

*Pierpaolo Caspani **

TRADURRE LA TRANSUSTANZIAZIONE?

La teologia eucaristica di Tommaso nella rilettura di Herbert McCabe

SOMMARIO: I. IL RETROTERRA FILOSOFICO: IL «TOMISMO GRAMMATICALE» – II. L'ORIZZONTE TEOLOGICO: LA NUOVA CREAZIONE: 1. *Il popolo di Dio*; 2. *La comunità eucaristica* – III. I PASSI DI UN PERCORSO: 1. *Transustanziazione e presenza reale*; 2. *Il confronto con G. Egner*; 3. *Il linguaggio sacramentale*; 4. *Il cambiamento eucaristico* – IV. LINEE DI SINTESI E DOMANDE APERTE

«Tradurre la transustanziazione»: così si intitola un recente articolo dedicato all'interpretazione della teologia eucaristica di Tommaso, avanzata dal domenicano Herbert McCabe e giudicata interessante in ordine alla rilettura del tema della transustanziazione¹. I contributi di McCabe hanno carattere occasionale e non si propongono di sviluppare un organico impianto teoretico. Considerando questa caratteristica dei testi in esame, dopo aver tratteggiato il retroterra filosofico dell'Autore (I) e l'orizzonte teologico della sua riflessione sull'eucaristia (II), presentiamo gli interventi rilevanti che riguardano più specificamente la presenza reale e la

* Professore stabile di Teologia Sistemica presso il Seminario Arcivescovile di Milano.

¹ Cf J.E.V. NORMAN, «Translating Transubstantiation. The Grammatical Thomists and the Aristotelian Categories in Aquinas' Eucharistic Theology», *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 99 (2023) 57-77. Sulla teologia eucaristica di McCabe, cf anche S. MULHALL, «Transubstantiation and the Eucharist: Herbert McCabe vs G. Egner», *New Blackfriars* 103 (2022) 260-277; M. WYNN, «Herbert McCabe on the Eucharist: Entering a New World», *ivi*, 278-293. Herbert McCabe nasce il 2 agosto 1926 nello Yorkshire. Studia chimica all'Università di Manchester, ma si laurea in filosofia. Nel 1949 entra nei domenicani e, dopo i voti solenni nel 1953, viene ordinato prete nel 1955. Nel 1965 diventa redattore della rivista *New Blackfriars*, pubblicata dai domenicani inglesi. Dopo una sospensione di tre anni (dal 1967 al 1970), il capitolo provinciale dei domenicani inglesi lo reintegra nel suo compito. Svolge un'intensa attività come predicatore, insegnante e conferenziere in tutto il Regno Unito e negli USA, anche se, per la maggior parte della sua vita di insegnamento, risiede a Blackfriars, Oxford. A Oxford muore il 28 giugno 2001 (cf B. DAVIES, «Introduction», in H. MCCABE, *God still matters*, Continuum, London-New York 2005² [2002¹; sigla: GSM], XI-XIV).

transustanziazione (III). Cerchiamo infine di offrire qualche elemento di sintesi e di valutazione della proposta (IV).

I. IL RETROTERRA FILOSOFICO: IL «TOMISMO GRAMMATICALE»

Con la proposta di quello che è stato definito «tomismo grammaticale»², McCabe è una delle figure decisive, per quanto meno studiate, del tomismo analitico³. Egli stesso riconosce il proprio debito nei confronti dell'Aquinate, ma anche dei suoi maestri, specialmente il domenicano V. White, che gli ha presentato il pensiero di Tommaso, liberandolo dagli «offuscamenti scolastici» del tomismo moderno⁴. McCabe rifugge dal considerare Tommaso un'autorità indiscussa di cui accettare acriticamente le idee; lo accosta invece come un autore che può offrire un contributo significativo al dibattito contemporaneo. In questa prospettiva, McCabe è particolarmente sensibile al lavoro dei filosofi legati alla tradizione analitica, specialmente L. Wittgenstein, di cui evidenzia le somiglianze con Tommaso specialmente sui temi della filosofia del linguaggio o del significato.

Proprio sulla base di considerazioni linguistiche, McCabe ritiene difficile definire l'oggetto dell'ontologia, intesa come lo studio dell'essere in quanto essere, senza altre specificazioni e privo di determinazioni. Così concepito, l'essere sarebbe il genere più ampio entro il quale tutti gli altri tipi di essere potrebbero ritrovarsi. Ma l'essere, che in questo caso è assimilato alla nozione di esistenza, non è la caratteristica più generale comune a tutti gli enti. Due peculiarità, infatti, differenziano il concetto

² Per sé McCabe non usa mai l'espressione «tomismo grammaticale» con cui pure viene identificato il suo pensiero. Su questa corrente, cf S. HEWITT, «Grammatical Thomism», *Religious Studies* 57 (2019) 1-19. Ci riferiamo in particolare a M. DAMONTE, «Il ruolo di Herbert McCabe per le origini del tomismo analitico» [<https://www.youtube.com/watch?v=5XzuWa2CGHU>], 23 febbraio 2023.

³ L'espressione «tomismo analitico» fu coniata nel 1992 da J. Haldane, che ne offre anche la definizione più puntuale: «Analytical Thomism is not concerned to appropriate St. Thomas for the advancement of any particular set of doctrines. Equally, it is not a movement of pious exegesis. Instead, it seeks to deploy the methods and ideas of 20th century philosophy – of the sort dominant within the English speaking world – in connection with the broad framework of ideas introduced and developed by Aquinas» (J. HALDANE, «Analytical Thomism: a Prefatory Note», *The Monist*, 80 [1997] 485-486: 486). Sulla rilettura della transustanziazione nell'ambito di questo filone di pensiero, cf F. KERR, «Transubstantiation after Wittgenstein», *Modern Theology* 15 (1999) 115-130.

⁴ Cf H. MCCABE, *God matters*, Continuum, London-New York 2012⁶ (1987; sigla: GM), V.

di essere da ogni altro concetto: anzitutto, il suo contrario – il nulla – non può essere predicato di alcun ente; in secondo luogo, esso è implicito in ogni altro concetto, per cui non lo si può considerare un mero predicato di un ente. In effetti, gli enti possono essere pensati solo in quanto esistenti e ciò che si può discutere è piuttosto il loro peculiare tipo di esistenza. Ricorrendo a Tommaso, McCabe si sente autorizzato ad affermare che le differenze possono essere predicate solo tra ciò che esiste e, retrocedendo ad Aristotele, argomenta che l'essere di ogni ente specifico coincide con l'essere un certo tipo di cosa, cioè con l'avere un'essenza. Nonostante l'essere non sia un genere e l'esistenza sia qualcosa che può essere mostrata ma non detta, un'ontologia è comunque possibile, nella misura in cui si può discutere dei diversi tipi di esistenza degli enti. In effetti, lo studio dell'ontologia è fondamentale per distinguere, ad esempio, l'essere uomo dall'essere seduto o dall'essere colorato...: proposizioni, queste, che non hanno lo stesso statuto ontologico. McCabe suggerisce pure che la nozione di esistenza andrebbe ricompresa nella nozione contemporanea di gratuità o di meraviglia: si tratta, cioè, di riconoscere non tanto che un singolo ente avrebbe potuto non esserci, ma che l'universo nella sua totalità avrebbe potuto non esistere.

Il discorso ontologico si apre verso la «teologia filosofica» (più comunemente conosciuta come «teologia naturale»), che il nostro Autore ritiene necessaria in quanto fornisce quelle premesse filosofiche che evitano alla speculazione teologica e alla stessa fede di fare affermazioni avventate, se non addirittura di proporre false visioni della religione. Punto nodale della teologia filosofica è la convinzione che la possibilità di affermare Dio si compone con l'impossibilità di conoscere cosa Egli è in se stesso; a ciò si collega la necessità di salvaguardare la trascendenza di Dio, evitando di considerarlo un ente intramondano. Dio e gli enti non hanno alcuna caratteristica comune, nemmeno la categoria di esistenza; Dio non è una parte dell'universo, né una causa che agisce dall'interno di esso; di Lui dobbiamo cercare ciò che non è, più che non ciò che è⁵. L'insistenza su questa

⁵ «Central to McCabe's thinking was the idea that God can be not inhabitant of the world, no conceivable object alongside anything we can imagine. God, as he once put it, is "the unknown beyond and behind the whole universe" who "does not come within the scope of our interpretation of the world or our language"» (B. DAVIES, «Introduction», XIII). Si tratta di una comprensione che McCabe ritrova, oltre che nella celebre chiusa del *Tractatus* di Wittgenstein («Whereof one cannot speak, thereof one must be silent»), anche in Tommaso: «It seems to me quite clear that St Thomas was a mystical thinker

comprensione apofatica di Dio può dipendere dall'esigenza di evitare una deriva razionalista, implicita in un uso del linguaggio sul modello di quello scientifico, ma potrebbe collegarsi anche a una sostanziale incapacità di comprendere e di usare in modo conseguente la nozione di analogia.

II. L'ORIZZONTE TEOLOGICO: LA NUOVA CREAZIONE

Secondo la Scrittura, l'unità nell'amore tra gli uomini può essere raggiunta solo morendo alla nostra natura umana ferita per risorgere a una nuova comunità umana nel Cristo risorto. Se la definitiva trasformazione dell'umanità avrà luogo con la seconda venuta di Cristo, in forza della sua risurrezione noi apparteniamo già alla nuova creazione, non ancora fisicamente ma sacramentalmente. I nostri corpi, infatti, sono in contatto reale con Cristo risorto attraverso i sacramenti, mediante i quali egli è presente a noi, e noi possiamo essere realmente presenti gli uni agli altri. Così i sacramenti costituiscono la Chiesa, cioè la comunità che prefigura la vita cui Dio ha destinato gli uomini. In questo quadro, la nozione di «realtà sacramentale», col suo intreccio tra segno visibile e realtà invisibile, può riferirsi sia alla Chiesa nel suo insieme (1), sia ai singoli riti sacramentali, in particolare all'eucaristia (2).

1. *Il popolo di Dio*

La qualifica di «sacramentale» viene attribuita anzitutto al popolo di Dio: «La Chiesa intera è sacramentale, è essa stessa il mistero, veramente visibile solo all'occhio della fede. La Chiesa è prima di tutto la presenza sacramentale di Cristo nel mondo»⁶. Qualche pagina prima, McCabe delinea in questi termini ciò che egli intende per «sacramento»:

Un sacramento è un simbolo che rende reale ciò che simbolizza. Un sacramento ha in comune con una metafora o immagine il fatto che simbolizza qualcosa e ha in comune col mondo naturale il fatto che implica una realtà;

in that he was centrally concerned with the unknown and, in one sense, ineffable mystery of God and that he devoted a great deal of thought and writing to the problems associated with speaking of what is, in this sense, ineffable» (H. McCABE, «The Logic of Mysticism», *Royal Institute of Philosophy - Supplement* 31 [1992] 45-59: 45).

⁶ H. McCABE, *The New Creation*, Continuum, London - New York 2010² (1964), 32. La traduzione italiana dei testi originali in inglese è nostra.

ma un sacramento non è nessuna di queste realtà, né un miscuglio di entrambi⁷.

Nel loro senso più profondo, i sacramenti sono «segni della rivelazione che Dio ha fatto di se stesso, segni della Parola di Dio nella storia»⁸. I Padri della Chiesa parlavano dei sacramenti della Legge antica, cioè dei segni (soprattutto culturali) che simboleggiavano il funzionamento del piano di Dio nell'Antico Testamento. Poiché nel Nuovo Testamento tale piano si è realizzato, i sacramenti della Chiesa non si limitano a prefigurare qualcosa che ancora non c'è, ma simbolizzano qualcosa che è attualmente presente. Nello stesso tempo, però, secondo san Tommaso,

il simbolismo di ciascun sacramento guarda indietro alla sua istituzione da parte di Gesù Cristo e, attraverso questo, alla preparazione antico-testamentaria; guarda all'effetto presente nell'anima e guarda avanti al compimento del piano di Dio nella seconda venuta di Cristo⁹.

Quando questo compimento avrà luogo, i sacramenti lasceranno il posto a una più profonda unione con Cristo. In questo nostro tempo i sacramenti «sono la presenza dello Spirito di Cristo nel mondo. Per questa ragione sono la presenza del corpo di Cristo nel mondo»¹⁰. Secondo le lettere ai Colossesi e agli Efesini

la Chiesa è sacramentalmente il corpo di Cristo stesso che vive mediante il suo Spirito nel mondo. Nella Chiesa noi entriamo in contatto, per così dire, con Cristo. Egli ci tocca nei sacramenti. È il corpo di Cristo, risorto nella gloria, che è la sorgente dello Spirito per noi; i sacramenti rendono presente quel corpo a noi¹¹.

E tuttavia la Chiesa è il corpo di Cristo senza identificarsi con la sua persona. Poiché Cristo è presente in essa in modo sacramentale, la Chiesa sulla terra non è ancora nella gloria: nonostante la sua santità, essa contiene il peccato e, nonostante la sua unità, conosce lo scisma. Questa condizione della Chiesa è legata al carattere intermedio del nostro tempo che, pur non limitandosi a precedere semplicemente la nuova creazione (come

⁷ H. MCCABE, *The New Creation*, 26.

⁸ H. MCCABE, *The New Creation*, 27.

⁹ H. MCCABE, *The New Creation*, 27-28.

¹⁰ H. MCCABE, *The New Creation*, 30.

¹¹ H. MCCABE, *The New Creation*, 30-31.

l'età anticotestamentaria), tuttavia non ne è ancora la piena realizzazione. A ciò corrisponde il carattere intermedio e provvisorio dei sacramenti che

sono i modi in cui le cose ultime sono parzialmente realizzate, l'intersezione del nuovo mondo e del mondo superato dalla risurrezione di Cristo. Quando il vecchio mondo sarà finalmente passato, non ci sarà posto per la fede o per i sacramenti della fede¹².

2. *La comunità eucaristica*

Trattando della comunità eucaristica, McCabe prende le mosse dal simbolismo naturale del mangiare e bere: offrire e ricevere cibo vuol dire offrire e ricevere vita. La struttura normale del pasto si realizza nella cena in famiglia, dove «il cibo e la bevanda [...] simbolizzano l'unità e la vita comune della famiglia, e questo simbolismo si estende [...] a quasi tutte le occasioni di mangiare e bere»¹³. La Sacra Scrittura utilizza abbondantemente questo simbolismo, per cui il pane e il vino indicano non solo la comunità umana ordinaria, ma anche l'unità del popolo di Dio¹⁴. A sua volta, il simbolismo biblico del pane e del vino è riletto dalle parole sacramentali:

Prendendo i simboli di ciò che deve costituire l'unità del nuovo Israele, Gesù dice di essi: «Questo è il mio corpo [...] questo è il mio sangue». È il suo proprio corpo e sangue che deve costituire il popolo di Dio; quanti ne fanno parte devono formare un solo popolo proprio nella misura in cui i loro corpi sono uniti al suo¹⁵.

In anni relativamente recenti i pensatori cristiani hanno cercato di recuperare la dimensione fisica e corporea della fede, da secoli svalutata. In questo quadro, il fatto che Cristo sia un uomo implica che si possa essere presenti a lui solo in modo umano, attraverso una presenza fisico-corporea. Se Cristo non fosse un corpo vivente, sarebbe umanamente assente

¹² H. McCABE, *The New Creation*, XIV.

¹³ H. McCABE, *The New Creation*, 54.

¹⁴ In modo non del tutto coerente, McCabe si riferisce a testi che utilizzano la vigna (non per sé il pane e il vino) come immagine del popolo di Dio (Is 5, Sal 80) (cf H. McCABE, *The New Creation*, 55-56).

¹⁵ H. McCABE, *The New Creation*, 57.

e noi potremmo solo ricordarlo ma non essere in sua presenza. Invece, proprio perché è risorto, egli è con noi.

È la nostra presenza al Cristo risorto che ci rende un'unica comunità; l'eucaristia e i sacramenti che la circondano costituiscono la Chiesa. Naturalmente nell'eucaristia non siamo presenti al corpo di Cristo essendo nello stesso posto o attraverso quella specie di contatto fisico diretto che possiamo stabilire con altre persone nella stessa stanza; il corpo di Cristo, come ci ricorda il concilio di Trento, non è presente nell'eucaristia naturalmente ma sacramentalmente; nondimeno, c'è un'autentica presenza umana che coinvolge i nostri corpi e il suo¹⁶.

L'unità della Chiesa è il corpo di Cristo, ma si tratta del suo corpo dato e del suo sangue versato, cioè del suo corpo sacrificato e glorificato. Il sacrificio di Cristo consiste essenzialmente nella consacrazione del suo corpo, ovvero nel suo passaggio dal vecchio mondo, fatto di carne corrottile, alla nuova condizione di corpo risorto e immortale. Il sacrificio comporta che qualcosa sia sottratto al suo uso profano per essere introdotto nella sfera del sacro. Nel mondo decaduto il passaggio al sacro può avvenire solo negando il profano. Per questo il sacrificio richiede la totale rinuncia al mondo profano, cioè la morte. Ed ecco perché anche il sacrificio di Cristo implica la sua morte e nell'eucaristia siamo presenti al Cristo risorto «manifestando la sua morte» (1Cor 11,26).

«Nella sua forma la Messa è anzitutto il sacrificio della Chiesa, benché esso diventi perfettamente tale quando diventa il sacrificio di Cristo»¹⁷. L'affermazione risulta piuttosto criptica, anche se quanto segue sembra almeno in parte illuminarla: «Il pane e il vino arrivano a rappresentare più perfettamente la nostra vita comune proprio quando arrivano a rappresentare sacramentalmente il corpo di Cristo, poiché fondamentalmente la nostra vita comune è vita nel corpo di Cristo»¹⁸. Il rapporto tra sacrificio della Chiesa e sacrificio di Cristo viene ulteriormente articolato in termini che evocano una sorta di circolarità tra i due:

¹⁶ H. MCCABE, *The New Creation*, 58. McCabe ricorda che parlare di «presenza reale» non significa affermare che nell'eucaristia il corpo di Cristo è presente nel modo naturale con cui era presente sulla terra: «In the Eucharist we have the body of Christ present just precisely in so far as it is symbolized by the appearance of bread, but it is sacramentally symbolized and therefore made real» (*ivi*, 26-27).

¹⁷ H. MCCABE, *The New Creation*, 60.

¹⁸ H. MCCABE, *The New Creation*, 60.

Da un punto di vista, essa [= la Messa] è il sacrificio di Cristo perché è il sacrificio della Chiesa – perché il pasto sacrificale della Chiesa, lo «spezzare il pane», è il rito sacramentale che manifesta e realizza il sacrificio di Cristo. Da un altro punto di vista, è il sacrificio della Chiesa solo perché è il sacrificio di Cristo, perché è solo in Cristo che la Chiesa realizza se stessa; fino a quando il pane e il vino non rappresentano Cristo, essi non rappresentano noi al livello più profondo¹⁹.

Quindi la Messa rende presente non solo Cristo e il suo sacrificio, ma anche (e forse anzitutto) la Chiesa e il suo sacrificio. Ciò che lega i fedeli gli uni agli altri non è infatti la comune presenza corporea, bensì il fatto di essere presenti insieme in modo corporeo al corpo risorto di Cristo. «L'eucaristia e i sacramenti in generale rendono presente Cristo, ma fanno questo nell'atto di rendere la Chiesa realmente presente»²⁰.

III. I PASSI DI UN PERCORSO

Seguendo l'ordine cronologico nel quale sono apparsi, analizziamo anzitutto l'articolo su «Transustanziazione e presenza reale» (1969)²¹, cui fanno seguito i testi che documentano il confronto con G. Egner (1972-1973), per passare poi al contributo sul «Linguaggio sacramentale» (1976)²² e a quello dedicato al «Cambiamento eucaristico» (1994)²³.

1. *Transustanziazione e presenza reale*

In tema di transustanziazione, McCabe vuole salvaguardare quanto afferma la dottrina tommasiana, cercando però di radicare la riflessione «nella nozione di significato piuttosto che in quella di essere»²⁴. A suo

¹⁹ H. McCABE, *The New Creation*, 60-61.

²⁰ H. McCABE, *The New Creation*, 61.

²¹ H. McCABE, «Transubstantiation and the real presence», in GM, 116-129 (or. in *Ampleforth Journal*, 74 [1969] 4-16).

²² H. McCABE, «Sacramental Language», in GM, 165-179 (or. in *Irish Theological Quarterly* 43 [1976] 91-103).

²³ H. McCABE, «Eucharistic Change», in GSM, 115-122 (or. in *Priests and People* 8 [1994] 217-221). Il testo «The Eucharist as Language», in GSM, 123-135 (or. in *Modern Theology* 15 [1999] 131-141) non offre significativi avanzamenti nella riflessione, per cui ne richiamiamo in nota qualche apporto notevole.

²⁴ GM, 115.

giudizio, una visione cattolica dell'eucaristia deve evitare due estremi. Il primo è la visione per cui il pane e vino dell'eucaristia sono corpo di Cristo in senso puramente metaforico: sono, cioè, simboli che, alla stregua di un dipinto sacro, richiamano Cristo, giacché hanno assunto un nuovo significato senza che in essi sia avvenuto alcun cambiamento. All'estremo opposto, c'è la visione per cui nel pane e vino eucaristici avviene «un cambiamento chimico»²⁵, in forza del quale Cristo è (fisicamente) presente, benché «travestito (*disguised*) da cibo e bevanda»²⁶. Avendo così definito i confini dello spazio concettuale all'interno del quale collocare una spiegazione soddisfacente del cambiamento degli elementi eucaristici, McCabe comincia a sviluppare la propria posizione. Al centro di essa sta l'idea che

Cristo è presente a noi perché il nostro linguaggio è diventato il suo corpo. Questo è ciò che è inteso dicendo che il suo corpo è presente a noi «sacramentalmente» – non esattamente essendo significato o simbolizzato, ma essendo il nostro segno, il nostro simbolo²⁷.

Molto di ciò che segue è dedicato a chiarire questa enigmatica affermazione. Per evitare equivoci, bisogna anzitutto distinguere tra l'universale presenza di Cristo e la sua simultanea presenza a molte eucaristie:

La ragione per cui egli può essere presente a tutti gli uomini [...] è che il suo corpo è risorto ed è nella gloria. La ragione per cui egli può essere presente a molte eucaristie è che il suo corpo è presente nel modo del linguaggio – o piuttosto come il significato è presente a una parola²⁸.

Questa indicazione chiede di mettere a fuoco i temi del linguaggio, della comunicazione e del corpo. Ogni vita, a ogni livello, è questione di comunicazione e ogni organismo è tale in virtù della sua capacità di comunicare. «La vita umana è costituita da un livello particolarmente alto di comunicazione che noi chiamiamo linguaggio. Ciò che rende umano un corpo umano è il fatto che esso è coinvolto in una comunicazione linguistica»²⁹. Mentre l'animale organizza il suo mondo attraverso i sensi che sono determinati dalla struttura fisiologica del suo corpo, il corpo

²⁵ H. McCABE, «Transubstantiation», 116.

²⁶ H. McCABE, «Transubstantiation», 116.

²⁷ H. McCABE, «Transubstantiation», 117-118.

²⁸ H. McCABE, «Transubstantiation», 118. Cf anche Id., «The Eucharist as Language», 124.

²⁹ H. McCABE, «Transubstantiation», 118.

umano è in grado di creare nuovi strumenti che gli consentono di affrontare il mondo, di interpretarlo e di creare significati. «La condivisione di tali significati è chiamata comunicazione linguistica»³⁰. Comunicare vuol dire quindi condividere un mondo comune di significati. In ciò il corpo umano gioca un ruolo decisivo, in quanto «è la sorgente della comunicazione umana, del linguaggio»³¹, e «tutti gli strumenti umani di comunicazione sono estensioni del corpo»³². Queste estensioni della comunicazione corporea possono essere elaborate in modo che stabiliscano un più profondo e completo livello di vita comune, una versione più piena dell'umanità. Ciò può avvenire in modo riformista oppure in modo rivoluzionario. Diversamente dalla riforma, la rivoluzione punta a un radicale cambiamento delle strutture che regolano la vita di una comunità e «implica l'entrare in un mondo nuovo, non semplicemente una modificazione di questo mondo»³³ o un rimescolamento degli elementi del mondo così com'è attualmente costituito.

In questa prospettiva McCabe legge il cambiamento eucaristico. A tale scopo, riflette anzitutto sul mutamento implicato nella morte e risurrezione di Gesù, che «non significa una partenza da questo mondo verso un altro mondo separato, né significa sostituire un'altra vita a questa. Significa una trasformazione rivoluzionaria e quindi un'intensificazione di questa vita corporea»³⁴. Il passaggio attraverso la morte e la risurrezione ha dunque intensificato e perfezionato la capacità comunicativa del corpo di Cristo: «Egli è passato attraverso la rivoluzione, è accessibile nella sua corporeità più di quanto lo fosse prima, è ora in grado di essere presente a tutti gli uomini e non solo ai pochi in Palestina»³⁵. Un indizio di cosa significhi entrare in un nuovo mondo senza abbandonare quello attuale è offerto dalle apparizioni di Gesù risorto. Egli, infatti, appartiene al mondo

³⁰ H. McCABE, «Transubstantiation», 120.

³¹ H. McCABE, «Transubstantiation», 120.

³² H. McCABE, «Transubstantiation», 120. «The human body extends itself into language, into social structures, into all the various and complex means of living together, communicating together that men have created, but all of them are rooted in the body; there is no human communication which is not fundamentally bodily communication» (*ivi*, 121). Queste riflessioni sul linguaggio sono riprese e approfondite in Id., «The Eucharist as Language», 126-132.

³³ H. McCABE, «Transubstantiation», 121.

³⁴ H. McCABE, «Transubstantiation», 124-125.

³⁵ H. McCABE, «Transubstantiation», 125.

futuro, ma nelle sue apparizioni si mostra con un corpo che, per certi versi, somiglia a un corpo di questo mondo.

In queste apparizioni Gesù presenta un'intersezione (*intersection*) di futuro e presente. Egli è il mondo futuro, il corpo nel quale i nostri corpi devono trovare unità e umanità definitiva, il mezzo di comunicazione nel quale il genere umano deve ultimamente realizzare se stesso; egli è il mondo futuro ma appare come un corpo del mondo presente³⁶.

Una simile intersezione si dà anche nell'eucaristia, dove «abbiamo cibo e bevanda del mondo futuro che appare come cibo e bevanda di questo mondo presente»³⁷. Il cambiamento negli elementi eucaristici è un cambiamento rivoluzionario, grazie al quale, in qualche modo, il mondo futuro irrompe nel nostro mondo attuale e si manifesta sotto le apparenze del mondo presente. In effetti, la dottrina della transustanziazione afferma non che il pane e il vino cambiano in qualcos'altro, ma che «essi diventano più radicalmente cibo e bevanda»³⁸; e tuttavia, «questo cibo e bevanda che è il corpo di Cristo ci appare ancora nel suo abito tradizionale, così che noi possiamo riconoscerlo»³⁹.

Questa comprensione dell'eucaristia si collega al tema della comunicazione, proposto da McCabe in apertura. Cibo e bevanda giocano un ruolo fondamentale come strumenti di comunicazione corporea tra gli uomini e di condivisione della vita umana. In effetti, se la comunicazione consiste nel condividere un mondo comune di significati, ciò avviene nel modo più fondamentale quando si mangia insieme. E poiché Cristo

è lo strumento nel quale finalmente ci incontriamo a vicenda, nel quale siamo definitivamente capaci di comunicare noi stessi agli altri, egli è più intensamente cibo di quanto possano esserlo carne e bevanda. [...] Ogni mangiare e bere è un tentativo per raggiungere la comunicazione che noi troveremo definitivamente solo in Cristo⁴⁰.

³⁶ H. McCABE, «Transubstantiation», 125.

³⁷ H. McCABE, «Transubstantiation», 126.

³⁸ H. McCABE, «Transubstantiation», 126.

³⁹ H. McCABE, «Transubstantiation», 126.

⁴⁰ H. McCABE, «Transubstantiation», 127. «The Father [...] summons man to real communication, [...] offers us this real communication in the present. This offer is Jesus Christ. He is the Father's giving of himself. Jesus lived before his crucifixion in [...] a community of fear in which men could never finally meet each other [...]. In this context he offered himself as a new medium of communication between men [...]. The new kind

Così, rendendo grazie durante i pasti, riconosciamo che quel pasto, strumento di unità, è dono del Padre, ed è ordinato al più grande tipo di unità che egli ci ha donato in Cristo. E quando facciamo del nostro pasto un'eucaristia, lo riconosciamo come una presenza attuale del futuro in mezzo a noi. Per indicare l'intreccio di futuro e presente si usa anche la parola «mistero». I sacramenti sono misteri perché, mentre introduciamo segni che appartengono a questo mondo, siamo in realtà coinvolti nel linguaggio del futuro. In essi il linguaggio stesso diventa strumento del futuro; anzi, diventa la presenza corporea di Cristo, secondo l'espressione – ora meno enigmatica – evocata all'inizio da McCabe.

Nei sacramenti, dunque, stiamo parlando la Parola di Dio per esprimere la nostra fede. In questo senso possiamo dire che Cristo è presente nell'eucaristia, cioè, come l'espressione della nostra fede, come il linguaggio nel quale comunichiamo con il Padre e tra noi⁴¹.

Il linguaggio sacramentale non è dunque semplicemente un mezzo comunicativo usato da Dio, quanto piuttosto «l'auto-rivelazione di Dio *come* linguaggio (come Parola), come la [...] perfetta realizzazione della comunicazione corporea e della comunità»⁴².

2. *Il confronto con G. Egner*

Di un certo interesse risulta il dialogo che McCabe intrattiene con G. Egner (pseudonimo di P.J. Fitzpatrick), che egli aveva formato al sacerdozio e che detenne per lungo tempo una posizione di rilievo nel dipartimento di filosofia dell'Università di Durham. I testi che documentano il confronto comprendono l'intervento iniziale di Egner⁴³ (2.1), la risposta di

of community was to be founded upon him, upon the new relationships he was able to establish with his friends» (*ivi*, 123).

⁴¹ H. McCABE, «Transubstantiation», 128.

⁴² S. MULHALL, «Transubstantiation», 272.

⁴³ G. EGNER, «Some thoughts on the eucharistic presence», in GM, 130-145 (or. in *New Blackfriars* 53 [august 1972] 354-359). L'articolo porta la firma di P.J. Fitzpatrick, il quale pubblica questo testo e quello successivo con lo pseudonimo di G. Egner. Sulle vicende legate alla scelta dello pseudonimo, cf «Additional Note by P.J. Fitzpatrick», in GM, 162-164.

McCabe⁴⁴ (2.2) e la replica di Egner⁴⁵ (2.3); alla loro presentazione facciamo seguire una sintesi conclusiva del dibattito che ne metta in luce i nodi fondamentali (2.4).

2.1. Alcuni pensieri di G. Egner sulla presenza eucaristica

«Non credo nella transustanziazione e penso che un'ostia consacrata sia ancora pane, [...] precisamente nel modo in cui un'ostia non consacrata è pane»⁴⁶. Con questa netta presa di posizione si apre il testo di Egner, la cui critica si appunta sia sulla visione tridentina, sia sulle proposte di alcuni autori contemporanei.

Critica alla visione più antica – Secondo Egner, ciò che Trento afferma, seguendo da vicino gli scritti di Tommaso⁴⁷, è un abuso insensato del modo in cui Aristotele parla del cambiamento, servendosi della distinzione essenziale tra atto e potenza. Questa visione, già di per sé inadeguata, lo è ancora di più quando è riferita all'eucaristia, giacché, in questo caso, le idee di Aristotele sono usate impropriamente, fino a essere svuotate di senso. Per Tommaso, infatti, nel cambiamento eucaristico tutta la sostanza del pane è cambiata in tutta la sostanza del corpo di Cristo, per cui non c'è alcun elemento potenziale che leghi l'ostia e il corpo di Cristo. Ciò contraddice il quadro concettuale aristotelico, nel quale il cambiamento comporta delle potenzialità che vengono rese effettive in modi diversi da successive attualizzazioni. Inoltre, l'adattamento all'eucaristia induce a leggere la teoria aristotelica del cambiamento ipostatizzandone i termini: ogni oggetto sarebbe dunque costituito da entità piuttosto misteriose chiamate «materia», «forma», «sostanza» e «accidenti». Così la transustanziazione diventa la sostituzione di una sostanza con un'altra sotto il velo inalterato degli accidenti. Questo «ridicolo resoconto»⁴⁸ riduce la sostanza a «una sconosciuta X rimossa da ciò i nostri sensi e la nostra comprensione

⁴⁴ H. MCCABE, «Transubstantiation. A reply to G. Egner», in GM, 146-154 (or. in *New Blackfriars* 53 [december 1972] 546-554).

⁴⁵ G. EGNER, «More thoughts on the eucharistic presence», in GM, 155-162 (or. in *New Blackfriars* 54 [april 1973] 171-180).

⁴⁶ G. EGNER, «Some thoughts», 130.

⁴⁷ Egner considera il cap. 4 (DH 1642) e il can. 2 (DH 1652) del *Decretum de ss. Eucharistia* dell'11 ottobre 1551 (cf G. EGNER, «Some thoughts», 131).

⁴⁸ G. EGNER, «Some thoughts», 134.

ci dicono sulle cose»⁴⁹. Solo con questa «caricatura di aristotelismo»⁵⁰ si può dare contenuto alla teologia tradizionale del cambiamento eucaristico.

Critica alle teorie più recenti – La fenomenologia costituisce invece il retroterra filosofico delle teorie più recenti, presentate soprattutto in testi in lingua olandese o fiamminga⁵¹. In questo contesto, «il concetto stesso di “mondo” va colto nei termini della comune attività di coloro che lo comprendono»⁵². In particolare, secondo la tradizione husserliana, il mondo come «mondo della vita» (*Lebenswelt*) è costituito dalle interrelazioni degli esseri umani. In questo quadro, la realtà del pane e del vino non può essere considerata nella sua consistenza fisica o chimica a prescindere dall'uso che ne fa l'uomo; viceversa, il nostro essere umani si manifesta nel bisogno di cibo e nell'attività con cui lo prepariamo. Anche il nostro dare significato a ciò che cuciniamo e mangiamo manifesta ciò che noi siamo. Quando la nozione di dare significato è estesa all'eucaristia, qui la norma del significato e della realtà è divina e non umana:

Se Cristo è davvero la chiave di volta, allora l'unico punto di vista definitivo sulle cose è quello dal quale Cristo le guarda e le giudica. Le cose sono puramente e semplicemente ciò che sono per Cristo, poiché il pensiero di Cristo è la norma assoluta del nostro pensiero, proprio come lo è la sua esistenza. Le proprietà sensibili e fisico-chimiche hanno solo un significato relativo⁵³.

Nell'affermazione secondo cui le cose sono ciò che sono per Cristo mentre le loro proprietà fisiche sono solo relative si annida il cosiddetto «errore di sostituzione (*fallacy of replacement*)»⁵⁴ che si ritrova anche nella visione più antica secondo cui un'ostia consacrata sembra pane ma non

⁴⁹ G. EGNER, «Some thoughts», 135.

⁵⁰ G. EGNER, «Some thoughts», 135.

⁵¹ Il riferimento è alle posizioni riconducibili alla cosiddetta «transnificazione», termine che Egner evita anche perché è poco usato dagli stessi teologi che sostengono queste tesi (cf G. EGNER, «Some thoughts», 137). Oltre ad E. Schillebeeckx, esplicitamente citato da Egner (cf *infra*, nota 56), spiccano i nomi di autori (tedeschi, oltre che olandesi) quali B. Welte, S. Trooster, L. Smits, P. Schoonenberg, G.B. Sala, A. Gerken e G. Hintzen, accomunati dall'intento di interpretare la dottrina della presenza reale, ispirandosi all'esistenzialismo e alla fenomenologia, senza relazione con l'ontologia della sostanza (cf P. CASPANI, *Pane vivo spezzato per il mondo. Linee di teologia eucaristica*, Cittadella, Assisi 2023³, 342-344).

⁵² G. EGNER, «Some thoughts», 136.

⁵³ G. EGNER, «Some thoughts», 137.

⁵⁴ G. EGNER, «Some thoughts», 138.

lo è. Quando, a proposito di un'ostia consacrata, diciamo «sembra pane, ma non è pane», questa frase è sbagliata. In effetti, dire che qualcosa solo *sembra* pane significa affermare che non ci sono tutti i criteri per poter parlare di pane; ma non ha senso dire che qualcosa solo *sembra* pane e nello stesso tempo riconoscere che nessun criterio perché sia pane manca. E l'appello a un cambiamento operato divinamente è fuori luogo quando è in gioco l'intelligibilità del dato. Per formulare un'affermazione sensata, dobbiamo «asserire la realtà di ciò che percepiamo, dichiarando che essa è il veicolo di qualcosa di più grande»⁵⁵. Questo approccio è in antitesi anche con l'idea di E. Schillebeeckx, secondo cui i significati che l'uomo dà al mondo «sono governati da una realtà che è in primo luogo di Dio, e solo dopo dell'uomo [...]. L'essenza più profonda delle persone e delle cose, dunque, ci sfugge sempre»⁵⁶. Anche questa presentazione incorre nell'errore di sostituzione, giacché il significato che l'uomo assegna a qualcosa (il pane, nel nostro caso) è sostituito dal significato che Dio assegna alla stessa realtà (il corpo di Cristo). In verità, non c'è concorrenza tra ciò che Dio dice delle cose e ciò che diciamo noi. La stessa cosa, infatti, è oggetto di una visione molteplice. Se avessimo una visione singola e ritenessimo che nulla esiste al di fuori di ciò che percepiamo sensibilmente, allora non potremmo vedere niente di ulteriore in una realtà. Oltre a commettere l'errore di sostituzione, sia le vecchie che le nuove teorie conducono a uno scetticismo filosofico, per cui non siamo sicuri se una cosa esista realmente o se si tratti di un'invenzione della nostra immaginazione. Le vecchie teorie affermano che una sostanza è rimossa da sotto il velo degli accidenti e sostituita da un'altra, mentre le nuove dichiarano che i nostri giudizi su ciò che chiamiamo pane sono solo relativi. Sia le une che le altre istituiscono un'irreale opposizione tra ciò che le cose sono e ciò che sembrano essere, mettendo così in discussione ogni evidenza.

Spunti per una visione alternativa – Per elaborare una visione alternativa, Egner propone tre passaggi: partire dal significato del mangiare, considerare poi il ruolo che il mangiare gioca nel rituale familiare, sociale o religioso, per esaminare infine il rito del pasto pasquale che incorpora i partecipanti nell'atto redentivo di Dio, rende presente per le generazioni

⁵⁵ G. EGNER, «Some thoughts», 139.

⁵⁶ E. SCHILLEBEECKX, *The Eucharist*, Sheed & Ward, London 1968, 128-129 (cit. in G. EGNER, «Some thoughts», 140).

successive ciò che Dio fece per i padri ed è legato al sacrificio dell'agnello e all'alleanza sinaitica. All'interno di questo contesto si collocano

le azioni del Signore nell'ultima cena che ci uniscono nel nuovo popolo nel quale egli vive; ci rendono partecipi del suo atto redentivo e liberatore; ci mostrano come il suo sangue sigilla il legame della nuova ed eterna alleanza tra Dio e il genere umano. Qualunque cosa diciamo della presenza eucaristica di Cristo va detta nel contesto del pasto rituale. [...] Dobbiamo fare ciò che Cristo fece e usare il rituale per puntare a un'unione con lui di cui nessun linguaggio umano [...] può dare un resoconto adeguato⁵⁷.

Il pasto non è dunque un'apparenza che contrasta con la realtà. È piuttosto il veicolo di un'unione con Cristo che, accennata dal mangiare, dal rituale in genere e dal rito pasquale, non potrebbe mai essere realizzata solo dallo sforzo umano. Questo approccio prende sul serio le nozioni di segno e rituale. In effetti, il dono di Cristo non nega la realtà dei mezzi terreni coi quali ci viene dato e si rivela così in sintonia con la logica dell'incarnazione, per cui il riconoscimento della divinità di Cristo non impedisce di affermarne la vera umanità.

2.2. La risposta di H. McCabe

McCabe rivendica anzitutto la sensatezza della nozione di transustanziazione e giudica errata l'affermazione di Egner secondo cui «un'ostia consacrata è ancora pane, [...] precisamente nel modo in cui un'ostia non consacrata è pane»⁵⁸.

La transustanziazione ha senso? – Il fatto che la nozione di transustanziazione infranga i concetti della filosofia aristotelica al cospetto del mistero non dovrebbe suscitare stupore. In effetti, poiché le nostre parole sono inadeguate a esprimere il mistero, è normale che il linguaggio teologico si serva di termini a noi familiari e li estenda fino a un punto di rottura per indicare più di ciò che le parole possono significare⁵⁹. Bisogna però distinguere tra un'estensione veramente creativa dell'uso linguistico e un uso contraddittorio di certi termini. Alcune parole, infatti, non hanno alcun

⁵⁷ G. EGNER, «Some thoughts», 142.

⁵⁸ G. EGNER, «Some thoughts», 130.

⁵⁹ McCabe esemplifica parlando della nozione di creazione, che Tommaso accosta a quella del cambiamento eucaristico in S.Th. III, q. 75, a. 8, c (cf. H. MCCABE, «Transubstantiation. A reply», 146-148).

senso al di fuori del contesto in cui le abbiamo apprese⁶⁰. Altri termini, invece, (ad esempio, «buono», «bello», «attivo», «vivo»...) sono significativi a diversi livelli e potrebbero essere utilizzati «in un modo non metaforico ma analogico di parlare di Dio e delle attività divine»⁶¹. Certo, così facendo, siamo penalizzati dal fatto che, a rigore, non sappiamo di cosa stiamo parlando. Per un aristotelico, dire che l'ostia è consacrata significherebbe semplicemente affermare che ha avuto luogo un cambiamento sostanziale, per cui l'ostia è diventata un tipo diverso di cosa. Ma non è questo ciò che accade nella transustanziazione. Questa nozione dipende piuttosto «dall'idea che ci può essere un tipo di trasformazione in ciò che *significa* esistere (*what it means to exist*) che non è semplicemente un cambiamento in *ciò* che esiste (*what it is that exists*)»⁶². Ciò presuppone di inserire un cuneo tra esistere (*being*) ed esistere-come-questo-tipo-di-cosa. Benché per un aristotelico non abbia senso l'esistenza come qualità distaccabile o astratta da ciò che effettivamente esiste, quel cuneo abbiamo già cominciato a inserirlo parlando della creazione: la creazione, infatti, non è la transizione da un tipo di cosa a un altro, bensì il «cambiamento» dalla non-esistenza all'esistenza. Se possiamo parlare di creazione, allora «siamo autorizzati a parlare di un “cambiamento” nell'esistenza [...] che non è semplicemente un cambiamento nella natura di ciò che esiste»⁶³, per cui possiamo dire che il cambiamento che ha luogo nell'ostia quando è consacrata «non significa

⁶⁰ «The notion of being “off-side” is not only one that we learn within the context of football, it also refers to that context. To say that someone was off-side although he was not playing football at the time would be self-contradictory» (H. MCCABE, «Transubstantiation. A reply», 149).

⁶¹ H. MCCABE, «Transubstantiation. A reply», 149. Sulla distinzione tra metafora e analogia, McCabe rimanda a B. WINKER, «Analogy and Metaphor», *New Blackfriars* 53 (1972) 532-539, nonché alle note della sua traduzione delle questioni 12 e 13 della *Prima Pars* della *Summa Theologiae*, vol. 3, Eyre & Spottiswoode, 1964, Appendix 4, 106. Per l'Aquinate il nostro linguaggio su Dio non è puramente metaforico. Di tipo metaforico è, per esempio, la frase «il Signore è la mia roccia», che è compatibile con la propria negazione e non ammette qualificazioni: non possiamo, cioè, dire: «Il Signore non è una roccia come lo è Gibilterra», giacché c'è un solo modo in cui una roccia può essere tale e chi usa quell'immagine ha in mente proprio una roccia come Gibilterra. Quando invece diciamo che «Dio è buono», facciamo un'affermazione riconducibile al linguaggio analogico: essa è incompatibile con la propria negazione, mentre non c'è nulla di incoerente nel dire: «Dio è buono, ma non nel modo in cui lo siamo noi» (cf *ivi*, 154, nota 2).

⁶² H. MCCABE, «Transubstantiation. A reply», 150.

⁶³ H. MCCABE, «Transubstantiation. A reply», 150.

semplicemente un (mascherato) cambiamento sostanziale»⁶⁴. La transustanziazione, dunque, non fa alcuna differenza per l'ostia, proprio come la creazione non fa alcuna differenza. In questo senso Egner ha ragione quando afferma che l'ostia consacrata non è differente dal pane. Egli però va oltre e dichiara che l'ostia consacrata è pane. Se in circostanze ordinarie ciò sarebbe del tutto legittimo, nella consacrazione le circostanze non sono ordinarie, per cui «in quest'unico caso possiamo veramente dire che tra l'ostia non consacrata e quella consacrata c'è una distinzione senza una differenza»⁶⁵.

È ancora pane? – Per Egner la parola «pane» ha un significato chiaro, giacché ci sono criteri che ne regolano l'uso. L'ostia consacrata soddisfa questi criteri nello stesso modo in cui li soddisfa un'ostia non consacrata, per cui negare che essa sia pane significa usare il linguaggio in modo improprio. Questo argomento non tiene conto del fatto che, in qualche misura, il linguaggio è in grado di affrontare la questione dei propri limiti e della propria applicabilità. Nella consacrazione Dio non ci inganna così che, mentre tutti i criteri ci fanno pensare che l'ostia sia pane, egli ne abbia segretamente cambiata l'«interiore realtà». Al contrario, la consacrazione annuncia che, in questo caso, quei criteri non si applicano più. L'ostia consacrata infatti esiste a un livello di realtà in cui la domanda se essa sia pane non è pertinente. D'altro canto, il cuore dell'insegnamento cattolico non è il fatto che l'ostia non è più pane, bensì il dato per cui essa è il corpo di Cristo. Questa affermazione implica quella che McCabe ha definito «un'estensione del linguaggio fino al punto di rottura»:

Quando parliamo del corpo di Cristo noi stiamo usando la parola «corpo» in modo analogico; la sua corporeità è di una intensità che va oltre qualsiasi cosa che sperimentiamo come nostro corpo. Parlo qui del corpo non come oggetto ma come noi soggettivamente e intersoggettivamente lo sperimentiamo, come il nostro primario mezzo di comunicazione, come il nostro modo di presenza vicendevole⁶⁶.

In questo senso, il termine «corpo» è utilizzato in senso analogico, portato oltre il contesto in cui l'abbiamo appreso e impiegato per inter-

⁶⁴ H. McCABE, «Transubstantiation. A reply», 150.

⁶⁵ H. McCABE, «Transubstantiation. A reply», 151.

⁶⁶ H. McCABE, «Transubstantiation. A reply», 152.

pretare la vita di Cristo risorto⁶⁷. Per dire il cambiamento che avviene alla consacrazione, occorre quindi cambiare il modo in cui usiamo il linguaggio quando parliamo di questo tema. In effetti, nell'eucaristia il pane e il vino stessi diventano parte di un nuovo linguaggio, il che non vuol dire che «acquisiscono un nuovo significato». Naturalmente cibo e bevanda condivisi hanno un significato come mezzi di comunicazione e quando la condivisione ha luogo in un contesto sacro il loro significato è più profondo, perché hanno a che fare con la comunicazione con la divinità. Un significato ancora più profondo e misterioso cibo e bevanda lo assumono quando sono consumati nella rievocazione pasquale o nell'ultima cena. La dottrina dell'eucaristia però va oltre, perché crediamo che «sono assunti e diventano il linguaggio di Dio stesso»: in essi «abbiamo in forma concreta il suo protendersi verso la sua auto-comunicazione a noi, il suo Verbo incarnato»⁶⁸.

2.3. La replica di G. Egner

Come McCabe, anche Egner riconosce che «nessun linguaggio umano o sistema filosofico è capace di esprimere adeguatamente la presenza eucaristica»⁶⁹; ecco perché il vocabolario aristotelico del cambiamento dev'essere forzato quando viene utilizzato a proposito dell'eucaristia. L'accordo invece non c'è nel precisare di quale forzatura si tratta. A differenza di quanto sostiene McCabe, infatti, Egner ritiene che il vocabolario aristotelico del cambiamento sia troppo legato al suo contesto originario per poter essere sensatamente utilizzato in riferimento all'eucaristia. In effetti, il suo impiego nella dottrina della transustanziazione porta con sé una serie di termini correlati al linguaggio aristotelico, abusandone e finendo per generare «grotteschi metafisici»⁷⁰. Egner poi distingue tra le posizioni

⁶⁷ L'analogia invece non funziona qualora volessimo dire che l'ostia consacrata è pane. La parola «pane», infatti, è troppo legata al suo contesto ordinario per poter essere usata in senso analogico. Per questo, solo in senso metaforico possiamo dire che l'ostia consacrata è pane, come spesso avviene nella liturgia (cf H. MCCABE, «Transubstantiation. A reply», 153).

⁶⁸ H. MCCABE, «Transubstantiation. A reply», 154.

⁶⁹ G. EGNER, «More thoughts», 155.

⁷⁰ G. EGNER, «More thoughts», 158. Egner giustifica questa valutazione considerando tre temi: le affinità e le differenze tra creazione, conversione di tutta la sostanza e cambiamento naturale (S.Th. III, q. 75, a. 8); l'appello all'onnipotenza divina per giustificare la

dei suoi critici – oltre a McCabe, anche E.L. Mascall⁷¹ – e la spiegazione della transustanziazione che egli contesta e che riprende da Tommaso e da autori scolastici moderni. A ragion veduta, McCabe rifiuta di pensare che Dio ci inganna perché, mentre tutti i criteri inducono a ritenere che l'ostia sia pane, Egli ne ha segretamente cambiata l'«interiore realtà». Di fatto, però, le spiegazioni della transustanziazione vanno proprio in questa direzione: inducono, cioè, a intenderla come mutazione di qualche inaccessibile *Ding an sich* e configurano la distinzione tra sostanza e accidenti come un divorzio tra realtà e apparenza⁷². L'errore deriva dall'indebita confusione tra segni e travestimenti. A differenza dei segni, che per essere tali devono rimanere se stessi, i travestimenti portano ad asserire la presenza di un oggetto laddove si dovrebbe affermare la presenza di un altro. Ogni indebolimento della funzione significativa dell'eucaristia renderà la presenza eucaristica di Cristo sempre più somigliante alla presenza di un corpo fisico: una presenza, cioè, qualificata dalla relazione dimensionale e dalla contiguità – proprio quegli elementi che l'Aquinate nega a proposito dell'eucaristia. La contraddizione così creata non può essere risolta fino a quando la presenza eucaristica è espressa in modi tratti dalla filosofia naturale invece che dal rituale. Egner parla in proposito di presenza «galilaeica»: la presenza, cioè, di Cristo tra coloro coi quali camminava e parlava in Galilea; una presenza che non ha bisogno di segni, perché è la forma più basilica di presenza che abbiamo sulla terra.

C'è però una presenza ancora più fondamentale di cui possiamo parlare solo con parole che vanno oltre ciò che è percepiamo e tendono verso la visione beatifica. È la presenza cui fanno cenno frasi quali: «siamo membra del suo corpo», «egli vive in noi», «egli è la vite e noi i tralci». La presenza

possibilità che gli accidenti sussistano senza soggetto (S.Th. III, q. 77, a. 1, ad 2); la sorte delle specie sacramentali in caso di corruzione (S.Th. III, q. 77, a. 5).

⁷¹ Cf E.L. MASCALL, «Egner on the Eucharistic Presence», *New Blackfriars* 53 (december 1972) 539-546.

⁷² Tra gli autori rapidamente considerati c'è anche Colombo, secondo cui «“the change takes place between realities which are ‘au-delà’ of ‘physically’ attainable realities; it takes place between ‘transphysical’ realities, that is specifically metaphysical ones”» (G. EGNER, «More thoughts», 158-159). Egner si riferisce a Carlo Colombo, qualificato come «teologo personale» di Paolo VI ed erroneamente indicato come «cardinale», probabilmente perché scorrettamente identificato con il card. Giovanni Colombo, arcivescovo di Milano dal 1963 al 1979.

di Cristo e l'unione con lui evocate da queste espressioni raggiungeranno la loro perfezione quando noi conosceremo come siamo conosciuti.

Di questa presenza e unione ci è stato dato un segno tangibile ed effettivo nell'eucaristia, [...] *esca viatorum*, cibo per il nostro viaggio. In essa, manifestiamo la morte del Signore finché egli venga; e siamo legati alla nostra redenzione e alla sua consumazione nel segno che è Cristo dato per noi. La sua presenza in noi e la nostra unione con lui sono entrambe significate e coinvolte nel rito che egli stesso ha istituito⁷³.

A questo punto, Egner precisa il rifiuto che egli oppone a quanti affermano che l'ostia consacrata non è più pane. In questo contesto, egli discute la visione di Mascall secondo cui, a motivo dell'efficacia di ciò che Dio dice, lo *status* che la consacrazione conferisce all'ostia fa sì che il chiamarla «pane» sia più comico di quanto sarebbe continuare a definire una banconota «un pezzo di carta». In realtà – osserva Egner –, parlando di una banconota, si possono distinguere due domande: «Cos'è?» e: «È un pezzo di carta?». Rispondere positivamente alla seconda domanda non implica che alla prima si risponda dicendo: «È un pezzo di carta». La domanda: «Cos'è?», infatti, vuole cogliere la *quidditas* dell'oggetto nella sua realtà; pertanto, quando riguarda l'ostia consacrata, la risposta non può che essere: «il corpo di Cristo». Ciò non toglie che alla domanda: «È pane?» si possa rispondere di sì, proprio come rispondiamo di sì alla domanda se la banconota sia un pezzo di carta. È poi vero, come sostiene McCabe, che Dio prende il controllo dei nostri segni per farli diventare il suo stesso linguaggio; Egner ritiene però che l'assunzione di segni umani nel linguaggio divino non ne elimini il significato all'interno del nostro linguaggio umano. Nel parlare il suo linguaggio, Dio non nega il nostro, perché altrimenti non potremmo capirlo. Nel caso dell'eucaristia, Dio assume il rito del mangiare, che resta però un mangiare molto più reale di qualsiasi altro. Coerentemente non si vede perché le due frasi – «questo è il corpo di Cristo» e «questo è pane» – debbano escludersi a vicenda. Il contributo si conclude con l'invito a lasciare che il rito comunichi in quanto rito: un programma promettente, ma arduo che, per il momento, Egner non svolge⁷⁴. Per di più, la sua visione sembrerebbe implicare che l'ostia

⁷³ G. EGNER, «More thoughts», 160.

⁷⁴ L'indicazione verrà ripresa nel volume *In Breaking of Bread*, che l'Autore pubblica vent'anni dopo col suo nome e che si propone appunto «to interpret eucharistic ritual in terms of ritual» (P.J. FITZPATRICK, *In Breaking of Bread: The Eucharist and Ritual*,

sia diventata corpo di Cristo a motivo del nuovo contesto in cui è inserita, così come il pezzo di carta diventa banconota per il contesto all'interno del quale essa è usata come moneta. Ma i due contesti non sono del tutto comparabili: il fatto che un pezzo di carta diventi una banconota è semplicemente frutto dell'attività umana, il che certo non vale per l'eucaristia.

2.4. Il nodo della controversia

Dopo aver recensito il dibattito, è opportuno mettere a fuoco il nodo fondamentale a proposito del quale emerge il disaccordo tra i due interlocutori. Per Egner parlare dell'eucaristia in termini aristotelici vuol dire violare le regole che presiedono all'uso sensato di questi termini e, quindi, abusare di essi, finendo per privarli di senso. Per McCabe, invece, l'insignificanza di cui parla Egner costituisce un esempio di quella «rottura» (*breakdown*) linguistica cui l'uso teologico del linguaggio deve sottoporsi se vuole perseguire correttamente il proprio compito. Le idee teologiche importanti, infatti, sono necessariamente espresse attraverso la rottura di concetti filosofici al fine di dischiudere qualcosa che trascende essenzialmente sia la nostra comprensione che la capacità espressiva delle nostre parole: è questa «manovra» linguistica che McCabe attribuisce a Tommaso. Proprio qui si misura la distanza tra McCabe ed Egner: se il primo afferma che certi usi teologici intensificano o perfezionano il carattere analogico di alcuni termini, svelandone un significato più profondo, Egner semplicemente ritiene che tali usi (o, piuttosto, abusi) violino i criteri dell'utilizzo analogico dei termini in questione. È un punto sul quale occorrerà tornare in sede conclusiva⁷⁵.

Cambridge University Press, Cambridge 1993 [reprint 2006], 161). Il testo presenta il sacramento eucaristico come una struttura rituale che trae origine dal modo in cui, nell'ultima cena, Cristo riprende e rilegge la festa ebraica di Pasqua la quale, a sua volta, riadatta antiche strutture che inseriscono la preparazione e la consumazione di cibo e bevanda in rituali della comunità umana. Il procedimento di FitzPatrick non mette convenientemente in luce il fatto che l'assunzione di un rituale precedente ne determina una reinterpretazione radicale. Più in generale, il volume considera una serie di questioni presenti nel cattolicesimo odierno, senza peraltro mettere a fuoco adeguatamente ciò che dovrebbe costituire l'oggetto proprio del libro – cioè il rituale. Non risulta poi sufficientemente chiaro cosa comporti la «via del rituale» per lo *status* degli elementi eucaristici.

⁷⁵ Cf *infra*, § IV.5.

3. *Il linguaggio sacramentale*

Il contributo tratta alcune questioni legate ai termini «significato» (*meaning*), «simbolo» (*symbol*) e «sacramento» (*sacrament*), senza la pretesa di offrire una teoria comprensiva, ma indicando come una direzione il confronto con la riflessione di Wittgenstein.

3.1. Una rinnovata comprensione del rapporto tra segni e significati

Il guadagno di tale confronto per la teologia sacramentaria è una rinnovata considerazione dei segni non più come «segni *di*» (*signs of*) ma come «segni *per*» (*signs for*). I «segni *di*» sono assimilabili a indicazioni che rimandano al significato come a qualcos'altro rispetto al segno. Così inteso, il segno non è una «cosa reale». In questa prospettiva, il significato del sacramento (il carattere, la grazia, il corpo di Cristo) è «altro» rispetto al segno. Secondo Wittgenstein, invece, per cogliere il significato di una parola o di un altro segno, bisogna interrogarsi sul suo utilizzo: il significato di una parola

è proprio il modo in cui essa è utilizzata [...] il ruolo che essa gioca in un linguaggio, in un sistema di segni attraverso cui la gente comunica [...]. Invece di interrogarci sul significato, ci domandiamo come la comunicazione è stata realizzata, quale tipo di comunicazione è realizzata⁷⁶.

Per Wittgenstein, dunque, le parole (come del resto i segni) sono strumenti, utensili (*tools*), il cui significato si coglie considerando come e per che cosa le utilizziamo. D'altronde anche Tommaso d'Aquino parla dei segni sacramentali qualificandoli come *instrumenta*. L'esempio che porta è quello di una sega che il falegname usa per fare un pezzo di arredamento⁷⁷. Sarebbe un po' strano dire che «questa sega ha costruito il letto», come pure affermare, aggiornando l'esempio, che «questa pistola ha ucciso Charlie»⁷⁸. Per loro natura, le pistole sparano proiettili, mentre sono gli uomini a uccidere. Quando si attribuisce alla pistola la capacità di uccidere, la si sottrae al suo contesto di esistenza, nel quale essa si limita a sparare proiettili, per assumerla in un contesto umano, nel quale

⁷⁶ H. McCABE, «Sacramental Language», 166.

⁷⁷ Per quanto non riporti la citazione, l'esempio cui McCabe si riferisce si trova in S.Th. III, q.62, a. 1, ad 2, dove peraltro l'Aquinate parla di una scure, non di una sega.

⁷⁸ H. McCABE, «Sacramental Language», 166.

possiamo parlare di uccidere ed essere uccisi. E proprio perché è usata da un uomo, diventa possibile attribuirle – «strumentalmente», direbbe Tommaso – l'atto di uccidere. Per l'Aquinate, quindi, il fatto che i segni siano usati in modo strumentale implica che essi funzionino a due livelli: il loro proprio e quello per cui vengono usati nell'ambito della comunicazione. Mentre però gli strumenti funzionano a un duplice livello perché appartengono a due «mondi» diversi⁷⁹, nel caso dei segni ci sono due livelli di funzionamento, ma non ci sono due mondi all'interno dei quali possiamo vederli funzionare.

I segni non funzionano a due livelli *perché*, oltre a essere oggetti fisici, hanno anche significato. Al contrario, essi hanno significato perché funzionano a due livelli. In ciò consiste la loro significatività. Non esiste una tal cosa come significato, o come un significato; c'è solo il significato *di questo segno*⁸⁰.

I significati non sono «oltre» i segni e non esistono da se stessi, come concetti nelle nostre menti che poi vengono legati ai segni che ad essi si riferiscono. Di fatto, non ci sono concetti nella mente umana; ci sono le persone, le cose e i modi in cui le persone sono presenti l'una all'altra; e ci sono i segni mediante i quali le persone stabiliscono una presenza, una comunicazione fra loro. Dunque, «non c'è mai qualcos'altro che sia il significato dei segni che uso; c'è solo la comunicazione, la presenza, che è realizzata in e attraverso questi segni»⁸¹. La tendenza a pensare ai significati come a realtà a pieno titolo dipende dal fatto che essi hanno «una sorta di oggettività simile alle cose materiali. Il significato di un segno [...] è il suo posto nel linguaggio, la sua relazione a tutti gli altri segni nel linguaggio»⁸². Il significato è garantito e protetto dal suo coinvolgimento nell'intera rete linguistica; non appartiene a me ma al linguaggio. Siamo noi a creare i segni che usiamo, ma «essi riescono a essere segni quando sono stabiliti come un sistema, una cultura, una serie di significati ricevuti [...]. Noi creiamo i nostri segni ma siamo anche inevitabilmente soggetti ad essi»⁸³.

⁷⁹ Ad esempio, la pistola appartiene al suo mondo proprio (quello delle percussioni, delle esplosioni...) e a quello in cui viene utilizzata (quello del combattimento, dell'abilità nel tiro, della criminalità...), cf H. McCABE, «Sacramental Language», 168.

⁸⁰ H. McCABE, «Sacramental Language», 168.

⁸¹ H. McCABE, «Sacramental Language», 169.

⁸² H. McCABE, «Sacramental Language», 169.

⁸³ H. McCABE, «Sacramental Language», 170.

3.2. I segni sacramentali

Quanto ai segni sacramentali, per Tommaso essi sono divini perché Dio li usa strumentalmente come linguaggio per comunicarsi a noi. Così, nel corso ordinario della vita umana, accanto a pasti semplicemente funzionali, abbiamo anche pasti simbolici ed è uno di questi che Dio usa come strumento della propria autocomunicazione. «Il significato sacramentale è una profondità ulteriore (una funzione “strumentale”) entro il significato di ciò che è già un simbolo»⁸⁴. Ogni simbolo funziona a molti livelli e ciò che rende sacramentali alcuni simboli è il livello ultimo al quale funzionano. Per McCabe il livello più profondo della comunicazione è quello realizzato da una grande opera d'arte, la quale mette in contatto il nostro intimo con l'intimo dell'artista a un grado di profondità che va oltre quanto l'artista vuole intenzionalmente comunicare. Una comunicazione di questo genere ci pone in relazione con l'autore stesso e, attraverso di lui, con la profondità di un'intera cultura, di un'intera storia e persino di un'intera umanità. A tale livello si colloca la comunicazione che si realizza mediante i sacramenti, i quali «sono un linguaggio nel quale parliamo gli uni gli altri, stabiliamo un contatto gli uni con gli altri dalla profondità in noi che chiamiamo Dio; [sono] modi di comunicare nello Spirito santo»⁸⁵.

Questo vale anzitutto per il «sacramento originario» (*original sacrament*) che è Gesù Cristo, nel quale Dio si rivela abilitandolo a un tipo di comunicazione autentica. In effetti, la nostra comunicazione, inibita da diffidenza e paure, è liberata dalla sicurezza che viene dalla certezza di essere amati e accettati. In quanto totalmente aperto agli altri, Gesù è capace di liberare i suoi amici; e questa sua disposizione si radica nella coscienza di essere amato dal Padre con un amore che, attraverso la morte, lo porta alla vita. La nozione di Dio creatore passa così in secondo piano. La prima attività divina, infatti, è quella di realizzare «uno scambio d'amore tra Padre e Figlio – ciò che noi chiamiamo lo Spirito Santo – come la vita cui l'uomo è destinato»⁸⁶. Questo scambio d'amore dà senso alla vita dell'uomo, ma può essere trovato definitivamente in Gesù Cristo e nel futuro del genere umano; nel presente, invece, non si dà se non in modo molto paradossale. Dal mondo presente, infatti, Cristo è rifiutato, mentre sarà di

⁸⁴ H. McCABE, «Sacramental Language», 172.

⁸⁵ H. McCABE, «Sacramental Language», 173.

⁸⁶ H. McCABE, «Sacramental Language», 174.

casa nel Regno del futuro, quando lo scambio d'amore che è Dio si potrà esprimere direttamente nelle nostre vite corporee.

Fino ad allora lo scambio d'amore, lo Spirito Santo, tra gli uomini è espresso nel linguaggio del futuro: e i sacramenti sono proprio questo. Essi appartengono al nostro mondo alienato nel quale ciò che noi siamo veramente non può essere espresso nel nostro linguaggio e noi abbiamo bisogno di uno speciale linguaggio sacro⁸⁷.

A questo punto, McCabe considera rapidamente tre modi di relazione al Regno (l'azione politica, il linguaggio teologico e la celebrazione sacramentale), tutti e tre caratterizzati da quella che egli chiama *sesquiguity*: quella forma di ironia per cui chi parla sostiene una posizione ma è simultaneamente consapevole dell'inadeguatezza di ciò che sta dicendo. In questo quadro, il «sacramento primordiale» (*primal sacrament*) è il corpo di Cristo, cioè la sua presenza personale, e come tale

la presenza di una creatività e libertà sostenuta dall'abisso dell'amore incondizionato che chiamiamo *Theos* o *Abba* o Padre. Ma [...] il corpo di Cristo realizza comunicazione solo essendo spezzato. Cristo deve morire affinché sul punto di morire (*nel* punto di morte – la risurrezione è il punto di morte di Cristo) il suo corpo possa essere comunicazione di divinità⁸⁸.

Ecco perché «una cristianità senza risurrezione non comunica il *divino* attraverso Gesù»⁸⁹. E «come Gesù prima della sua morte era Parola di Dio (linguaggio della società futura) *nella carne di questo mondo*, così i sacramenti della Chiesa sono il linguaggio del futuro nel linguaggio del nostro mondo e noi dobbiamo essere consapevoli del loro carattere ironico»⁹⁰. Da un lato, infatti, in essi troviamo il punto di contatto col futuro; d'altro lato, quello sacramentale non è *sic et simpliciter* il mondo del futuro e ci mostra il futuro solo nella misura in cui riconosciamo che non coincide col futuro. L'operazione attraverso cui troviamo il linguaggio del futuro nei segni del presente viene chiamata con il neologismo «translinguificazione»: «i segni diventano segni da un altro linguaggio, diventano linguaggio del futuro»⁹¹.

⁸⁷ H. McCABE, «Sacramental Language», 175.

⁸⁸ H. McCABE, «Sacramental Language», 177-178.

⁸⁹ H. McCABE, «Sacramental Language», 178.

⁹⁰ H. McCABE, «Sacramental Language», 178.

⁹¹ H. McCABE, «Sacramental Language», 178.

4. *Il cambiamento eucaristico*

Mettendo a fuoco quella che egli ritiene la pertinente interpretazione della dottrina tommasiana della transustanziazione, McCabe osserva che per l'Aquinate il cambiamento che avviene nei cibi eucaristici è qualcosa di completamente diverso rispetto a un cambiamento materiale; inoltre, le apparenze del pane e del vino diventano non il travestimento di un nuovo materiale, ma i segni che ci rivelano la nuova realtà.

In tutti i sacramenti Dio ci mostra ciò che fa e fa ciò che ci mostra. In sei dei sacramenti egli rende presente e ci mostra attraverso dei segni la potenza salvifica di Cristo; nel sacramento centrale dell'eucaristia egli rende presente Cristo stesso e lo mostra a noi attraverso segni che indicano ciò che egli è, l'unità dei suoi fedeli nella carità⁹².

Uso del linguaggio aristotelico e custodia del mistero – Il linguaggio di sostanza e accidenti, che Tommaso usa per parlare della transustanziazione, è preso a prestito da Aristotele. La sostanza di una cosa è ciò che ci permette di identificarla per quello che è. Le informazioni ulteriori che si possono fornire a proposito di quella cosa (dov'è, quanto è grande, di che colore è...) sono invece le sue caratteristiche accidentali. Diversamente da Tommaso, il concilio di Trento non parla di accidenti ma di *species*, affermando che, quanto ad esse, gli elementi consacrati sono ancora pane e vino, ma noi sappiamo per fede che esse sono la presenza sacramentale del corpo e sangue di Cristo⁹³.

Usando il linguaggio aristotelico, san Tommaso non sta dando una spiegazione «aristotelica» dell'eucaristia. Egli lo usa perché era la valuta filosofica corrente del tempo; ma lo usa per dare conto di qualcosa che semplicemente non avrebbe potuto accadere secondo Aristotele. La transustanziazione, come la creazione o l'incarnazione, non ha senso nei limiti della visione del mondo aristotelica. San Tommaso usa il linguaggio di Aristotele, ma esso si rompe nel parlare dell'eucaristia [...]. Abbiamo a che fare qui con qualcosa che trascende i nostri concetti e può essere espresso tendendo il linguaggio fino al punto di rottura. Abbiamo a che fare con il mistero⁹⁴.

⁹² H. McCABE, «Eucharistic Change», 116.

⁹³ Per quanto non venga esplicitato, il riferimento è al can. 2 del *Decretum de ss. Eucharistia* (sessione XIII, 11 ottobre 1551 - DH 1652).

⁹⁴ H. McCABE, «Eucharistic Change», 116-117. «The Eucharist [...] is a miraculous transformation at a deeper level, which Aquinas compares to creation, in which the *esse* (the existence) of this piece of bread and this cup of wine becomes the *esse* of Christ.

Quanti propongono di sostituire la transustanziazione con la transignificazione affermano che la categoria di significato, oltre a essere più familiare alla cultura odierna, è più adeguata a parlare di segni sacramentali e liturgia. Rischiano però di ridurre i segni sacramentali a semplici rimandi. In ogni caso, qualunque sia il linguaggio utilizzato (quello della sostanza o quello significato), bisogna evitare di rimuovere dall'eucaristia la dimensione del mistero.

Segni e apparenze – Per capire la nozione di transustanziazione, bisogna riflettere sulla differenza tra apparenze e segni. Mentre l'apparenza semplicemente ci mostra una cosa, il segno è parte del racconto che ci dice qualcosa su di essa. Nel pensiero di Tommaso gli accidenti del pane e del vino smettono di funzionare come apparenze per diventare segni sacramentali attraverso i quali ciò che è significato è reso reale. Prima della consacrazione le apparenze erano lì perché il pane era lì. Dopo la consacrazione il corpo di Cristo è lì sacramentalmente perché quelle che erano le apparenze del pane (e che ora sono segni sacramentali) sono lì e il corpo di Cristo è sacramentalmente presente almeno fino a quando i segni sono lì. Di conseguenza questi segni non sono le apparenze del corpo di Cristo.

Quando facciamo qualcosa all'ostia, come mangiarla, non stiamo facendo niente al corpo di Cristo. Ciò che stiamo facendo è completare il significato dei segni. Perché pane e vino devono essere mangiati e bevuti, devono essere il nostro cibo; e il cibo, mangiare e bere insieme, è, anche nelle nostre vite mondane, un segno che esprime amicizia e unità. Ecco perché Gesù lo sceglie per essere il segno che vorrebbe parlarci della presenza reale sacramentale del suo corpo dato per noi e del suo sangue versato per noi – il corpo di Cristo che è più profondamente nostro cibo, nostro «pane e vino», di quanto lo siano il pane e vino ordinari⁹⁵.

Credere nella creazione – Tommaso usa il linguaggio aristotelico per proporre ciò che Aristotele avrebbe trovato incomprensibile. Per Aristotele, quando il pane diventa carne umana (come avviene quando è mangiato), siamo di fronte a un cambiamento sostanziale, che si identifica con un cambiamento chimico: quella materia che aveva la forma sostanziale del

This transformation of a substance into another *particular* existent, as distinct from a different kind of thing (as in ordinary substantial change), would have been completely unintelligible to Aristotle as, of course, was the notion of creation and, indeed, the whole notion of *esse* in Aquinas's sense» (Id., «The Eucharist as Language», 125-126).

⁹⁵ H. McCABE, «Eucharistic Change», 118.

pane ora ha la forma della carne umana che l'ha assimilata. A differenza di Aristotele, che non conosce la nozione di creazione, Tommaso pensa che ci sia un tipo di causa che non semplicemente dà nuova forma alla materia di realtà già esistenti, ma fa essere qualcosa laddove non c'era nulla: così è l'atto creativo di Dio. È questa causalità divina che accade nella consecrazione eucaristica, in forza della quale l'intera esistenza del pane diventa l'esistenza del corpo vivente di Cristo. È qualcosa di profondamente diverso da un cambiamento chimico: il pane non diventa un nuovo tipo di cosa di questo mondo, ma comincia ad appartenere a un mondo nuovo; «è il Regno che interferisce con la nostra storia e si mostra non aparendo nel mondo ma attraverso segni che parlano al mondo»⁹⁶.

Nella sua presenza corporea – Nell'eucaristia, dunque, un pasto rituale perfettamente ordinario, che simbolizza la nostra amicizia e unità, comincia ad appartenere a ciò che è oltre il nostro universo, oltre lo spazio e la storia. «Ciò che era finora solo una parola religiosa detta da persone è diventata la Parola detta da Dio, la Parola fatta carne che abita in mezzo a noi»⁹⁷. Il cambiamento è così straordinario che è quasi impercettibile; anzi, la transustanziazione non è un cambiamento, proprio come la creazione non è un cambiamento.

Il pane è diventato il corpo di Cristo, che è come dire il Regno stesso – perché Cristo non abita il Regno; egli, il suo corpo, il suo modo umano di comunicare con altri umani è il Regno di Dio. È attraverso l'unione del suo corpo e dei nostri che apparteniamo al Regno. Ora il Regno, il corpo glorificato di Cristo, non è qualcosa che potrebbe essere visto all'interno del nostro mondo come una parte del nostro mondo; se esso deve essere manifestato tra noi può esserlo solo attraverso segni, segni sacramentali. E questo è proprio ciò che è l'eucaristia⁹⁸.

Ciò che accade nell'eucaristia non è un evento che rientra nei parametri del nostro mondo creaturale e che possa essere monitorato dall'indagine scientifica o storica:

È l'evento, l'avvento, della grazia. In effetti l'eucaristia coi suoi sacramenti satelliti è la sorgente paradigmatica di ogni grazia. Attraverso di essa la Chie-

⁹⁶ H. McCABE, «Eucharistic Change», 119.

⁹⁷ H. McCABE, «Eucharistic Change», 120.

⁹⁸ H. McCABE, «Eucharistic Change», 120.

sa partecipa della vita divina condividendo la grazia dell'unico mediatore tra Dio e il genere umano, l'uomo Cristo Gesù⁹⁹.

Nell'eucaristia il significato del pane e del vino come potenziali simboli di comunità umana è approfondito, e ciò che era pane diventa segno sacramentale che proclama che la nostra comunità umana è una comunità nella vita di Dio. Ecco perché sarebbe sacrilego considerarlo e trattarlo come pane ordinario: significherebbe non riconoscere che, per ciò che concerne il suo significato umano, esso non è mai stato così veramente pane.

Il miracolo del corpo di Cristo nei segni sacramentali – Le apparenze dell'ostia non sono in realtà accidenti del pane; è chi manca di fede che li confonde con questi accidenti. L'affermazione suona meno strana, se osserviamo in quanti altri contesti facciamo lo stesso tipo di confusione. Fino a poco tempo fa, per esempio, quasi tutti pensavano al cielo come a un'ampia volta blu. In realtà, stando alla fisica, ciò che causa la nostra percezione del blu non è il riflesso di una luce blu, proveniente da una superficie blu chiamata cielo, bensì la rifrazione della luce per cui siamo solo colpiti dalla fine blu di uno spettro di luce bianca¹⁰⁰. Similmente la fede ci istruisce sul fatto che il colore e la forma dell'ostia non sono gli accidenti di qualcosa, bensì segni della presenza di Cristo che miracolosamente rimangono quando hanno smesso di essere accidenti. Il paragone con l'apparente blu del cielo non pretende di spiegare il miracolo eucaristico; cerca solo di mostrare che esso non è così contraddittorio. Quanto avviene nella consacrazione, dunque, non implica

alcun cambiamento in Cristo stesso bensì un miracolo, paragonabile alla creazione, nel quale l'intera esistenza del nostro pane e vino diventa l'esistenza di Cristo. Il pane che era presente naturalmente è convertito [...] dal potere creativo di Dio nel corpo di Cristo che è presente non naturalmente ma sacramentalmente¹⁰¹.

Il corpo di Cristo, invece di manifestarsi glorioso nei suoi accidenti, cioè nel suo aspetto proprio, si manifesta a noi nei segni sacramentali. Attraverso questo miracolo, le apparenze del pane e del vino diventano i segni nei quali Cristo mostra se stesso, la sua presenza a noi; diventano il linguaggio nel quale Dio parla a noi e che noi udiamo solo nella fede;

⁹⁹ H. McCABE, «Eucharistic Change», 120.

¹⁰⁰ Cf H. McCABE, «Eucharistic Change», 121.

¹⁰¹ H. McCABE, «Eucharistic Change», 122.

diventano la Parola di Dio, diventano Cristo, Parola fatta carne e che abita tra noi¹⁰².

IV. LINEE DI SINTESI E DOMANDE APERTE

1. McCabe intende presentare una spiegazione del cambiamento eucaristico che sia in grado di «salvaguardare le verità espresse nella dottrina della transustanziazione così come si trova in san Tommaso»¹⁰³. Non si tratta di offrire un'alternativa alla transustanziazione, quanto piuttosto di riproporre la teologia dell'Aquinate attraverso la sensibilità linguistica del nostro tempo, senza ricorrere alle categorie aristoteliche di sostanza e accidenti. In effetti – dichiara McCabe – la transustanziazione «è un nome pericoloso e fuorviante, almeno nella nostra epoca postscolastica»¹⁰⁴, perché può insinuare l'idea insostenibile di un cambiamento chimico che accade all'interno del pane e del vino. D'altronde neppure la metafisica aristotelica, grazie alla quale fu formulata tale dottrina, è in grado di chiarirla davvero. Né la spiegazione offerta da Tommaso può essere ridotta alla metafisica aristotelica; di essa egli si è servito semplicemente perché era «la valuta filosofica corrente del tempo»¹⁰⁵ e, in molti casi, ha operato una «rottura» dei concetti filosofici di fronte al mistero¹⁰⁶. D'altro canto, McCabe prende le distanze dalle tesi dei teologi olandesi della transignificazione, nella misura in cui rischiano di insinuare l'idea che il pane e il vino rimangano in se stessi immutati e si limitino a rappresentare la presenza di Cristo a noi¹⁰⁷.

2. Collocando la sua spiegazione tra i due poli del cambiamento chimico e di un mutamento puramente metaforico, McCabe, anche grazie alla sua appropriazione della filosofia di Wittgenstein, può affermare che un cambiamento di significato può essere reale, pur non essendo un cambiamento chimico. Poiché oggi riteniamo che il linguaggio dia forma al mondo in cui viviamo, il segno non può essere separato dalla cosa stessa, come se il linguaggio potesse essere staccato dalla realtà o potesse esistere

¹⁰² H. MCCABE, «Eucharistic Change», 122.

¹⁰³ GM, 115.

¹⁰⁴ H. MCCABE, «Transubstantiation. A reply», 151.

¹⁰⁵ H. MCCABE, «Eucharistic Change», 116.

¹⁰⁶ Cf H. MCCABE, «Transubstantiation. A reply», 146.

¹⁰⁷ Cf H. MCCABE, «Eucharistic Change», 117.

una realtà sovra-linguistica¹⁰⁸. Dunque, un cambiamento nella significazione cambia la trama della realtà. In effetti, il cambiamento che avviene nell'eucaristia è quello più intenso possibile, dato che il nostro linguaggio umano è assunto dalle parole stesse di Dio, il cui linguaggio è fondamentalmente creativo. Così, nell'eucaristia è realizzata una nuova creazione che può ri-presentare ciò che rappresenta¹⁰⁹. I sacramenti in generale, e in particolare l'eucaristia, diventano segni attraverso i quali ciò che è significato è reso reale; ma ciò avviene attraverso una trasformazione del nostro linguaggio, giacché le parole di questo mondo presente sono usate per rendere presente il mondo futuro. Cristo è reso presente corporalmente come nostro cibo e bevanda; non si tratta però del cibo del nostro mondo presente, bensì del «cibo e bevanda del mondo futuro che appare come cibo e bevanda di questo mondo presente»¹¹⁰. Mangiare e bere insieme è la forma basilare della comunicazione umana e questo è vero in special modo per il pane e il vino come simboli del riunirsi per condividere un pasto. Allo stesso modo il corpo è il *medium* fondamentale della comunicazione umana. Passando attraverso la morte e la risurrezione, Cristo è in grado di creare comunicazione e di costruire comunità più di quanto non lo siano cibo e bevanda umani. Attraverso l'eucaristia egli può fare questo in un modo che è insieme corporeo e non limitato dall'usuale condizione di un corpo in questo mondo. La nostra fede nella presenza eucaristica di Cristo come nostro cibo e bevanda è un modo per usare il linguaggio di questo mondo per puntare al di là di esso, in un'inedita intersezione di presente e futuro.

3. Le operazioni linguistiche compiute da McCabe e Tommaso sono state definite «riformulazioni del senso di carattere privativo» (*privative recastings of sense*). L'espressione è stata coniata da S. Mulhall per indicare «le parole che includono espressioni di valore assoluto»¹¹¹ e che, come tali, sottraggono un certo termine all'uso con cui viene abitualmente impiegato. Si tratta di «un intelligibile perfezionamento delle più ampie forme di vita umana nelle quali le parole pronunciate hanno usi la cui logica interna e il cui significato complessivo possono essere più direttamente

¹⁰⁸ Cf H. MCCABE, «Sacramental Language», 165-166.

¹⁰⁹ Cf H. MCCABE, *The New Creation*, specialmente cap. 1.

¹¹⁰ H. MCCABE, «Transubstantiation», 126.

¹¹¹ S. MULHALL, «Transubstantiation», 268. La nozione di *privative recastings of sense* è stata introdotta da ID., *The Great Riddle*, Oxford University Press, Oxford 2015.

afferrati»¹¹². Così, ad esempio, il teologo utilizza la parola «creazione» sottraendola deliberatamente agli schemi ordinari all'interno dei quali essa ha senso; con ciò, egli vuole far intendere che l'azione creatrice di Dio dovrebbe essere priva di tutte quelle condizioni o presupposti che rendono possibile un'azione creativa umana, ma che, nello stesso tempo, la fanno dipendere da una serie di fattori esterni. Questo tipo di riformulazione della parola «creazione» ci indirizza così verso una forma di creatività inconcepibilmente intensificata o purificata – una modalità del «fare» di cui non si può concepire niente di più grande. Venendo all'idea di transustanziazione proposta Tommaso e McCabe, anch'essa riformula

la nostra ordinaria nozione di cambiamento in modo da non intenderlo più come un cambiamento [...] in ciò che esiste, ma solo come un cambiamento in ciò che *significa* esistere – un cambiamento nell'esistenza che non riguarda la natura di ciò che esiste e si configura così come un tipo di cambiamento incomparabilmente più profondo e più fondamentale [...]. E come la creazione *ex nihilo* [...] non è questione di transizione da un tipo di cosa a un altro, così la transustanziazione non fa alcuna differenza per il pane, ma piuttosto per ciò che significa per il pane esistere. Quando l'ostia è consacrata significa qualcosa di diverso per essa essere una sostanza, esistere; in quest'unico caso possiamo dire che tra l'ostia non consacrata e quella consacrata c'è una distinzione senza differenza¹¹³.

4. Ci chiediamo anzitutto se la nozione di *privative recastings of sense* corrisponda effettivamente alle operazioni linguistiche messe in atto da Tommaso e McCabe nelle loro spiegazioni della transustanziazione. Per quanto riguarda l'Aquinate, egli affronta il tema, riconoscendo anzitutto che la presenza del vero corpo e sangue di Cristo nel pane e nel vino dell'eucaristia è un dato che non può essere percepito dai sensi, ma solo dalla fede che si fonda sull'autorità divina¹¹⁴. Tutta la riflessione successiva si svolge a partire da questa affermazione di fede e rappresenta il tentativo di darne ragione, mettendo in gioco gli strumenti offerti dalla metafisica aristotelica dell'ente. Mentre usa in maniera competente tali strumenti, Tommaso non esita però a sovvertirli, laddove il dato di fede

¹¹² S. MULHALL, «Transubstantiation», 268.

¹¹³ S. MULHALL, «Transubstantiation», 269.

¹¹⁴ S.Th. III, q. 75, a. 1.

lo richieda¹¹⁵. Inoltre, la sua spiegazione del modo in cui il corpo di Cristo «esiste» nel sacramento eucaristico lascia la netta impressione che tale modo sia determinabile prevalentemente in negativo: si tratta, infatti, di una presenza non quantitativa, non estesa, non circoscrivibile localmente, non percepibile coi sensi...¹¹⁶. È evidente la preoccupazione che le ragioni che rendono sensato il dato di fede non arrivino a stemperare il mistero. Tuttavia, il procedimento tommasiano sembra costantemente alla ricerca di un confronto col sistema teorico di riferimento, anche quando si vede costretto a forzarne i concetti.

5. Più radicale è la riformulazione della dottrina della transustanziazione proposta da McCabe, che ultimamente approda a una nozione di linguaggio sacramentale che va oltre la nostra comprensione ed è trasparente per Dio solo. In questo modo di parlare, però, i sacramenti vengono a configurarsi come un linguaggio che, presentato come la più piena realizzazione possibile della comunicazione umana, in realtà non soddisfa alcuno dei criteri necessari perché si possa parlare di «linguaggio». In effetti, una serie di concetti interconnessi, centrali nella visione del secondo Wittgenstein (linguaggio e significato, comunicazione, comunità, corpo, vita), non vengono usati in modo analogico, bensì in versioni che li radicalizzano o li intensificano. Di fronte a questa modalità radicalmente analogica di utilizzare l'analogia, messa in atto nella rottura teologica delle regole sostenuta da McCabe, molti wittgensteiniani contemporanei, presumibilmente, vedono radicalmente compromessa la loro eredità filosofica. Secondo Mulhall, però, è possibile che la visione generale di Wittgenstein lasci aperto uno spazio per modi così rivoluzionari di utilizzare il linguaggio. Se infatti il concetto stesso di «filosofia» può essere soggetto a riformulazioni radi-

¹¹⁵ Ciò è particolarmente evidente laddove l'Aquinate afferma che, una volta avvenuta la conversione totale della sostanza del pane e del vino, i corrispondenti accidenti «manent sine subiecto» (S.Th. III, q. 77, a. 1, c). Questa soluzione è assai problematica sotto il profilo della metafisica aristotelica: per definizione, infatti, gli accidenti sono relativi alla sostanza, ed è quindi metafisicamente impossibile che un accidente sussista senza una sostanza come proprio soggetto. Tommaso, però, dopo aver dichiarato che, nel caso dell'eucaristia, ciò è possibile in forza di uno «speciale privilegium gratiae» (S.Th. III, q. 77, a. 1, ad 1), si spinge a ridefinire il concetto stesso di accidente (S.Th. III, q. 77, a. 1, ad 2) e sostiene che, solo in questo caso, la quantità del pane – il primo degli accidenti – eccezionalmente si comporta come soggetto degli altri accidenti (S.Th. III, q. 77, a 2), cf P. CASPANI, *Pane vivo*, 223-225.

¹¹⁶ Cf S.Th. III, q. 76, cf P. CASPANI, *Pane vivo*, 220-222.

cali come quelle elaborate da Wittgenstein, è legittimo chiedersi se non si possa pensare qualcosa di analogo per ogni altro concetto, se ciò consente a chi lo utilizza di meglio raggiungere il proprio obiettivo¹¹⁷. Tuttavia, l'esito radicalmente apofatico di questo procedimento, formulato con un linguaggio spesso evocativo ma non del tutto trasparente, non manca di suscitare perplessità, corroborate anche dal rilievo mosso a McCabe a proposito della sostanziale incapacità di comprendere e di usare in modo conseguente la nozione di analogia¹¹⁸.

6. Ci chiediamo infine se un pensiero così profondamente improntato a una postura linguistica come quello di McCabe sia effettivamente in grado, al di là delle intenzioni dell'Autore, di custodire la portata ontologica del mutamento che avviene nel pane e nel vino dell'eucaristia. Benché egli prenda nettamente le distanze dalle tesi della transignificazione degli anni '60 del XX secolo, anche in rapporto alla sua proposta è lecito domandarsi se il cambiamento di significato dei cibi eucaristici non rischi di essere troppo legato al mutamento di ciò che i soggetti in essi percepiscono. A tal proposito, condividiamo il parere di chi afferma che, per dare il dovuto rilievo all'azione grazie alla quale pane e vino diventano corpo e sangue di Cristo, «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 piuttosto «tecnica» che riteniamo non vada posta 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. Inoltre, 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 il secondo e rifiutare il primo. L'uno e

¹¹⁷ Cf S. MULHALL, «Transubstantiation», 273-275.

¹¹⁸ Cf M. DAMONTE, «Il ruolo di Herbert McCabe».

¹¹⁹ G. LAFONT, *Eucaristia, il pasto e la parola. Grandezza e forza dei simboli*, Elledici, Leumann (Torino) 2002, 153.

¹²⁰ G. LAFONT, *Eucaristia*, 154.

l'altro sono [...] parole richieste dalla intelligenza della fede»¹²¹, che difficilmente potrebbe «rifiutare totalmente la strumentazione concettuale metafisica»¹²².

19 maggio 2024

¹²¹ 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.

¹²² 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.