della sostanza comincia ad essere utilizzato in ambito eucaristico nell'XI secolo in modo piuttosto generico. Un impiego più «scientifico» della categoria è dovuto soprattutto a Tommaso d'Aquino che la desume da Aristotele. Con la distinzione tra sostanza e accidenti, lo Stagirita proponeva una soluzione alla questione dell'identità delle cose che permane pur nella loro mutevolezza: la sostanza è infatti il principio che consente all'intelletto di identificare un ente, nonostante i sensi percepiscano in esso molteplici elementi che cambiano. Se grazie ad Aristotele Tommaso affina la nozione di sostanza, parlando di transustanziazione egli introduce una notevole forzatura negli strumenti concettuali di cui si serve. Per Aristotele, infatti, rimanendo invariati gli accidenti, la sostanza non muta; nell'eucaristia, invece, avviene esattamente il contrario. Inoltre, poiché l'interesse si concentra sul cambiamento della sostanza, «tutto ciò che riguarda il visibile diviene un “velo” che copre la realtà o uno strumento di solennizzazione»³. Dal canto suo, il magistero ha assunto il linguaggio della transustanziazione senza sottoscriverne una specifica spiegazione filosofica. Di tale linguaggio M. Belli segnala alcune criticità. Se nel Medioevo il termine «sostanza» indicava qualcosa di intelligibile e non materiale, oggi, all'opposto, esso evoca realtà chimiche e materiali. Utilizzarlo a proposito dell'eucaristia vuol dire mettere in campo una nozione «che significa in teologia esattamente l'opposto rispetto al significato comune»⁴. In effetti, col termine «sostanza» a volte intendiamo i componenti che costituiscono le cose, ciò di cui le cose sono fatte, la loro materia («quella medicina contiene le tali sostanze»).

Per contro, quando noi usiamo il medesimo termine in espressioni del seguente tenore: «il tal scritto significa *in sostanza* questo...» [...], «la *sostanza* della discussione si riduce a questo...», e, in genere, quando usiamo l'espressione «in sostanza», noi intendiamo con il termine «*sostanza*» l'essenza, il nucleo principale ed essenziale, il *quid* ultimo caratterizzante la cosa⁵.

³ M. BELLÌ, «Transustanziazione: spiegazione di una spiegazione», in Id., *Sacramenti tra dire e fare. Piccoli paradossi e rompicapi celebrativi* (= Giornale di Teologia 412), Queriniana, Brescia 2018, 57-86: 76.

⁴ M. BELLÌ, «Transustanziazione», 79.

⁵ G. REALE, *Storia della filosofia antica*, Vita e Pensiero, Milano 1992⁹, vol. V, 201.

Dunque, almeno in italiano, c'è un uso comune del termine sostanza che «sostanzialmente» riprende uno dei significati che Aristotele attribuiva a questa categoria⁶. La notazione di Belli, dunque, è solo in parte condivisibile. Il secondo appunto mosso al linguaggio della transustanziazione è legato al fatto che la sua comprensione mette in gioco «un orizzonte metafisico in larga parte non più praticato e condiviso»⁷, sul quale la filosofia recente avanza serie riserve. In terzo luogo, il mutamento della sostanza, a fronte del permanere degli accidenti, è evidente solo per la fede, intesa come assenso intellettuale a contenuti non evidenti. C'è qui il rischio di un cortocircuito logico: «La transustanziazione dovrebbe aiutare a comprendere la fede nell'eucaristia, che tuttavia è il presupposto della spiegazione»⁸. Infine la nozione di transustanziazione è stata elaborata in un contesto controversistico per rispondere alla domanda circa l'oggettività della presenza di Cristo nel pane e nel vino eucaristici. «Ma questa è una domanda sull'eucaristia, non l'unica possibile»⁹. Il fatto di aver concentrato su di essa tutta l'attenzione ha determinato due esiti paradossali: anzitutto, mentre una buona spiegazione «rende ragione di un dato semplificando il più possibile gli elementi in gioco»¹⁰, la dottrina della transustanziazione «richiede numerosissime spiegazioni previe [...] degli strumenti metafisici evocati»¹¹. È dunque lecito chiedersi se sia possibile «non usare il vocabolario della transustanziazione come “spiegazione” dell'evento della consacrazione, ma come dato di fede che può supporre anche altre strade interpretative»¹². Il secondo paradosso di un discorso

⁶ Del resto, anche Belli osserva che il vocabolario della lingua italiana *Olivetti*, prima di segnalare che «sostanza» «si dice di qualunque cosa materiale in genere», ne fornisce la definizione filosofica indicandola come «ciò che costituisce l'essenza immutabile di una cosa»: M. BELLI, «Transustanziazione», 79. Mi si perdoni il riferimento poco accademico, ma, riguardo all'uso comune del termine, colpisce il fatto che il cantante *pop* Jovanotti si rivolga alla sua amata con queste parole: «A te che sei, semplicemente sei, *sostanza* dei giorni miei, *sostanza* dei giorni miei». E più avanti: «A te che sei, *essenzialmente* sei, *sostanza* dei sogni miei, *sostanza* dei giorni miei».

⁷ M. BELLI, «Transustanziazione», 80.

⁸ M. BELLI, «Transustanziazione», 81.

⁹ M. BELLI, «Transustanziazione», 83.

¹⁰ M. BELLI, «Transustanziazione», 83.

¹¹ M. BELLI, «Transustanziazione», 83.

¹² M. BELLI, «Transustanziazione», 84.

sull'eucaristia unicamente centrato sulla transustanziazione è la visione statica che ne risulta, con la totale emarginazione della dimensione rituale.

II. LA PISTA «FILOSOFICA»: OLTRE L'ALTERNATIVA TRA METAFISICA E FENOMENOLOGIA

I mutamenti filosofici e culturali del nostro tempo hanno determinato una nuova visione del mondo che, da un lato, supera una visione di Dio come essere degli enti e, dall'altro, mette in discussione l'asserto cartesiano secondo cui il soggetto umano esiste in modo autonomo. In questo quadro, M. Rouillé d'Orfeuil vuole chiarire come si possa pensare la realtà dell'essere e dell'eucaristia. A tale scopo si serve di tre strumenti concettuali: luogo, presenza e risurrezione¹³. Quanto al luogo, i Dottori medievali sono concordi sul fatto che la presenza eucaristica non è locale; in tema di presenza, bisogna precisare cosa significhi veramente questa categoria nel vocabolario eucaristico; il riferimento alla risurrezione, infine, si spiega per il fatto che la presenza sacramentale si collega a un'assenza fisica. Dopo aver presentato i tre concetti-chiave, l'Autore propone un'indagine storica articolata in tre tempi: Agostino e l'assenza di Dio; la teologia fenomenologica del IX secolo con Scoto Eriugena e Pascasio Radberto; la svolta metafisica del XIII secolo con Tommaso e Bonaventura. I frutti di tale indagine sono messi a fuoco nella sezione conclusiva, dove la ripresa del pensiero di L. Lavelle¹⁴ consente di superare l'alternativa tra metafisica e fenomenologia. In effetti, se la conoscenza di una cosa è la sua relazione con l'intimità spirituale, non c'è contraddizione tra conoscersi e conoscere il mondo. Coerentemente, la riflessione sull'eucaristia deve passare da un'attenzione all'«oggetto eucaristico» (il pane e il vino consacrati) alla considerazione della «*res* eucaristica», cioè l'unità della Chiesa. In questa prospettiva, viene riletto il dogma enunciato a Trento, secondo cui il pane

¹³ Cf M. ROUILLÉ D'ORFEUIL, *Lieu, présence, résurrection. Relectures de phénoménologie eucharistique* (= Cogitatio Fidei 300), Cerf, Paris 2016, 10. La traduzione italiana dei testi tratti da questo volume è nostra.

¹⁴ Louis Lavelle (1883-1951), filosofo e moralista francese, è il più eminente rappresentante del movimento della *Philosophie de l'esprit* che promuove la restaurazione della metafisica mediante il riconoscimento dell'universalità dell'esperienza intima della persona.

e il vino dell'eucaristia sono *vere, realiter et substantialiter* il corpo e sangue di Cristo.

Commentando l'avverbio *vere*, Rouillé d'Orfeuil osserva che la fede eucaristica ha spinto filosofi quali Descartes, Malebranche e Blondel a ripensare le categorie ontologiche fondamentali¹⁵. Così, sia la filosofia che la teologia eucaristica incoraggiano il passaggio dalla sostanza della cosa all'azione, e dunque dalla verità delle specie eucaristiche alla verità dell'azione eucaristica. È infatti mediante un'azione che l'uomo può unirsi a Dio: come l'atto dell'incarnazione ha unito la natura umana a quella divina, così l'atto della comunione eucaristica unisce un credente a Cristo. La transustanziazione del pane nel corpo di Cristo non è che il mezzo in vista della transustanziazione del credente in Cristo. Nell'ottica di una filosofia del linguaggio, poi, si può ritenere che la frase «questo è il mio corpo» possieda un valore performativo, in quanto l'enunciazione produce il cambiamento della realtà. Alla performatività «originaria», «in virtù della quale Cristo ha dato alla sua parola di compiere ciò che significava», si aggiunge «la performatività propriamente sacramentale, in virtù della quale il celebrante, riprendendo queste parole nel contesto della preghiera del canone, restituisce ad esse [...] la loro performatività originaria»¹⁶. Nella dinamica sacramentale si evidenzia quindi la successione rito-presenza-unità, la cui parte centrale invisibile (la presenza) è inquadrata da due termini accessibili ai sensi: il rito e l'unità dell'assemblea eucaristica. Ne consegue che, «se il rito è udibile (ed è veramente consacrazione)» e «se l'effetto è constatabile (in quanto la Chiesa è veramente comunione)»¹⁷, non c'è ragione per negare la verità della presenza. Si tratta evidentemente di presenza che, priva della localizzazione e della materia, può essere cretuta solo a partire dalla fede nella risurrezione di Cristo.

L'avverbio *realiter*, dal canto suo, è stato inteso come se Cristo fosse presente «*nella cosa*, in una entità oggettiva esteriore alla coscienza credente»¹⁸. Così facendo, si desume la corrispondenza tra una percezione (sia pure di fede) e una realtà ontica. In realtà, niente garantisce che si possa passare da ciò che è vero nello spirito a ciò che è reale al di fuori di

¹⁵ La presentazione di questi autori si ispira a X. TILLIETTE, *Philosophies eucharistiques de Descartes à Blondel. Logique d'un travail de philosophie*, Cerf, Paris 2006.

¹⁶ M. ROUILLÉ D'ORFEUIL, *Lieu, présence*, 360.

¹⁷ M. ROUILLÉ D'ORFEUIL, *Lieu, présence*, 361.

¹⁸ M. ROUILLÉ D'ORFEUIL, *Lieu, présence*, 362-363.

esso. In ambito sacramentale c'è però un altro senso possibile dell'avverbio *realiter*: «Se la grazia sacramentale è classicamente designata come *res* del sacramento, il reale designa forse ciò che si ricollega all'ordine della grazia, ciò che è grazioso»¹⁹. Nel caso dell'eucaristia la *res* è l'*unitas ecclesiae* (l'unità *che* è la Chiesa) e si identifica con una grazia di presenza: in effetti, «che la Chiesa, attraverso la sua unità, sia la presenza di Cristo è una verità sufficientemente universale»²⁰. Si tratta di una presenza che la Chiesa non rivendica come sua proprietà, ma accoglie «come sua natura propria attraverso una fedeltà assoluta all'esigenza dell'unità»²¹.

Quanto all'avverbio *substantialiter*, è possibile intenderlo senza riferimenti al concetto metafisico di *ousia*, vedendo in esso un richiamo alla nozione fenomenologica di *parousia*. La presenza eucaristica, infatti, si situa nel registro della memoria, la cui celebrazione «rende il presente (il dono) alla presenza»²²: una presenza assolutamente non oggettivabile, liberata da ogni condizione, materialità, localizzazione e reificazione. «Se la presenza avviene nell'atto della donazione, se questa consiste precisamente in un ritirarsi del donatore, [...] si ritrova allora, nella logica eucaristica, questo enigma dell'essere la cui modalità propria è il ritrarsi»²³. Così «la supposta sostanzialità metafisica della presenza deve lasciare il posto a una concezione fenomenologica della presenzialità nella quale è piuttosto in un ritrarsi, dunque in un'assenza, che il corpo (eucaristico) si dà»²⁴. L'eucaristia rivela quindi che le categorie di presenza e assenza, ordinariamente percepite come contraddittorie, in realtà non si oppongono tra loro così nettamente. Dopo che Cristo si è sottratto all'essere al mondo, confessarne la risurrezione attraverso l'azione eucaristica indica che non c'è incoerenza nel dire contemporaneamente che Cristo è presente e assente. In effetti «la presenza eucaristica non abolisce il registro dell'assenza di Cristo», ma «inaugura uno stato spirituale enigmatico e nuovo nel quale l'assenza non è privazione [...]. La realtà sacramentale impedisce così la scomparsa di Cristo [...], ma non garantisce però che egli sia a disposi-

¹⁹ M. ROUILLÉ D'ORFEUIL, *Lieu, présence*, 363.

²⁰ M. ROUILLÉ D'ORFEUIL, *Lieu, présence*, 364.

²¹ M. ROUILLÉ D'ORFEUIL, *Lieu, présence*, 365.

²² M. ROUILLÉ D'ORFEUIL, *Lieu, présence*, 367.

²³ M. ROUILLÉ D'ORFEUIL, *Lieu, présence*, 367.

²⁴ M. ROUILLÉ D'ORFEUIL, *Lieu, présence*, 368.

zione (a portata di mano) del credente»²⁵. Quando poi le specie vengono consumate, «ciò che rimane della sostanza [...] è la relazione che, da allora in poi, appare costituita come relazione sussistente»²⁶.

In conclusione, davanti all'eucaristia, ogni persona può scoprire che «la relazione che la unisce agli altri possiede un valore superiore a ciò che essa è in se stessa, poiché la natura di questa relazione eucaristica non è solamente umana, ma ugualmente divina»²⁷. In effetti, Dio salva le persone salvando le loro relazioni; di ciò è segno efficace lo stabilirsi di legami di carità fra i credenti, sigillati nella comune partecipazione al rito eucaristico. In ultima istanza, la riflessione sull'eucaristia induce a riconoscere che la definizione classica della persona, imperniata sulla sostanzialità e quindi sull'autonoma consistenza dell'individuo, non è in grado di definire adeguatamente la realtà personale. Ciò che è più proprio nell'uomo, infatti, è di natura relazionale. E se i soggetti coinvolti nella relazione sono uomini, la relazione si identifica con Dio-amore, secondo quanto dichiara 1Gv 4,8. La metafisica della relazione, dal canto suo, non può che essere correlativa a una fenomenologia della sussistenza che interroga sia l'uomo che il sacramento. Per definire la persona, infatti, si oscilla tra la sussistenza affermata dalla tradizione metafisica e la relazione presa in considerazione dalla fenomenologia. Descrivere la sussistenza/consistenza dell'umano, tenendo conto di una logica relazionale, è possibile fondandosi sulla carità, intesa come «pura attenzione all'esistenza altrui» (L. Lavelle): io esisto riconoscendo l'esistenza dell'altro; esisto cioè attraverso la carità. La logica dell'eucaristia può gettare luce in merito. Riprendendo l'antica definizione del sacramento come segno e strumento, si nota che l'eucaristia opera secondo questa duplice dinamica: «Effettuando la consistenza caritatevole che è la Chiesa (strumentalità) attraverso l'avvenire di una presenza, essa indica (designazione)»²⁸ che Dio-carità è la relazione degli uomini. E dunque, la «con-sistenza dell'umanità, concepita sul modello della società eucaristica che è la Chiesa, è di natura relazionale»²⁹. Così, per rendere ragione della realtà dell'eucaristia, il discorso arriva alle soglie del linguaggio trinitario: il ruolo che la nozione di relazione sussi-

²⁵ M. ROUILLÉ D'ORFEUIL, *Lieu, présence*, 369.

²⁶ M. ROUILLÉ D'ORFEUIL, *Lieu, présence*, 369.

²⁷ M. ROUILLÉ D'ORFEUIL, *Lieu, présence*, 370.

²⁸ M. ROUILLÉ D'ORFEUIL, *Lieu, présence*, 377.

²⁹ M. ROUILLÉ D'ORFEUIL, *Lieu, présence*, 377.

stente ha nella teologia trinitaria classica, la categoria di presenza eucaristica lo gioca «per descrivere il legame tra Dio e l'uomo e, nella Chiesa, fra tutti gli uomini»³⁰.

Al testo di Rouillé d'Orfeuil va riconosciuto lo sforzo speculativo di ripensare in maniera rinnovata il tema della presenza reale, superando il rischio di una visione cosificante dell'eucaristia. Tuttavia l'insistenza sulla necessità di passare dall'«oggetto eucaristico» alla «*res* eucaristica», dalla verità delle specie eucaristiche alla verità dell'azione eucaristica, dalla transustanziazione del pane a quella del credente, dalla sostanza/sussistenza/consistenza alla relazione... rischia di non accordare sufficiente considerazione al pane e vino eucaristici nel loro rapporto con il corpo e sangue del Signore. Se certamente la presenza reale di Cristo nelle specie eucaristiche va compresa nel contesto suo proprio (quello celebrativo) e in relazione alla sua finalità (l'istituzione di una relazione tra il Signore e noi e, dunque, l'edificazione della Chiesa), essa rappresenta un elemento che non può troppo facilmente essere *bypassato*, poiché dice che l'eucaristia, voluta dal Signore *per noi*, ha comunque una consistenza *al di fuori di noi*. Lo sbilanciamento un po' unilaterale sulla relazione rischia di offuscare questo dato.

III. LA PISTA DELLA «FORMA» RITUALE

La seconda pista per rileggere la dottrina della transustanziazione è legata alla riscoperta della forma rituale dell'eucaristia. A questo proposito, dopo aver considerato la ricostruzione del dibattito offerta da L. Della Pietra (3.1), prendiamo in esame il contributo di Z. Carra che rilegge il tema della presenza reale alla luce della forma rituale (3.2). Analizziamo infine il tentativo proposto da A. Grillo per elaborare una riflessione sistematica a partire da questa acquisizione (3.3).

3.1. La nozione di «forma fondamentale» nella teologia liturgica del XX secolo

Se nella teologia scolastica e manualistica il concetto di «forma» indicava le parole essenziali per l'esistenza del sacramento, nell'ambito del

³⁰ M. ROUILLÉ D'ORFEUIL, *Lieu, présence*, 378.

movimento liturgico del XX secolo assistiamo a un significativo ampliamento della portata di tale categoria, di cui dà conto L. Della Pietra³¹. Il dibattito si apre con R. Guardini (3.1.1), vede l'apporto di J.A. Jungmann (3.1.2), viene ripreso da J. Ratzinger (3.1.3) e consente di raccogliere alcune fondamentali acquisizioni (3.1.4).

3.1.1. L'emergere del tema con R. Guardini

Negli anni tra le due guerre mondiali, R. Guardini solleva la questione della «forma fondamentale» (*Grundgestalt*) della messa. Prendendo le distanze da chi la considera «una sacra rappresentazione alla quale il fedele assiste, o [...] un evento misterioso che invita alla preghiera»³², egli ritiene che la messa debba tornare «ad essere ciò che è per sua stessa istituzione: l'«azione» sacra della comunità di Cristo, che [...] deve veramente vivere e agire come comunità»³³. Per indicare la struttura portante di questa *actio sacra*, il teologo italo-tedesco parla di «forma fondamentale» che può essere individuata riferendosi all'istituzione dell'eucaristia. Poiché l'eucaristia fu istituita durante l'ultima cena, sembra logico concludere che «la forma fondamentale della messa è quella della cena»³⁴. E poiché a una cena si partecipa mangiando e bevendo, «la comunione non è un momento separato, indipendente, ma la piena realizzazione della memoria del Signore»³⁵. Dal momento che riguarda l'aspetto visibile della messa, il riconoscimento della cena come forma fondamentale della celebrazione non mette in discussione l'affermazione dogmatica che ritrova nel sacrificio l'essenza teologica del sacramento. Ciò che si mostra liturgicamente nella forma del pasto può dunque avere come contenuto dogmatico il sacrificio. Così, però, forma liturgica (la cena) e contenuto dogmatico (il sacrificio) vengono semplicemente giustapposti; giustapposizione insoddisfacente, soprattutto se la forma liturgica avrebbe dovuto «raggiungere l'essenza

³¹ L. DELLA PIETRA, *Rituum forma. La teologia dei sacramenti alla prova della forma rituale*, Messaggero - Abbazia S. Giustina, Padova 2012, 57-151.

³² R. GUARDINI, *Il testamento di Gesù*, Vita e Pensiero, Milano 1993, qui 25. La prima edizione tedesca, dal titolo *Besinnung von der Feier der heiligen Messe*, è del 1939.

³³ R. GUARDINI, *Il testamento di Gesù*, 25.

³⁴ L'affermazione ricorre più volte in R. GUARDINI, *Il testamento di Gesù*, 150-155.

³⁵ R. GUARDINI, *Il testamento di Gesù*, 155.

dell'evento eucaristico»³⁶. Il consueto impianto dogmatico e la nuova prospettiva liturgica sono solamente accostati anche laddove Guardini, trattando del pane e vino eucaristici, pur senza parlare di sostanza e specie, ripropone la dottrina classica.

3.1.2. J.A. Jungmann e l'«eucaristia» come forma della messa

Nella sua celebre opera *Missarum sollemnia* J.A. Jungmann ricostruisce in modo storicamente documentato l'evoluzione della celebrazione eucaristica³⁷. Se l'origine di tale celebrazione si trova nell'ultima cena, la scarsa documentazione relativa al rito compiuto da Gesù rivela che esso «non era destinato a formare anche in seguito l'inquadratura della celebrazione»³⁸. In effetti, già le primissime testimonianze liturgiche attestano il primato della preghiera di rendimento di grazie (l'*eucharistía*) sul pasto. In breve tempo, in sintonia con la spiritualizzazione del culto che caratterizza il cristianesimo, l'elemento «eucaristia» prevale sul banchetto in quanto tale e «diventa la forma fondamentale della liturgia della messa»³⁹. In essa «si scorge già in embrione la forma del sacrificio (come offerta di ringraziamento)» che, a partire dal III secolo, si sviluppa come struttura portante della celebrazione. Tuttavia «la forma di banchetto rimane sempre come elemento determinante, specialmente per quanto riguarda l'esteriorità del quadro, e ciò perché si tratta di un sacrificio conviviale»⁴⁰. Jungmann quindi non misconosce la presenza dell'elemento conviviale, ma attribuisce ad esso un'importanza secondaria.

³⁶ J. RATZINGER, «Forma e contenuto della celebrazione eucaristica», in Id., *Opera omnia, XI. Teologia della liturgia*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2010, 412-430, qui 413; già pubblicato in Id., *La festa della fede. Saggi di teologia liturgica*, Jaca Book, Milano 1990², 33-48 (or.: 1977).

³⁷ J.A. JUNGMAN, *Missarum Sollemnia. Eine genetische Erklärung der römischen Messe*, 2 Bände, Herder, Wien 1948. Ci riferiamo alla traduzione italiana: *Missarum sollemnia. Origini, liturgia, storia e teologia della Messa romana*, Marietti, Casale 1953-1954, 2 voll. Nel 2004 l'Editrice Ancora (Milano) ha pubblicato un'edizione anastatica che riproduce in un solo volume i due tomi di Marietti.

³⁸ J.A. JUNGMAN, *Missarum sollemnia*, vol. I, 9.

³⁹ J.A. JUNGMAN, *Missarum sollemnia*, vol. I, 20.

⁴⁰ J.A. JUNGMAN, *Missarum sollemnia*, vol. I, 20, n. 63.

3.1.3. La ripresa del tema con J. Ratzinger

La questione riemerge verso la fine degli anni Settanta del XX secolo, grazie alla ripresa che ne fa J. Ratzinger. Rifacendosi a Jungmann, egli osserva che, già a partire dalla fine del primo secolo, la forma fondamentale del rito non è il pasto ma l'«eucaristia», cioè la preghiera di ringraziamento. Questa tesi permette la convergenza senza confusione tra campo dogmatico e campo liturgico. Da un lato, infatti, la preghiera eucaristica introduce la Chiesa nella preghiera di Gesù, «nell'auto-offerta del *Logos* al Padre, che sulla croce è divenuta al tempo stesso offerta dell'intera umanità a Lui»⁴¹. Proprio in tale autodonazione, anticipata nella cena e compiuta sulla croce, consisterebbe il sacrificio di Gesù, che accetta nel suo intimo la morte e la trasforma in un gesto di comunione. D'altro lato, la tesi dell'eucaristia come forma fondamentale del rito non esclude l'elemento del pasto, perché l'eucaristia è anche la preghiera conviviale:

Eucharistia significa tanto il dono della *communio*, in cui il Signore si rende cibo per noi, quanto l'autodonazione di Gesù Cristo, che ha portato a compimento il suo «sì» trinitario al Padre nel «sì» della croce, e in questo «sacrificio» ha riconciliato tutti noi con il Padre. Non c'è alcun contrasto tra «convito» e «sacrificio»; nel nuovo sacrificio del Signore ambedue s'intrecciano inscindibilmente⁴².

Indagando poi le diverse fasi di sviluppo della forma dell'eucaristia nel passaggio da Gesù alla Chiesa (l'eucaristia nell'ultima cena di Gesù; l'eucaristia collegata al pasto della comunità apostolica; la celebrazione eucaristica post-apostolica, disgiunta dal pasto comunitario), Ratzinger osserva che la continuità tra ciò che Gesù ha fatto nell'ultima cena e ciò che la Chiesa fa celebrando l'eucaristia va cercata nella discontinuità della forma liturgica. L'ultima cena, in quanto tale, è irripetibile: ciò che la Chiesa ripete è il memoriale eucaristico istituito nell'ultima cena, non l'ultima cena in quanto tale. Ecco perché non è del tutto esatto affermare che l'ultima cena è «la prima messa»: lo è certamente quanto al contenuto dogmatico, ma non sotto il profilo della forma liturgica. Nella proposta di Ratzinger, la permanenza dell'elemento conviviale, per quanto affermata, non vie-

⁴¹ J. RATZINGER, «Forma e contenuto», 416. Siamo nella linea dell'*oblatio rationabilis*, che si compie «mediante l'auto-offerta dello spirito, che trova forma nella parola» (*ivi*).

⁴² J. RATZINGER, «Forma e contenuto», 430.

ne adeguatamente motivata⁴³. A suo giudizio, infatti, il convito non è in grado di indicare il contenuto della celebrazione, cioè il sacrificio di Cristo, ben espresso invece dalla preghiera di rendimento di grazie, la forma portante della celebrazione eucaristica. Il contenuto della celebrazione (il sacrificio di Cristo) risulta così previamente stabilito a livello dogmatico e adeguatamente custodito solo dalla componente verbale della celebrazione (la preghiera di ringraziamento), emarginando l'elemento conviviale.

3.1.4. Le acquisizioni

Ancor prima di determinare quale sia la forma fondamentale della celebrazione eucaristica, il guadagno principale del percorso svolto sta nell'introduzione del concetto stesso di «forma», intesa non tanto come l'elemento verbale che determina il senso del sacramento, bensì come la struttura portante del rito nella sua articolazione complessiva. In quanto «chiave per raggiungere l'essenza dell'evento eucaristico»⁴⁴ (o, in genere, sacramentale), la forma rituale non è pensata come rivestimento di una «sostanza» del sacramento, già data a monte del momento celebrativo. Essa rappresenta piuttosto l'imprescindibile modalità mediante la quale il sacramento si attua, rendendo possibile a chi celebra l'accesso all'evento salvifico, che nel rito sacramentale si rende presente. È dunque entrando nell'esperienza concreta dell'azione rituale, con tutti i linguaggi che essa mette in gioco, che si può accedere al «contenuto» teologico del sacramento. Di conseguenza, la domanda sullo «spessore teologico dei sacramenti» va posta «non più a prescindere dal rito celebrato, ma intercettando e considerando pienamente il rito»⁴⁵, con la sua struttura e i linguaggi che lo caratterizzano. Struttura e linguaggi che vanno riformati non tanto per favorire una migliore comprensione intellettuale di quanto si celebra, quanto piuttosto per offrire ai credenti la «possibilità di accedere all'evento celebrato attraverso lo svolgimento della ritualità»⁴⁶. In questo quadro, il tema della partecipazione attiva dei fedeli all'azione liturgica diventa

⁴³ Cf. L. DELLA PIETRA, *Rituum forma*, 120-122. La valorizzazione dell'esperienza del convito si trova invece in J. RATZINGER, «La fondazione sacramentale dell'esistenza cristiana», in Id., *Opera omnia, XI. Teologia della liturgia*, 221-241 (or.: 1965).

⁴⁴ J. RATZINGER, «Forma e contenuto», 413.

⁴⁵ L. DELLA PIETRA, *Rituum forma*, 14.

⁴⁶ L. DELLA PIETRA, *Rituum forma*, 15.

decisivo: poiché l'agire liturgico-rituale media il darsi qui e ora dell'evento salvifico e consente di prendervi parte, «se è possibile avere una maggiore o minore partecipazione al rito, si avrà una proporzionale maggiore o minore partecipazione alla salvezza»⁴⁷. L'obiettivo ultimo della riforma dei riti è dunque il coinvolgimento dei fedeli nell'evento salvifico, tramite la partecipazione all'azione liturgico-rituale che di quell'evento rappresenta l'insuperabile mediazione.

3.2. *La presenza eucaristica di Cristo alla prova della forma rituale*

Il taglio teologico-fondamentale dello studio di Z. Carra, incentrato sulla presenza eucaristica di Cristo, chiede anzitutto di precisare la chiave ermeneutica del percorso, individuata nella categoria di «modello» che combina tre fattori: i punti di riferimento imprescindibili per lo studio di una certa realtà (i «nodi o gangli»); le relazioni che li collegano (gli «assi»); la corrispondenza tra i primi due fattori e la realtà osservata⁴⁸. Su questa base, l'indagine si concentra anzitutto sul modello con cui la presenza eucaristica è stata indagata nella fase che va da Tommaso d'Aquino al concilio di Trento (3.2.1), per esaminarne poi la parziale riconfigurazione nel corso del XX secolo (3.2.2) e concludere con alcune linee sistematiche (3.2.3).

3.2.1. Il modello tommasiano-tridentino

Ispirandosi all'aristotelismo, Tommaso si concentra sull'accezione di sostanza come «“ciò che non è in un soggetto” [altro da sé], in quanto costituisce essa stessa il soggetto cui gli accidenti ineriscono»⁴⁹. Per l'uomo post-cartesiano il concetto di sostanza si colloca a un livello astratto della realtà, mentre gli accidenti rientrano nell'ambito di ciò che è concreto ed esperibile. Secondo Carra, questa interpretazione non corrisponde alla *mens* del *Doctor angelicus*, per il quale la sostanza sarebbe ricondu-

⁴⁷ E. MAZZA, «La partecipazione attiva alla liturgia e l'efficacia dei sacramenti», in Id., *Rendere grazie. Miscellanea eucaristica per il 70° compleanno*, EDB, Bologna 2010, 195-210: 209.

⁴⁸ Cf Z. CARRA, *Hoc facite. Studio teologico-fondamentale sulla presenza eucaristica di Cristo*, Cittadella, Assisi 2018, 15-18.

⁴⁹ Z. CARRA, *Hoc facite*, 34.

cibile a ciò che è fondante/permanente, mentre gli accidenti a ciò che è contingente. Dunque, «al livello della sostanza [...] appartiene anche ciò che noi oggi definiamo la fisicità [...]. Non per nulla la sostanza risulta essere in atto per il concorso delle due cause: la forma sostanziale e la materia»⁵⁰. Se non vediamo male, l'inclusione della fisicità nel livello della sostanza sarebbe legata al fatto che la materia è una delle cause che concorrono a mettere in atto la sostanza stessa⁵¹. Questa affermazione, in realtà, fraintende la visione tommasiana della sostanza, che non necessariamente include la materia, come accade per la sostanza di Dio e per quella degli angeli⁵². Per l'Aquinate, infatti, la sostanza fa riferimento all'atto di essere, all'esistenza: è «qualcosa che esiste», un soggetto. Ogni

⁵⁰ Z. CARRA, *Hoc facite*, 35.

⁵¹ Carra trova conferma alla propria interpretazione nel *respondeo* dell'a. 3 della q. 75, dove Tommaso confuta la teoria secondo cui la sostanza del pane, invece di essere mutata nella sostanza del corpo di Cristo, lascerebbe il posto ad essa: «Tommaso argomenta che ciò non è possibile perché tale lasciare il posto comporterebbe uno spostamento per moto locale da parte degli elementi della materia della sostanza del pane e del vino e ciò sarebbe constatabile dai sensi. Ma poiché al momento della consacrazione non si constata nulla di ciò, tale opinione risulta confutata. Gli elementi componenti la *sostanza* di pane e vino che "si spostassero" sarebbero constatabili empiricamente: per Tommaso dunque una realtà che noi collocheremmo nel livello dell'astratto ha invece un suo spessore esperibile sensibilmente» (Z. CARRA, *Hoc facite*, 35, nota 50). Nell'articolo in questione, confutando l'ipotesi secondo cui, dopo la consacrazione, la sostanza del pane si risolve nella materia preesistente, Tommaso afferma: «Ora, la materia preesistente in cui si possono risolvere i corpi composti sono i quattro elementi [fuoco, terra, aria, acqua]: non potendosi essi risolvere nella materia prima priva di qualsiasi forma, perché la materia senza forma non può esistere. Dopo la consacrazione però, non rimanendo sotto la specie del sacramento nient'altro che il corpo e il sangue, è necessario dire che gli elementi in cui si risolverebbe la sostanza del pane e del vino si ritirano dal sacramento con moto locale. E questo dovrebbe essere percepito dai sensi». Dunque gli elementi che dopo la consacrazione dovrebbero ritirarsi dal sacramento con moto locale, percepibile dai sensi, sarebbero «gli elementi in cui si risolverebbe la sostanza del pane e del vino» (cioè i quattro elementi) e non, come sostiene Carra, «gli elementi componenti la sostanza di pane e vino». Un riferimento più ampio a conferma di queste osservazioni si trova nel *Commento alle Sentenze*, IV, d.11, q. 1, a. 2.

⁵² Senza entrare nella complessa questione della sostanza divina, basti segnalare che esistono delle sostanze intellettuali come quella degli angeli: dopo aver parlato dell'anima umana che ha bisogno del corpo per essere perfetta, Tommaso aggiunge che «non tutte le sostanze intelligenti (*substantiae intellectuales*) sono unite a dei corpi, ma ne esistono alcune del tutto separate. E sono appunto quelle che noi chiamiamo angeli» (S.Th., I, q. 51, a. 1, c.). Ciò contraddice l'opinione di quanti ritenevano «che ogni ente fosse corporeo» (S.Th., I, q. 51, a. 1, ad 1).

esistenza è sostanza, ha cioè l'atto di essere. Anche Dio è sostanza perché esiste. Dunque, una sostanza può includere o meno la materia, ma questa non rientra nel concetto di sostanza. La materia di cui si tratta, poi, è la materia prima iniziale, difficile da definire perché assolutamente priva di forma. Essa non è quantità, non ha estensione né grandezza, ma è potenza pura, assoluta e originaria. Si tratta quindi di «un'entità prefisica, o meglio metafisica: potenzialità pura e, in quanto tale, impalpabile ovunque, che solo nel pensiero, solo metafisicamente, costituisce una radice dell'essere materiale»⁵³. In effetti, Tommaso esclude che la sostanza sia visibile o conoscibile dai sensi e dall'immaginazione⁵⁴, il che rende difficile includere in essa la dimensione della fisicità. Dentro le coordinate evidenziate da Tommaso si muove il concilio di Trento, che però non vincola la fede all'impostazione filosofica assunta dall'Aquinate.

Mettendo in evidenza la forma complessiva del modello descritto, Carra ne rileva i «nodi o gangli» (l'ente, cioè il pane e vino consacrati⁵⁵, il rito, Cristo, la Chiesa e l'uomo) e gli «assi» che li connettono. Sull'asse *ente - rito*, la concentrazione sulla natura metafisica dell'ente fa sì che il rito non concorra alla pertinenza ontologica dell'eucaristia, se non per la necessità di proferire le parole essenziali sulla materia. L'eucaristia si compie pertanto nella consacrazione, mentre la comunione rientra semplicemente nell'«uso» del sacramento. Sull'asse *Cristo - ente*, la centratura sull'ente fa sì che Cristo sia considerato «presente prima che (/ anziché) agente»⁵⁶. Sull'asse *Cristo - rito*, se ciò che conta è la consacrazione degli enti, il rito si riduce a «un guscio vuoto, mero supporto cerimoniale ad un nucleo che gli sta incastonato»⁵⁷. Sull'asse *uomo - ente*, dopo la consacrazione, i sensi non sono in grado di condurre l'intelletto a una conoscenza adeguata dell'ente, possibile solo mediante un atto di fede. Sull'asse *uomo - rito*, se l'accesso all'eucaristia è centrato sulla conoscenza dell'ente, il rito è ridotto a segno che l'uomo decodifica, arrivando a conoscere

⁵³ J. RATZINGER - W. BEINERT, *Il problema della transustanziazione e del significato dell'Eucaristia*, Edizioni Paoline, Roma 1969, 41 (or.: 1967).

⁵⁴ Cf S.Th, III, q. 76, a. 7.

⁵⁵ Riferendosi al pane e vino consacrati, Carra usa «il singolare ente [...] coerentemente alla dottrina della presenza per concomitanza di Tommaso, che rende ultimamente non centrale la dualità di pane e vino»: Z. CARRA, *Hoc facite*, 113, n. 289.

⁵⁶ Z. CARRA, *Hoc facite*, 115.

⁵⁷ Z. CARRA, *Hoc facite*, 116.

ciò che sta dentro di esso: la presenza dell'ente. Infine, «da qualsiasi parte si acceda al modello, la Chiesa ne risulta esclusa»⁵⁸.

3.2.2. Il secolo XX: operazioni sul modello

Nel corso del XX secolo il modello tommasiano-tridentino è stato almeno parzialmente riconfigurato grazie agli apporti provenienti, oltre che dal movimento liturgico⁵⁹, da alcuni orientamenti teologico-sistematici e dalla riforma della liturgia promossa dal Vaticano II.

(a) *Orientamenti teologico-sistematici* – In questo ambito, Carra considera due momenti: il dibattito Selvaggi-Colombo⁶⁰ e una serie di proposte volte a riformulare la dottrina della transustanziazione. Sullo sfondo del primo episodio sta il mutamento di prospettiva determinatosi col passaggio dalla scolastica all'età moderna. Il realismo scolastico non distingueva tra approccio fisico e metafisico alla realtà, bensì tra ciò che permane a livello fondante e ciò che muta; e ciascuno di questi due livelli era al contempo fisico e metafisico. A partire da Cartesio, invece, la distinzione si pone tra ciò che è conoscibile sperimentalmente, sensibilmente (la *res extensa*, l'ambito delle realtà fisiche) e ciò che pertiene alla riflessione intellettuale dell'osservatore (la *res cogitans*, l'ambito dei concetti metafisici). Su questo sfondo, identificando la transustanziazione con una mutazione fisica, benché non rilevabile dall'osservazione sperimentale, Selvaggi sbilancia la riflessione su un piano unicamente fisico. D'altra parte, però, la critica

⁵⁸ Z. CARRA, *Hoc facite*, 120.

⁵⁹ Oltre a R. Guardini (di cui ci siamo già occupati più sopra), Carra considera il contributo di M. FESTUGIÈRE, *La liturgia cattolica*, Messaggero - Abbazia S. Giustina, Padova 2002 (or.: 1913).

⁶⁰ F. Selvaggi SJ insegnava alla Pontificia Università Gregoriana, mentre C. Colombo alla Pontificia Facoltà teologica di Venegono. Indico qui di seguito i contributi che hanno animato la discussione: F. SELVAGGI, «Il concetto di sostanza nel dogma eucaristico in relazione alla fisica moderna», *Gregorianum* 30 (1949) 4-45; ID., «Realtà fisica e sostanza sensibile nella dottrina eucaristica», *Gregorianum* 37 (1956) 16-33; ID., «Ancora intorno ai concetti di "sostanza sensibile" e "realtà fisica"», *Gregorianum* 38 (1957) 503-514; C. COLOMBO, «Teologia, filosofia e fisica nella dottrina della transustanziazione», *La Scuola Cattolica* 83 (1955) 89-124; ID., «Ancora su la dottrina della transustanziazione e la fisica moderna», *La Scuola Cattolica* 84 (1956) 263-288; ID., «Bilancio provvisorio di una discussione eucaristica», *La Scuola Cattolica* 88 (1960) 23-55. Gli articoli di C. Colombo sono raccolti in ID., *Scritti teologici* (= Hildephonsiana 7), La Scuola Cattolica, Venegono Inferiore 1966, 439-519.

che egli muove a Colombo è, per Carra, del tutto condivisibile: poiché nell'orizzonte di pensiero moderno il reale oggettivo si pone interamente nell'ambito fisico e sperimentabile, l'interpretazione del dogma eucaristico in chiave metafisica, sostenuta da Colombo, rischia di renderlo astratto e irrilevante.

Nell'intreccio di proposte che, tra il 1945 e la fine degli anni Sessanta, cercano di riformulare la dottrina della transustanziazione, Carra considera tre snodi: i tentativi di ripensamento dell'eucaristia in chiave fenomenologico-religiosa, gli sviluppi in prospettiva ontologico-relazionale e l'intervento di Paolo VI con l'enciclica *Mysterium Fidei* (1965). Il primo orientamento attira l'attenzione sulla presenza di Cristo come soggetto agente nella celebrazione, ma non riesce a darne un'adeguata spiegazione⁶¹. La seconda linea di riflessione si ispira a un'ontologia che definisce l'identità delle cose in base alle relazioni all'interno delle quali esse sono inserite; e ciò vale anche per il pane e vino dell'eucaristia. Su questa base, i diversi autori «declinano il fatto eucaristico in due aree fenomenologiche vicine ma non coincidenti: quella del dono e quella del segno»⁶². Nella loro ricerca di nuovi presupposti ontologici per rileggere l'eucaristia, questi tentativi non sono privi di ambiguità. La loro diffusione, non di rado distorta, determina la pubblicazione della *Mysterium Fidei* che ripropone la transustanziazione e, con essa, il consueto modello di accesso all'euca-

⁶¹ Cf soprattutto alcuni interventi al convegno ecumenico tenutosi nel settembre 1958 presso l'abbazia di Chevetogne. Tra essi spiccano il contributo del teologo riformato F.J. LEENHARDT, «La présence eucharistique», *Irénikon* 33 (1960) 146-172 e quello del cattolico J. DE BACIOCCHI, «Présence eucharistique et transsubstantiation», *Irénikon* 32 (1959) 139-164. Questo orientamento è recepito da J. RATZINGER, «Il problema della transustanziazione e la questione circa il senso dell'eucaristia», in ID. - W. BEINERT, *Il problema della transustanziazione e del significato dell'Eucaristia*, 9-58.

⁶² Z. CARRA, *Hoc facite*, 168. Questa linea prende avvio al congresso dei teologi dogmatici cattolici tenutosi a Passau nel 1959 e si sviluppa in ambito olandese. Carra si riferisce essenzialmente ad A. GERKEN, *Teologia dell'eucaristia*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo 1977 (1986² - or.: 1973); E. SCHILLEBEECKX, *La presenza eucaristica. Contributo alla discussione sulla presenza reale*, Edizioni Paoline, Roma 1968² (or.: 1967); P. SCHOONENBERG, «Fin dove la dottrina della transustanziazione è storicamente condizionata?», *Concilium* 4 (1967) 97-111; B. WELTE, «Zum Vortrag von A. Winklhöfer», in M. SCHMAUS (ed.), *Aktuelle Fragen zur Eucharistie*, München 1960, 184-193; J.M. POWERS, «Mysterium Fidei and the Theology of the Eucharist», *Worship* 40 (1966) 17-35; ID., *Teologia eucaristica* (= *Giornale di Teologia* 34), Queriniana, Brescia 1969 (or.: 1968). Al congresso di Passau interviene anche Rahner: cf K. RAHNER, «Parola ed eucaristia», in ID., *Saggi sui sacramenti e sull'escatologia*, Edizioni Paoline, Roma 1969, 109-172.

ristia. Secondo Carra, il testo papale non comprende l'istanza ontologica sottesa ai nuovi orientamenti «ma ne recepisce solo una vulgata distorta che nega proprio tale istanza»⁶³. In realtà, se Paolo VI non sembra aver colto l'*intentio* dei suoi interlocutori, «ha comunque ragione sul merito della questione: le proposte da essi avanzate, infatti, falliscono a causa dell'ontologia della sostanza che inconsapevolmente si trascinano dietro, in contraddizione con l'intento dichiarato di superarla»⁶⁴.

(b) *La riforma liturgica* – Diversamente dalla *Mysterium Fidei*, la costituzione *Sacrosanctum concilium* offre tre elementi per rivedere il modello «classico». Il primo è la comprensione dell'eucaristia come azione liturgica che, «contenendo» in modo sacramentale il mistero pasquale di Cristo, è anzitutto «presenza di un atto» e, in forza di questo, «presenza dell'agente»⁶⁵. In linea con questa prospettiva, lo schema originale del n. 7 era incentrato sulle azioni di Cristo. Il testo finale, però, introducendo il riferimento a Cristo presente *maxime sub speciebus eucharisticis*, può essere letto nel «quadro del vecchio modello, lievemente ritoccato: ci sono tanti *modi* di presenza di Cristo, il massimo dei quali è la presenza sostanziale sotto le specie»⁶⁶. Piuttosto che di vari *modi* della presenza, Carra preferisce parlare di «poli tra loro interrelazionati in una *forma* coerente (l'azione liturgica)»⁶⁷ che media l'azione salvifica di Cristo. Infine il concetto di *actuosa participatio* induce a ricomprendere l'essenza dell'eucaristia «secondo categorie che ammettano l'azione di chi accede quale intrinseca al dato cui essa inferisce»⁶⁸. In questa linea, il messale del 1969 individua la *forma missae* nella sequenza di azioni (presentazione dei doni - preghiera eucaristica - frazione del pane - comunione) che riprendono i gesti di Cristo nell'ultima cena (*accepit, gratias egit, fregit et dedit*). Coerentemente i verbi di azione contenuti nel racconto istitutivo (*accipite et manducate; accipite et bibite*) diventano elementi interni alla formula

⁶³ Z. CARRA, *Hoc facite*, 187.

⁶⁴ P. CASPANI, *Pane vivo spezzato per il mondo. Linee di teologia eucaristica*, Cittadella, Assisi 2019², 331. È quanto emerge da N. SLENCZKA, *Realpräsenz und Ontologie: Untersuchung der ontologischen Grundlagen der Transsignifikationslehre* (= Forschungen zur Systematischen und Ökumenischen Theologie 66), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1993, 285-288.

⁶⁵ Z. CARRA, *Hoc facite*, 196.

⁶⁶ Z. CARRA, *Hoc facite*, 198.

⁶⁷ Z. CARRA, *Hoc facite*, 199.

⁶⁸ Z. CARRA, *Hoc facite*, 203.

di consacrazione. Purtroppo queste innovazioni non sono state del tutto recepite: la forma liturgica è spesso ancora intesa come rivestimento sostanzialmente insignificante di «un cuore dogmatico ereditato dal sistema scolastico-tridentino»⁶⁹.

3.2.3. Linee sistematiche

Il percorso svolto suggerisce di ripensare in chiave fenomenologica l'essere delle cose, individuato non in una ipseità in sé e per sé considerata, bensì nella rete di relazioni storiche in cui una cosa è collocata: «L'essere si è per così dire “estroflesso” e giace sul piano unico di questa creazione che è datità effettiva ed esperibile»⁷⁰. Pertanto considerare le azioni che riguardano una data cosa non significa stare su un livello secondario (accidentale) per quella cosa, esterno al suo nucleo vero (la sostanza); significa invece cogliere i costitutivi relazionali grazie ai quali la tale cosa è se stessa. In rapporto all'eucaristia, ciò significa che le azioni rituali compiute sul pane e sul vino costituiscono pane e vino in ciò che essi sono e diventano. Il rito, dunque, cioè la celebrazione eucaristica intesa come *forma* coerente di azioni che riprendono i quattro gesti di Cristo nell'ultima cena (*accepit, gratias egit, fregit, dedit dicens...*), non è semplicemente la cornice rispetto al dato della presenza di Cristo; ne è piuttosto il luogo generatore. Compiendo quelle azioni su pane e vino, Gesù nella cena ha predisposto la forma con cui stava per andare incontro alla croce, configurandola come assunzione della propria realtà creaturale (*accepit*), come rendimento di grazie al Padre (*gratias egit*) e come consegna di sé agli altri (*fregit et dedit*). Ogni volta che la Chiesa, obbedendo al comando di Cristo (*hoc facite*), mette in atto tale forma, il Crocifisso risorto si fa realmente presente nelle connessioni da cui essa è strutturata. La presenza del Crocifisso risorto, quindi, non si inserisce «dentro» gli enti di pane e vino, ma si realizza come instaurazione oggettiva di relazioni che si creano attorno al pane e al vino e di cui pane e vino sono il nodo ineludibile. Tale presenza non viene meno dopo la celebrazione: quel pane e vino, infatti, avendo attraversato il complesso formale costituito dalle quattro

⁶⁹ Z. CARRA, *Hoc facite*, 212.

⁷⁰ Z. CARRA, «Hoc facite: Sintesi dell'Autore /3» [<http://www.cittadellaeditrice.com/munera/nuova-teologia-eucaristica-20-hoc-facite-sintesi-dellautore-di-zeno-carra-3>], 17 aprile 2018.

azioni, non sono più quelli di prima. E se la presenza eucaristica introduce come soggetti necessari quanti partecipano alla celebrazione, essa non si risolve nell'essere «per» i partecipanti: pane e vino sono *oggettivamente* agiti, al di là di ciò che è colto dai soggetti cui sono destinati. In sintesi, il sacramento

non ha la sua realizzazione in ciò che accade di un ente spazialmente considerato nella sua *inseità*, attorno al quale si disegnerebbe secondariamente e consequenzialmente una forma rituale. Il fatto del sacramento sta proprio nella forma rituale agita, all'interno della quale anche gli enti [...] pane e vino sono ineludibilmente collocati⁷¹.

Di tale forma la comunione eucaristica rappresenta un elemento strutturale. Il rilievo primario riconosciuto alla forma rituale costituisce l'apporto più consistente del testo di Carra. Qualche perplessità suscita invece il presupposto secondo cui l'essere delle cose «si è [...] “estroflesso” e giace sul piano unico di questa creazione che è datità effettiva ed esperibile»⁷². Parlare di un essere che si è «estroflesso», significa in qualche modo concepirlo come multidimensionale o almeno non riducibile al «piano unico di questa creazione». Né tale riduzione può essere attribuita alla fenomenologia che, pur riscoprendo l'unità del reale, non lo appiattisce al solo livello di ciò che è esperibile. La recezione *in toto* di tale problematico presupposto potrebbe determinare un'interpretazione inadeguata della presenza eucaristica che, difficilmente annoverabile tra le realtà esperibili, rischierebbe di diventare evanescente. Di fatto, però, la presenza eucaristica che si dà grazie alla forma celebrativa è presentata da Carra in termini convenientemente realistici.

3.3. Per «una intelligenza rituale dell'eucaristia»

Tre parti scandiscono il percorso proposto dal manuale di A. Grillo: la prima è dedicata all'azione rituale eucaristica, di cui ricerca la forma fondamentale; la seconda considera lo sviluppo storico della messa, sia nelle forme celebrative che nelle interpretazioni teologiche; la terza parte, infine, propone una sintesi sistematica che abbozza «una intelligenza rituale dell'eucaristia, componendo e integrando le diverse fonti del nostro sape-

⁷¹ Z. CARRA, *Hoc facite*, 241-242.

⁷² Z. CARRA, «Hoc facite: Sintesi dell'Autore/3».

re-sentire-agire eucaristico»⁷³. Per secoli, la dimensione rituale è rimasta presupposto implicito non tematizzato della vita sacramentale dei fedeli e della riflessione teologica sui sacramenti. Tra la fine del XIX secolo e gli inizi del XX, diversi fattori hanno fatto emergere il rilievo dell'agire rituale che, attivando una variegata gamma di registri comunicativi, è in grado di dischiudere l'esperienza del trascendente. Nel caso dell'eucaristia, a partire dalla fine degli anni Trenta, la teologia liturgica ha dibattuto su quale sia la «forma fondamentale» che ne struttura la celebrazione. Una forma che Grillo delinea in questi termini: «una “parola ascoltata / preghiera di risposta”» e «una cena in cui occorre “prendere / rendere grazie-benedire / spezzare / dare” il pane e il calice, come corpo e sangue ricevuto dai fedeli e che i fedeli stessi sono destinati a diventare»⁷⁴. Da qui deriva la scansione della prima parte del volume, dedicata all'eucaristia come atto di parola, come pasto e come preghiera, di cui viene presentata – sia pure assai rapidamente – la complessiva unità di sequenze rituali, codificate dall'attuale *ordo missae*. La seconda parte segue l'evoluzione delle forme celebrative e delle interpretazioni teologiche, proponendo alla fine una rilettura «capovolta» della storia dell'eucaristia che, partendo dal modello conciliare, risale alle origini, passando attraverso il modello tridentino, quello medievale-tomista e quello patristico.

La comprensione sistematica della tradizione eucaristica richiede una «intelligenza rituale» che recuperi il «presupposto rituale come condizione del concetto teologico»⁷⁵. È questo l'obiettivo della terza parte del manuale che, facendo perno sulla forma fondamentale, si impegna anzitutto a riformulare i temi classici della teologia eucaristica: la presenza reale/transustanziazione, il sacrificio e la comunione. La transustanziazione viene presentata come «spiegazione autorevole» del dogma della presenza reale; presenza «che, come dice il concilio di Trento, “in modo conveniente e assai appropriato” è stata chiamata “transustanziazione”. Questo appellativo è quindi possibile, legittimo, utile, anche raccomandabile, ma in sé non necessario»⁷⁶. In questa presentazione vi sono un dato da rettificare e un'osservazione da recepire. La rettifica riguarda il fatto che il can. 2 del

⁷³ A. GRILLO, *Eucaristia. Azione rituale, forme storiche, essenza sistematica* (= Nuovo Corso di Teologia Sistematica 8), Queriniana, Brescia 2019, 29.

⁷⁴ A. GRILLO, *Eucaristia*, 60-61.

⁷⁵ A. GRILLO, *Eucaristia*, 302.

⁷⁶ A. GRILLO, *Eucaristia*, 318.

decreto tridentino *de SS. Eucharistia* usa il termine «transustanziazione» per designare «in modo assai appropriato» (*aptissime*) non la presenza reale, di cui parla il can. 1⁷⁷, bensì la conversione totale della sostanza del pane e del vino nel corpo e sangue del Signore⁷⁸. È vero invece che il concilio utilizza «transustanziazione» come termine «assai appropriato» e, dunque, in sé non necessario. Resta però da precisare quale rapporto ci sia tra la *res* che esso indica (la conversione della sostanza) e la presenza reale. Secondo Grillo, «“transustanziazione” non è la formulazione autoritativa di un dogma», ma «la spiegazione autorevole di tale dogma»⁷⁹; pertanto il pronunciamento dogmatico, relativo alla presenza reale, va distinto «dalla sua spiegazione teologica [...] in termini di transustanziazione»⁸⁰. In realtà, è vero che «in tutta la tradizione antecedente il Tridentino [...] si fa una chiara distinzione fra il vero e proprio dato *di fede*, di origine biblica [la presenza reale], e la *riflessione logica* su questo dato di fede [la conversione della sostanza]»⁸¹; ed anche a Trento è «presente la medesima intuizione della differenza di piani»⁸². Tuttavia l'analisi dei canoni mostra che il concilio «non può concepire questa reale presenza eucaristica se non sulla base di una conversione della sostanza del pane e del vino nella

⁷⁷ «Si quis negaverit in sanctissimae eucharistiae sacramento contineri vere, realiter, substantialiter corpus et sanguinem una cum anima et divinitate Domini nostri Jesu Christi ac proinde totum Christum; sed dixerit, tantummodo esse in eo ut in signo vel figura, aut virtute, a. s.» (DH 1651).

⁷⁸ «Si quis negaverit 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 transubstantiationem appellat, a. s.» (DH 1652).

⁷⁹ A. GRILLO, *Eucaristia*, 317.

⁸⁰ A. GRILLO, *Eucaristia*, 318. Questa distinzione sarebbe il frutto di «un lungo dibattito che soprattutto nella teologia tedesca [...] ha permesso di distinguere accuratamente tra “oggetto della fede” e “giustificazione teorica di tale oggetto”» (*ivi*, 318). Il riferimento è in particolare ad J. AUER, *Il mistero dell'eucaristia: la dottrina generale dei sacramenti e il mistero dell'eucaristia*, Cittadella, Assisi 1989² (1972¹), di cui però non vengono indicate le pagine. Nella sezione che Auer dedica alla transustanziazione (*ivi*, 250-280) non ho trovato la distinzione nei termini sopra indicati. Il titolo del § III presenta piuttosto la transustanziazione come «causa formale della presenza reale» (*ivi*, 250).

⁸¹ E. SCHILLEBEECKX, *La presenza eucaristica. Contributo alla discussione sulla presenza reale*, Edizioni Paoline, Roma 1968², 50.

⁸² E. SCHILLEBEECKX, *La presenza eucaristica*, 50. I tre piani reperibili nel dogma tridentino sono presentati in *ivi*, 42-43.

sostanza del corpo e del sangue di Cristo»⁸³. Per il Tridentino, dunque, la conversione della sostanza non è solo una spiegazione possibile della presenza reale: negandola, infatti, «si nega *quella* particolare presenza, sulla quale verte la fede cattolica»⁸⁴. Pur non essendo un dogma a sé stante, essa è l'*implicazione logica necessaria* della presenza reale: per affermare con rigore l'identità tra pane e vino e corpo e sangue di Cristo, bisogna *necessariamente* (dal punto di vista logico) riconoscere che quel pane e quel vino, pur mantenendo le loro qualità sensibili, sono mutati in ciò che costituisce la loro sostanza, cioè la loro identità profonda⁸⁵. Ora, «il Magistero

⁸³ E. SCHILLEBEECKX, *La presenza eucaristica*, 43. La connessione tra presenza reale e conversione della sostanza è chiaramente stabilita dal cap. 4: «*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» (DH 1642). Poiché (*quoniam*), per esplicita attestazione della Scrittura, esiste una specifica presenza del corpo di Cristo sotto la specie del pane, per questo motivo (*ideo*) la Chiesa ha sempre affermato la conversione di una sostanza nell'altra. Per Trento, dunque, «non è possibile mantenere intatta l'affermazione biblica di fede [nella presenza reale] senza ribadire la conversione sostanziale del pane e del vino. [...] Ciò che una volta era considerato in teologia soltanto come conclusione teologica, può venire affermato, in uno stadio successivo della coscienza di fede della Chiesa universale ed infine nel carisma ufficiale di giudizio del magistero, come reale dato di fede»: E. SCHILLEBEECKX, *La presenza eucaristica*, 51.

⁸⁴ E. SCHILLEBEECKX, *La presenza eucaristica*, 48.

⁸⁵ È quanto afferma G. Colombo, che accetta «la risoluzione della transustanziazione nella presenza reale», dato che «la transustanziazione è diretta, in ultima analisi, a ribadire [...] la presenza reale» (G. COLOMBO, «La transustanziazione», in Id., *Teologia sacramentaria* [= Quaestio 6], Glossa, Milano 1997, 169-195: 194). Nel contempo, però, precisa che «la transustanziazione può essere ritenuta non necessaria [...] in tutti i sensi – dogmatico, giuridico, storico, ecc. – salvo il senso della logica. Se infatti la nozione di transustanziazione è da ritenere la semplice esplicitazione logica della presenza reale, è da riconoscere che non è possibile affermare la presenza reale, definita dal magistero, senza l'implicazione della transustanziazione» (ivi, 194). Anche dall'analisi della *Mysterium fidei* Colombo ricava che «la transustanziazione non dice "altro" della presenza reale, ma ripropone la presenza reale nelle sue implicazioni logiche e ontologiche; coerentemente senza la transustanziazione non si dà la presenza reale professata dalla fede cattolica» (ivi, 187). Nel suo testo Grillo, a supportare la propria interpretazione, riporta una citazione di Colombo dove la transustanziazione «è considerata [...] non una verità distinta dalla presenza reale, nel senso di proporsi come oggetto proprio e a sé stante della fede cattolica; ma più semplicemente come una spiegazione possibile, ma in ogni caso non necessaria, della presenza reale» (G. COLOMBO, «La transustanziazione», 194

definisce *che* avviene un cambio di realtà alla consacrazione del pane e del vino», mentre alla teologia compete riflettere su «*come* esso avvenga»⁸⁶. Così, a partire dal Tridentino, il termine «transustanziazione» assume due significati distinti: oltre a designare una dottrina scolastica,

diventa il nome di ciò che la fede nella presenza reale suppone. In questo secondo senso identifica un punto di dottrina irrinunciabile: [...] in quanto implicazione della presenza reale la transustanziazione è inclusa nel *depositum fidei*, in quanto speculazione del modo in cui questa avviene, no. Resta una delle sue possibili ermeneutiche: corretta, ma non esaustiva in senso assoluto⁸⁷.

Riprendendo il filo delle osservazioni di Grillo, il discorso si sposta sulle questioni che la transustanziazione solleva sul piano del pensiero metafisico. A questo livello, «già Tommaso d'Aquino aveva rischiato di ridurre la presenza reale eucaristica al “miracolo” di una sostanza cui ineriscono gli accidenti di un'altra»⁸⁸. In realtà, per il *Doctor angelicus*, gli accidenti del pane e del vino non ineriscono alla sostanza del pane e del vino, ma «rimangono senza soggetto» di inesione⁸⁹. Si tratta comunque di una soluzione assai problematica dal punto di vista della metafisica aristotelica⁹⁰. Ancor più imbarazzanti sono alcuni sviluppi del discorso, nei quali

[cit. in A. GRILLO, *Eucaristia*, 318, nota 24)]. In realtà, nel testo citato, Colombo non sta esprimendo la propria posizione, ma sta riportando il pensiero di K. LEHMANN - W. PANNENBERG (Hg.), *Lehrverurteilungen - kirchentrennend? III: Materialien zur Lehre von den Sakramenten und vom kirchlichen Amt* (= Dialog der Kirchen 6), Herder - Vandenhoeck & Ruprecht, Freiburg im Br.- Göttingen 1990 (1986¹).

⁸⁶ S. DUCHI, «*O res mirabilis*: quel pane è il corpo di Cristo. Invito a un duplice realismo», *Rassegna di Teologia* 61/1 (2020) 33-56: 46.

⁸⁷ S. DUCHI, «*O res mirabilis*», 46. «Allo stesso modo, nella misura in cui figura come suo presupposto, la transustanziazione non è una dottrina che si aggiunge al dogma della presenza reale; nella misura in cui coincide con una spiegazione di scuola, sì» (*ivi*, nota 48).

⁸⁸ A. GRILLO, *Eucaristia*, 319.

⁸⁹ Cf S.Th. III, q. 77, a. 1, c.

⁹⁰ «Per definizione infatti gli accidenti sono relativi alla sostanza ed è quindi metafisicamente impossibile che un accidente sussista senza una sostanza come proprio soggetto. [...] Nel caso dell'eucaristia, la cosa è possibile perché Dio [...] “con la sua infinita potenza può conservare in essere l'accidente anche quando sia venuta meno la sostanza” [S.Th. III, q. 77, a. 1, c.]» (P. CASPANI, *Pane vivo*, 213).

al termine “sostanza” si sono correlate, indebitamente, dimensioni fisiche e chimiche che la nozione originale aveva precisamente la funzione di escludere. Così una nozione che voleva esercitare una raffinata mediazione tra “eccessi realistici” ed “eccessi simbolisti” [...] ha poi seriamente rischiato di confondersi con uno di questi eccessi⁹¹.

Va poi registrato il capovolgimento che l'uso eucaristico della nozione di sostanza introduce rispetto alla tradizione metafisica: se infatti per Aristotele la sostanza è ciò che permane nel mutare degli accidenti, la teologia eucaristica «inverte la relazione e con “sostanza” identifica ciò che muta nel permanere degli accidenti»⁹². Questo capovolgimento determina un paradosso ulteriore: «L'argomento della ragione dovrebbe spiegare la presenza reale, mentre in realtà è la presenza reale ad essere presupposta all'argomentazione razionale, che finisce per considerare ovvia l'evidenza che dovrebbe essere oggetto di argomentazione»⁹³. Infine, la concentrazione sulla «presenza sostanziale» ha distolto l'attenzione da altre forme di presenza del Signore e ha diminuito il peso riconosciuto all'unità della Chiesa come *res* dell'eucaristia.

Considerando le parole di Gesù nell'ultima cena, la tradizione occidentale ha concentrato l'attenzione sul pronome dimostrativo «questo» (*tûto*) come soggetto della frase «questo è il mio corpo». Gli studi più recenti hanno invece recuperato il primato del «questo» (*tûto*) come oggetto del verbo «fare»: «fate questo». In primo piano sta dunque la consegna del «processo rituale che determina, con la sua sequenza di azioni concatenate, la presenza del corpo dato e del sangue versato [...]». È il “fare questo” che permette di dire “questo è”⁹⁴. Il lavoro teologico che ha portato a elaborare la transustanziazione va ricontestualizzato all'interno di un'esperienza più ampia dell'evento eucaristico, valorizzandone la dimensione sensibile e riconoscendo che «gli accidenti non possono mai essere semplicemente accidentali»⁹⁵. In effetti, nell'eucaristia, «la dinamica è certo quella dell'incontrare il corpo e il sangue del Signore [...], ma è anche

⁹¹ A. GRILLO, *Eucaristia*, 319.

⁹² A. GRILLO, *Eucaristia*, 319.

⁹³ A. GRILLO, *Eucaristia*, 319.

⁹⁴ A. GRILLO, *Eucaristia*, 327.

⁹⁵ A. GRILLO, *Eucaristia*, 331.

quella di un corpo e sangue»⁹⁶ che si fanno pane e vino per diventare sostanzioso nutrimento dei discepoli.

Quanto al tema del sacrificio eucaristico, il rinnovamento della riflessione ha messo a fuoco che il sacrificio della messa può essere riconosciuto come tale solo in quanto partecipa della natura sacrificale del Calvario; d'altro canto, la natura sacrificale della croce può «essere pensata e considerata solo grazie alla mediazione di una “prassi rituale” di carattere sacrificale»⁹⁷. Riferendosi alla struttura del dono⁹⁸, Grillo ritrova anche nella forma rituale della messa quel processo di scambio simbolico che si struttura secondo lo schema dono - recezione - contro-dono. A proposito del rito di comunione, infine, la prassi liturgica messa in atto dal Vaticano II l'ha ricollocato al culmine della celebrazione eucaristica, riscattandolo dalla marginalità in cui era stato relegato quale semplice «uso» del sacramento. Non è però del tutto superata l'inclinazione a intenderlo semplicemente come «distribuzione delle particole» ai singoli fedeli. Rispetto alla logica rituale, la presenza eucaristica che permane anche dopo la celebrazione funziona come eccezione che conferma la regola. Si tratta di «una intensificazione del segno, al punto da poter quasi tendere ad una sua assolutezza rispetto ad ogni possibile contesto, celebrativo e rituale»⁹⁹. Sarebbe però un grave errore «fare dell'ineffabile vetta della “presenza reale” eucaristica *la regola* del segno sacramentale, anziché *l'eccezione*»¹⁰⁰. Alla lunga, infatti, si perderebbe di vista il fatto che «è l'azione ad essere il grande segno, al cui interno i singoli elementi acquisiscono il loro significato»¹⁰¹.

Al cuore della proposta di Grillo sta la revisione della liturgia promossa dal Vaticano II che presuppone una nuova comprensione dell'azione liturgica, per cui l'assemblea è il soggetto di un'azione rituale cui tutti partecipano attivamente, sia pure con un diverso grado di ministerialità. A partire da qui, la forma «classica» della celebrazione eucaristica, incentrata su alcuni elementi essenziali (materia, forma, ministro, soggetto,

⁹⁶ A. GRILLO, *Eucaristia*, 332.

⁹⁷ A. GRILLO, *Eucaristia*, 343.

⁹⁸ Cf soprattutto M. MAUSS, «Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques», *L'Année sociologique* NS 1 (1923-1924) 30-186.

⁹⁹ A. GRILLO, *Eucaristia*, 362.

¹⁰⁰ A. GRILLO, *Eucaristia*, 363.

¹⁰¹ A. GRILLO, *Eucaristia*, 363.

atto essenziale), ha bisogno di essere profondamente riformulata, introducendo una duplice integrazione: la prima è il passaggio dalla forma/*formula* (= parole della consacrazione) alla *forma verbale* che include i diversi registri verbali che entrano in gioco nella celebrazione; la seconda integrazione è il recupero della *forma rituale* che comprende «tutti quei linguaggi che non parlano con le parole, ma con i sensi»¹⁰². Grazie a questa duplice integrazione, la celebrazione dell'eucaristia mette in gioco un triplice livello: 1) la sequenza di azioni rituali che, riprendendo i gesti di Gesù nell'ultima cena, strutturano la liturgia eucaristica; 2) al centro di questa sequenza si trova la narrazione delle azioni di Gesù nell'ultima cena; 3) queste azioni vengono quindi interpretate dalle parole di Gesù sul pane e sul calice. Collocate in questo quadro, le parole della consacrazione sono dunque «l'esplicazione di un "processo di consacrazione", nel quale l'azione è il contesto di tutti i linguaggi, di quelli verbali come di quelli non-verbali»¹⁰³.

IV. FORMA RITUALE E/O TRANSUSTANZIAZIONE: SOLO GIUSTAPPOSIZIONE?

Anche G. Lafont affronta il tema della presenza reale in *Eucaristia, il pasto e la parola*¹⁰⁴, un testo che, pur confrontandosi con le scienze umane e la filosofia, si configura come un saggio di «teologia meditativa». L'obiettivo è quello di consentire al lettore una verifica dell'umanità della sua fede e della sua esperienza sacramentale, lasciando nel contempo emergere la «cristianità latente» dei più semplici gesti umani. L'esistenza umana infatti presenta un certo numero di «figure» fondamentali (il cibo, il lavoro, la sessualità e la morte), che «invocano ciò che significano e parzialmente raggiungono qualche cosa o qualcuno di "diverso", che esse ignorano e non possono produrre e che però risponde meglio di loro stesse a ciò che cercano»¹⁰⁵. Nel cristianesimo Dio risponde all'attesa che tali figure portano in sé, così da rivelare e donare effettivamente il loro senso definitivo. Esse entrano anche nel rito essenziale della religione cristiana – la celebrazione eucaristica – che implica «l'uso della parola, specialmente

¹⁰² A. GRILLO, *Eucaristia*, 385.

¹⁰³ A. GRILLO, *Eucaristia*, 392.

¹⁰⁴ G. LAFONT, *Eucaristia, il pasto e la parola. Grandezza e forza dei simboli*, Elledici, Leumann (Torino) 2002 (or.: 2001).

¹⁰⁵ G. LAFONT, *Eucaristia*, 155.

nelle sue modalità di invocazione (preghiera) e di memoria (racconto)» e «gioca sul cibo (pane e vino) riferiti all'evento della morte e risurrezione di Gesù di Nazareth»¹⁰⁶.

La prima figura antropologica considerata è appunto quella del nutrimento, nel cui ambito l'uso di invitare a pranzo manifesta un desiderio umano sotteso a tutti i nostri comportamenti: quello di donare tutto ciò che si ha e di vivere di ciò che gli altri, a loro volta, ci offrono. Attraverso i grandi simboli di cui è intrecciata la nostra esistenza (oltre all'invito a pranzo, l'unione coniugale e il «morire per»), sempre si manifesta e si realizza – sia pure parzialmente – quest'unico movimento di scambio: «donare ciò che si ha e aprirsi a ciò che manca»¹⁰⁷. Il vero pasto è quello festivo, che spesso si conclude con un discorso rivolto al festeggiato. Così la riflessione sul cibo viene ad articolarsi con quella sulla parola, la cui funzione più frequente è il racconto. Mediante il racconto, un evento del passato è messo in comune con coloro ai quali lo si narra, affinché essi possano assumere ciò che non hanno vissuto e, insieme a chi racconta, vivere il presente e progettare l'avvenire. Ogni narrazione, in fondo, si iscrive all'interno di un racconto primordiale che evoca l'origine del mondo e ne anticipa la fine; genesi e compimento dei quali si può realmente parlare solo con «Colui per opera del quale questo mondo è venuto ad esistere e dal quale è portato alla fine»¹⁰⁸. Il racconto diventa così invocazione al Dio creatore e salvatore, e il suo luogo proprio è la poesia liturgica, unico linguaggio in grado di evocare adeguatamente l'inizio e la fine.

«Questo linguaggio originario»¹⁰⁹ si trova ultimamente nell'eucaristia, che «canta Dio evocando l'evento primo e ultimo: la morte e la risurrezione di Gesù di Nazaret»¹¹⁰. In essa l'invocazione rivolta a Dio e l'evocazione della Pasqua di Gesù sono pronunciate su «cose» (il pane e il vino), la cui realtà dà consistenza alle nostre parole; e la potenza dello Spirito, «trasfigurando le cose, giunge [...] a rendere presente l'evento della salvezza, vera origine e fine della storia»¹¹¹. In quanto tale, il mistero pasquale è l'unico accadimento in grado di realizzare pienamente quella situazione

¹⁰⁶ G. LAFONT, *Eucaristia*, 13.

¹⁰⁷ G. LAFONT, *Eucaristia*, 43.

¹⁰⁸ G. LAFONT, *Eucaristia*, 79.

¹⁰⁹ G. LAFONT, *Eucaristia*, 158.

¹¹⁰ G. LAFONT, *Eucaristia*, 158.

¹¹¹ G. LAFONT, *Eucaristia*, 158.

di scambio totale che è oggetto del desiderio dell'uomo. E «l'evocazione che ne facciamo nell'eucaristia lo rende presente in maniera altrettanto unica: non soltanto come ricordo, ma anche come realtà»¹¹². All'unicità dell'eucaristia sul piano del racconto corrisponde la sua unicità sul piano dei cibi: se il racconto riporta al presente l'evento della Pasqua di Cristo, il pasto riporta alla presenza il corpo dato e il sangue versato. In forza del processo simbolico lì messo in atto, «se si entra pienamente in ciò che viene detto e fatto sul pane e sul vino, si entra altrettanto pienamente in ciò che è fatto sul corpo e sul sangue»¹¹³. In effetti «il pane spezzato è il corpo dato, il vino offerto è il sangue versato»¹¹⁴. Il termine «transustanziazione» dovrebbe esprimere proprio questa realtà. In quanto però evoca una metafisica che non è evidente per tutti e risulta estranea alla sensibilità attuale, c'è chi vorrebbe trovare un termine sostitutivo. Lafont invece ritiene opportuno mantenere questa parola «restituendole anzitutto il valore emozionale e il radicamento simbolico»¹¹⁵. Per comprenderla occorre meditare sul termine cui essa vuole condurre: il corpo e il sangue di Cristo. Il corpo dell'uomo è veramente tale solo quando è totalmente offerto e vive la sua estasi fino alla risurrezione; ecco perché il corpo e il sangue di Gesù sono «semplicemente, il corpo e il sangue, poiché solo essi sono divenuti ciò che erano destinati ad essere»¹¹⁶. Il nostro corpo e il nostro sangue, invece, si riferiscono a quelli di Gesù, come parti rispetto al tutto e come membra rispetto al corpo. Celebrando l'eucaristia, rendiamo grazie per il mistero del corpo e sangue di Cristo nel quale siamo coinvolti e ratifichiamo il nostro coinvolgimento in questo mistero.

In questa prospettiva il «divenire» del pane e del vino nell'ambito del banchetto eucaristico non ha nulla di strano. In quel banchetto, mediante la preghiera eucaristica, il valore di scambio inscritto in ogni pasto viene «transignificato», poiché si realizza effettivamente quella «finalità dell'alleanza, semplicemente intesa nello scambio di ogni pasto»¹¹⁷. Tuttavia la transignificazione del pasto non può stare senza la transustanziazione del pane e del vino nel corpo e sangue di Cristo. Il pane è «il

¹¹² G. LAFONT, *Eucaristia*, 110.

¹¹³ G. LAFONT, *Eucaristia*, 103-104.

¹¹⁴ G. LAFONT, *Eucaristia*, 104.

¹¹⁵ G. LAFONT, *Eucaristia*, 143.

¹¹⁶ G. LAFONT, *Eucaristia*, 148.

¹¹⁷ G. LAFONT, *Eucaristia*, 141.

frutto del lavoro dell'uomo e il luogo possibile di uno scambio», mentre il corpo di Cristo è «la totalità, nel Verbo di Dio, della realtà creata, trasfigurata dalla risurrezione e coinvolta in una eterna comunione con Dio»¹¹⁸. La transustanziazione realizza quindi il passaggio da una realtà umana a una realtà divino-umana che da sempre l'uomo cerca di raggiungere e che nell'eucaristia gli è donata, perché egli possa donarla a sua volta. Se categorie come transignificazione e transfinalizzazione sono in grado di esprimere la dimensione di alleanza inscritta nel mistero eucaristico e se il ruolo dello Spirito nella liturgia eucaristica non va lasciato in ombra, si può comunque dare il dovuto rilievo all'azione di grazie alla quale pane e vino diventano corpo e sangue di Cristo. «Su questo punto specifico, un linguaggio della "transustanziazione" è ancora legittimo. Esso qualifica infatti precisamente il divenire eucaristico in ciò che è veramente "divenire", ma in un modo totalmente diverso rispetto ad ogni divenire o trasformazione di cui possiamo farci un'idea»¹¹⁹. Le pagine di Tommaso in proposito costituiscono una ricerca che noi non metteremmo più al centro di una riflessione sull'eucaristia. «Al loro livello tuttavia, per affrontare il significato della fede in ciò che riguarda la questione specifica del divenire dei cibi, sembrano ancora perfettamente degne di consenso»¹²⁰. Se oggi noi non avvertiamo più l'esigenza di trattare in modo dettagliato la questione della transustanziazione, non per questo dobbiamo rifiutarne la nozione né ricusare il modo in cui i nostri antenati l'hanno trattata, in un tempo in cui essa si collocava al centro della riflessione credente. A chi osserva che, con questo procedimento, si crea una «forzata giustapposizione»¹²¹ tra un linguaggio fenomenologico e un linguaggio metafisico, Lafont risponde di aver piuttosto «cercato una continuità»¹²² e ribadisce che, a suo avviso, il termine «transustanziazione» è parte della memoria della Chiesa ed è indiscutibile, al pari del termine «consustanziale» utilizzato dalla teologia trinitaria. «I due termini utilizzano la radice verbale e il tema filosofico della "sostanza". Non vedo perché si dovrebbe accettare

¹¹⁸ G. LAFONT, *Eucaristia*, 151.

¹¹⁹ G. LAFONT, *Eucaristia*, 153.

¹²⁰ G. LAFONT, *Eucaristia*, 154.

¹²¹ Z. CARRA, *Hoc facite*, 212, nota 222.

¹²² G. LAFONT, «"Quaestio disputata" sul ministero» [<http://www.cittadellaeditrice.com/munera/nuova-teologia-eucaristica-24-quaestio-disputata-sul-ministero-gh-lafont-10>], 15 maggio 2018.

il secondo e rifiutare il primo. L'uno e l'altro sono [...] parole richieste dalla intelligenza della fede»¹²³, che difficilmente potrebbe «rifiutare totalmente la strumentazione concettuale metafisica»¹²⁴.

V. LINEE DI SINTESI E DI PROSPETTIVA

1. «Far diventare la transustanziazione l'unico discorso cristiano sull'eucaristia è molto limitante»¹²⁵, perché induce una visione statica che trascura del tutto la dimensione rituale, il cui rilievo è stato messo in luce dalla teologia liturgica del XX secolo. Sulla scia delle ricerche che abbiamo recensito, possiamo riconoscere la forma fondamentale della celebrazione eucaristica nella sequenza di azioni che ripropongono i gesti compiuti da Gesù nell'ultima cena: prendere il pane/il calice, benedirli/rendere grazie, spezzare il pane, distribuire pane e calice ai discepoli perché se ne nutrano. Tale sequenza comprende sia il convito (siamo in presenza di un «mangiare» e di un «bere», per quanto assai stilizzati) che l'anafora, sia il pasto che la preghiera di ringraziamento. Se sta questa acquisizione, dobbiamo rilevare che, a differenza di quanto sostenuto da Ratzinger, tra ciò che Gesù fece nell'ultima cena e ciò che la Chiesa fa quando celebra l'eucaristia c'è continuità non solo a livello del contenuto dogmatico, ma, almeno in qualche misura, anche a livello della forma liturgica¹²⁶. In effetti, i gesti che la Chiesa compie da quasi due millenni e che strutturano la liturgia eucaristica riprendono «la sequenza di azioni compiute da Gesù con i suoi discepoli: azioni che, iniziando dalla “presentazione dei doni”, giungono fino alla “comunione”»¹²⁷. Attraverso questa forma rituale agita

¹²³ G. LAFONT, «“Quaestio disputata” sul ministero».

¹²⁴ G. LAFONT, «L'Eucaristia», in A. GRILLO - M. PERRONI - P. R. TRAGAN (edd.), *Corso di teologia sacramentaria, 2. I sacramenti della salvezza*, Queriniana, Brescia 2000, 188-225: 219.

¹²⁵ M. BELLI, «Transustanziazione», 84.

¹²⁶ La discontinuità tra l'ultima cena e la celebrazione eucaristica sta nel fatto che, come ha mostrato Ratzinger, le azioni che strutturano la liturgia eucaristica sono estrapolate dal contesto conviviale nel quale Gesù le aveva compiute.

¹²⁷ A. GRILLO, *Eucaristia*, 88. È quanto rileva IGMR 72: «Nell'ultima Cena Cristo [...] prese il pane e il calice, rese grazie, spezzò il pane e li diede ai suoi discepoli, dicendo: “Prendete, mangiate, bevete [...]”. Perciò la Chiesa ha disposto tutta la celebrazione della Liturgia eucaristica in vari momenti, che corrispondono a queste parole e gesti di Cristo. Infatti: 1) Nella preparazione dei doni, vengono portati all'altare pane e vino

dalla Chiesa, è Cristo che opera per rendere presente il proprio sacrificio e contestualmente rendersi presente nell'atto di donare la vita, al fine di coinvolgere i credenti in tale atto. È dunque ultimamente Lui che – nella forza dello Spirito – agisce attraverso l'azione della Chiesa: è Lui che parla attraverso la Parola che viene proclamata; è Lui che cambia il pane e il vino nel suo corpo dato e nel suo sangue versato; è Lui che invita i fedeli alla sua mensa... Piuttosto che parlare di tanti “modi” di presenza dello stesso Cristo (presenza nell'assemblea, nel ministro, nella Parola...), si può parlare di “poli” che, nel loro reciproco relazionarsi, strutturano «una forma coerente (l'azione liturgica)»¹²⁸.

2. Proprio la presenza del sacrificio di Cristo nella celebrazione illumina il senso della presenza della persona di Cristo nelle specie eucaristiche. Quest'ultima infatti conferisce singolare profondità al coinvolgimento dei credenti nel sacrificio di Cristo: grazie ad essa, la partecipazione all'auto-donazione di Cristo assume la forma dell'incontro sacramentale con il suo corpo dato e il suo sangue versato, cioè con la persona di Cristo nell'atto del suo sacrificio. La singolarità propria di tale presenza si coglie in rapporto agli elementi che Cristo utilizza per manifestarsi: se infatti negli altri sacramenti gli elementi materiali (acqua, olio...) sono solo funzionalmente sottratti all'uso comune, il pane e il vino dell'eucaristia sono in modo sostanziale e irreversibile mutati nel corpo dato e nel sangue versato del Signore. È questo il dato custodito dalla dottrina della transustanziazione, introdotta per salvaguardare la fede della Chiesa nel fatto che «oggettivamente, in virtù del sacramento, accade una trasformazione del pane e del vino eucaristici»¹²⁹. Questo dato è logicamente e necessariamente implicato nella fede nella presenza reale: per affermare con rigore l'identità tra pane e vino e corpo e sangue di Cristo, bisogna *necessariamente* (dal punto di vista logico) riconoscere che quel pane e quel vino, pur mantenendo le loro caratteristiche sensibili, sono mutati in ciò che costituisce

con acqua, cioè gli stessi elementi che Cristo prese tra le sue mani. 2) Nella Preghiera eucaristica si rendono grazie a Dio per tutta l'opera della salvezza, e le offerte diventano il Corpo e il Sangue di Cristo. 3) Mediante la frazione del pane e per mezzo della Comunione i fedeli, benché molti, si cibano del Corpo del Signore dall'unico pane e ricevono il suo Sangue dall'unico calice» (cit. in *ivi*, 117-118). Di fatto, nell'attuale configurazione della liturgia eucaristica, il gesto della *fractio panis* risulta piuttosto in ombra.

¹²⁸ Z. CARRA, *Hoc facite*, 199.

¹²⁹ M. BELLI, «Transustanziazione», 84.

la loro sostanza, cioè la loro identità profonda¹³⁰. Il magistero dunque definisce *il fatto* della conversione della sostanza che, in quanto irrinunciabile presupposto della presenza reale, è incluso nel *depositum fidei*. Il *modo* in cui tale conversione si realizza è invece lasciato alla riflessione teologica.

3. L'affermazione di un oggettivo cambiamento di identità del pane e del vino è assai rilevante per la fede: si tratta di riconoscere che la presenza eucaristica – in quanto reale – non è il «prodotto» della fede del soggetto credente. Evidentemente solo con un atto di fede si può riconoscere la presenza reale; tuttavia, nell'atto stesso con cui riconosce che il pane e il vino dell'eucaristia sono il corpo e il sangue di Cristo, il credente confessa di non essere lui, con la sua fede, a far sì che il pane e il vino eucaristici siano il corpo e sangue di Cristo. In termini ancora più radicali, senza l'azione celebrativa di una comunità credente l'eucaristia non esisterebbe. L'istituzione stessa «va pensata come un mandato di Cristo che autorizza i discepoli a celebrare l'eucaristia, chiamandoli a una risposta che renda effettiva tale celebrazione»¹³¹. E tuttavia, grazie a quella celebrazione che il Signore ha voluto *per noi* e nella quale egli stesso agisce *non senza di noi*, fiorisce qualcosa che ha consistenza *al di fuori di noi*: un dono che, già nel suo darsi, ci coinvolge radicalmente, ma che, lasciati a noi stessi, non avremmo potuto in alcun modo procurarci. Un dono che eccede la logica rituale, come si evince dal fatto che la presenza eucaristica permane anche dopo la celebrazione: si tratta di «una intensificazione del segno, al punto da poter quasi tendere ad una sua assolutezza rispetto ad ogni possibile contesto, celebrativo e rituale»¹³²; una sorta di «punta estrema, quasi come un aldilà del segno»¹³³. Proprio l'eccezionalità dello statuto riconosciuto alla presenza eucaristica può giustificare o addirittura richiedere che essa sia letta con categorie non riconducibili a quelle impiegate per interpretare l'azione rituale.

¹³⁰ «Intesa in senso generico, nella linea di quella che potremmo definire una “metafisica del senso comune”, la sostanza del pane e del vino è la loro realtà interiore, il loro “fondo inafferrabile” che i sensi non percepiscono, ma che la ragione indica come la loro più intima essenza, fondamento e ragion d'essere di tutte le loro proprietà sensibili. La dottrina cattolica non si spinge oltre» (P. CASPANI, *Pane vivo*, 263).

¹³¹ P. CASPANI, *Pane vivo*, 31.

¹³² A. GRILLO, *Eucaristia*, 362.

¹³³ A. GRILLO, *Eucaristia*, 362.

4. Se la forma rituale e la transustanziazione effettivamente appartengono a due ambiti tra loro eterogenei (rispettivamente, quello dell'azione e quello dell'ente), la loro compresenza all'interno della riflessione credente sull'eucaristia non è una pura e semplice giustapposizione, né una stridente contraddizione. È piuttosto un'esigenza della fede stessa che può rivelare un'insospettata fecondità.

Quando, in base a tutta la tradizione cristiana [...], affermiamo che nell'eucaristia è presente un momento creativo ontologico, una conversione *ontologica* [...], non possiamo [...] dimenticare che si tratta di un momento ontologico che si attua in e con una *azione sacramentale simbolica* di Cristo e che perciò si tratta del profondo e oggettivo valore realistico di questa azione simbolica, la quale è intrinsecamente finalizzata alla risposta vitale sacramentale dei credenti¹³⁴.

Quando si parla dell'eucaristia, dunque, non si può passare sotto silenzio la «conversione *ontologica*» del pane e del vino. Pertanto eventuali riformulazioni della transustanziazione saranno conformi alla fede nella misura in cui riusciranno ad assumere il contenuto inteso dalla dottrina cattolica: che, cioè, il mutamento del pane e del vino tocca il livello ontologico di queste realtà. Ma proprio la custodia di questo livello ontologico del discorso consente di riconoscere il «profondo e oggettivo valore realistico» di quell'azione rituale nella quale e mediante la quale quel mutamento ha avuto luogo.

11 giugno 2020

Solennità del SS. Corpo e Sangue di Cristo

¹³⁴ E. SCHILLEBEECKX, *La presenza eucaristica*, 88.