

EUCARISTIA

SOMMARIO: I. Il trattato «De Eucharistia» nella teologia manualistica. — II. Per il rinnovamento della teologia dell'Eucaristia. - III. Proposta per il trattato teologico sull'Eucarist

I. - IL TRATTATO «DE EUCARISTIA» NELLA TEOLOGIA MANUALISTICA

1. - Nella teologia manualistica, che costituisce il passato recente della teologia contemporanea, e quindi in qualche modo il suo punto di partenza, il trattato sull'eucaristia presenta una struttura sostanzialmente condivisa e pacifica. È articolato in tre parti fondamentali, rispettivamente dedicate: la prima a dimostrare che l'eucaristia è un sacramento; la seconda che il sacramento dell'eucaristia «realizza» la presenza reale; infine che l'eucaristia ha il carattere di vero e proprio sacrificio. L'ordine delle parti può variare nei diversi manuali e talvolta la prima parte è presupposta; tuttavia la tematica non cambia. È una struttura che porta in sé, chiare e inequivocabili, le tracce della genesi storica e degli sviluppi fondamentali attraverso i quali alla fine il trattato ha preso forma.

È noto che la teologia manualistica si è costituita come esito della combinazione di due fenomeni. Innanzi tutto la «teologia controversistica», che, sorta per contrastare la teologia della Riforma protestante, aveva imposto alla teologia cattolica (o almeno alla corrente in essa impegnata contro la Riforma) uno schema espositivo/argomentativo nuovo e diverso rispetto a quello precedentemente in uso del commento della *Summa*, prima la *Summa Sententiarum* di Pier Lombardo; poi, a partire dalla fine del secolo XV/inizio del secolo XVI, progressivamente, la *Summa Theologiae* di S. Tommaso. Successivamente la riforma/sistemazione del sapere elaborata da Chr. Wolff verso la metà del sec. XVIII per rispondere alle esigenze della nuova epoca, precisamente l'epoca moderna, che sotto il profilo culturale appariva caratterizzata, rispetto all'epoca precedente, da una duplice «chiarificazione»: quella che ha imposto la «divisione» tra fede e ragione; e quella che ha imposto la «divisione» tra scienze «razionali» e scienze «empiriche». Se dalla «controversistica» è derivata immediatamente nella teologia l'inclinazione alla argomentazione «positiva», come risulta lucidamente teorizzato nella metodologia teologica di M. Cano, destinata a ipotecare lungamente il futuro; l'inclinazione risulta confermata e accentuata, almeno indirettamente, dalla riforma wolffiana,

in quanto sul principio della divisione tra fede e ragione teorizzata da Cartesio, essa riserva in esclusiva il pensare alla ragione, riducendo con ciò stesso la fede a puro «dato»/fatto, precisamente il fatto da istituire in sede di ricerca positiva e «successivamente» da consegnare alla ragione per essere pensato.

Era una figura di teologia obiettivamente esposta agli sbandamenti della ragione, tentata contemporaneamente dal «fideismo/tradizionalismo» e dal «razionalismo» in tutta la gamma delle posizioni intermedie, come ha avvertito la coscienza cristiana, che per contrastare il pericolo, nel secolo XIX si è impegnata a elaborare una «filosofia cristiana», identificandola alla fine, attraverso il magistero papale a partire da Leone XIII (*Aeterni Patris*, 1879) nella *filosofia* di S. Tommaso. Così, verso la fine del secolo scorso, la teologia manualistica incomincia a costituirsi *ad mentem S. Thomae*; senza però modificare nella sua essenza la figura della teologia, che resta caratterizzata dalla fede intesa come il «dato» positivo, che nella prima metà del secolo XX si è sempre più chiaramente riconosciuto nell'insegnamento del magistero ecclesiastico, e dalla filosofia tomista come lo strumento per la comprensione e l'approfondimento del dato di fede. Questa figura di teologia si mantiene fino alla vigilia del Concilio Vaticano II: è infatti autorevolmente riproposta a metà secolo dall'enciclica di Pio XII, *Humani Generis* (1950).

Se in essa, può essere un merito la proposta della *filosofia* di S. Tommaso, per quanto lo consente il recupero storico e a prescindere dalle interpretazioni che ne furono date, è invece un limite la tendenziale riduzione del «dato» rivelato all'insegnamento del magistero, come ha precisato il Concilio Vaticano II (Costituzione *Dei Verbum*); ma ancora più radicale è il limite della riduzione della fede, e corrispettivamente della rivelazione, a dato positivo estraneato dal sapere e quindi dal pensare. Il limite era stato in qualche modo percepito con scarso successo da J.M. Scheeben già nel secolo scorso, nella sua reazione (romantica) alla teologia «razionalista»; ma solo il Concilio Vaticano II, mettendo direttamente a tema la nozione di rivelazione, ne ha propiziato la chiara consapevolezza, sollecitandone il superamento.

Se questa è per linee sommarie la vicenda storica della teologia manualistica in generale, è inevitabile che essa abbia investito anche la teologia dell'eucaristia trasmettendole i suoi limiti. D'altro lato però, la teologia dell'eucaristia, pur all'interno della nozione generale di teologia, ha avuto anche uno sviluppo proprio.

Effettivamente l'eucaristia e più in generale i sacramenti hanno subito pesantemente la «riduzione» a dato positivo. Se il limite è derivato immediatamente dalla teologia controversistica, si è poi però consolidato, perché non ha potuto trovare nella teologia manualistica successivamente costituitasi, nessun impulso al superamento. Si ha qui la ragione della larga crisi della sacramentaria (teologia e prassi) generalmente riconosciuta nel suo perdurare fino all'inizio del secolo XX, quando si è avviata la reazione, prodotta con sempre maggiore energia dal movimento liturgico.

È infatti il movimento liturgico, prima della teologia, a postulare il rinnovamento non solo della pratica ma anche della teologia sacramentaria. Sotto questo profilo può essere emblematica la diffidenza opposta

dalla teologia accademica alla teologia «liturgica» di O. Casel, che tuttavia, «portata» in qualche modo dal movimento liturgico, è riuscita a scuotere e animare efficacemente la teologia sacramentaria già prima del Concilio. Successivamente, in coincidenza con il tempo del Concilio, fu la «svolta antropologica» a premere sulla teologia sacramentaria per chiederne il rinnovamento. Propriamente essa ha inteso da un lato superare l'estraneazione dell'uomo contemporaneo alla comprensione e pratica dei sacramenti, indotta dalla secolarizzazione; e, d'altro lato, contestare la filosofia «essenzialista» sulla quale si era strutturata, in particolare, la teologia dell'eucaristia. Senza saldarsi, ma procedendo autonomamente, il movimento liturgico e la svolta antropologica, press'a poco a partire dagli anni Sessanta, tengono aperta e viva la questione della teologia sacramentaria e in particolare eucaristica, con fasi alterne di speranza e di timore, speranza di fruttuoso rinnovamento e timore di pericolose deviazioni.

L'esigenza del fruttuoso rinnovamento si fa sentire, particolarmente acuta, dagli anni Settanta. Da allora infatti la teologia sacramentaria sembra avviata verso una fase di stanca, indotta forse dallo scoraggiamento, di fronte alle difficoltà di produrre l'auspicato rinnovamento, reso più remoto e improbabile dalla crescente diserzione della pratica sacramentale in una Chiesa/popolo di Dio contemporaneamente premuta dalla secolarizzazione e attratta dall'impegno politico. In questa prospettiva, anche il confronto ecumenico, sempre in progressivo incremento e particolarmente felice nel nostro tempo, può legittimare speranze solo parziali per la teologia sacramentaria, in quanto può portare alla soluzione dei problemi derivanti dal confronto delle posizioni. In realtà la teologia sacramentaria può rinnovarsi veramente solo mettendo in discussione i propri fondamenti.

II. - PER IL RINNOVAMENTO DELLA TEOLOGIA DELL'EUCARISTIA

2. - La ricognizione della vicenda storica della teologia manualistica e della teologia dell'eucaristia, entro la teologia manualistica prima del Concilio e indipendentemente da essa dopo, deve consentire di cogliere il problema nei suoi vari aspetti, sottraendolo alla precomprensione/comprendimento «soggettiva» esposta evidentemente all'arbitrio. In concreto, la storia fornisce i seguenti «dati» concernenti direttamente il trattato sull'eucaristia:

2.1. La nozione di «sacramento» — applicata all'eucaristia — è quella elaborata dalla teologia scolastica, nel distacco dalla «cultura» agostiniana. Il «dato» risulta con particolare evidenza, non solo nel riferimento alla nozione generale di sacramento, ancora aperta e indeterminata in S. Agostino; ma sopra tutto nel riferimento specifico all'eucaristia, in modo definitivo come risultato della controversia berengariana. Da allora la nozione di sacramento si è trasmessa pacificamente, senza alcun ripensamento; ma irrigidendosi nel riferimento alla «realtà» sacramentaria considerata in sé e per sé, fino alla definizione tridentina che la rende esclusiva per i sette sacramenti («né più né meno») (DS. 1601). Per questa via entra nella teologia manualistica e vi resta per sempre.

La proposta di ripensare la nozione di sacramento è formulata dalla teologia contemporanea, prima da O. Casel e più in generale dalla teologia «liturgica», e poi indipendentemente da Casel, da K. Rahner e quindi sotto l'ispirazione della «svolta antropologica». La proposta di Casel consiste in sostanza nell'«aprire» la nozione di sacramento per comprendere, oltre il rito e la realtà prodotta, tutta la storia della salvezza, nel suo «principio» e nel suo fine. La proposta di Rahner consiste in sostanza nel superamento della cultura «oggettivante» o «oggettivistica», in funzione di una cultura istituita sulla «percezione» del rapporto trascendentale/categoriale, che non consentendo al categoriale di chiudersi in se stesso, lo considera intrinsecamente come «simbolo»; e conseguentemente, con un'identificazione in realtà forse approssimativa e piuttosto affrettata, come «sacramento».

2.2. Anche la teologia eucaristica della presenza reale è quella elaborata dalla Scolastica. È noto infatti che il concilio di Trento si è limitato a formalizzarla e canonizzarla, nei suoi due aspetti dell'affermazione inequivocabile della presenza reale e, in funzione di essa, della transustanziazione. Canonizzata dal concilio di Trento, la teologia della presenza reale entra nella teologia manualistica, che la ripropone pacificamente nella sostanza, fino alla teologia contemporanea. È precisamente l'esigenza di ripensare la presenza reale in modo conforme alla mentalità contemporanea a problematizzare la presentazione *recepta* della teologia eucaristica, suggerendo di tentare vie nuove.

Le vie nuove sono quelle aperte dalla filosofia moderna, in particolare esistenzialista e personalista, nella varietà dei suoi indirizzi. Su queste vie — ha denunciato il magistero ecclesiastico (cfr. Paolo VI, *Mysterium fidei*) — la teologia eucaristica rischia di perdere, non solo la verità della transustanziazione, ma in connessione con essa, anche quella della presenza reale. Le denuncia del pericolo non costituisce per sé una preclusione assoluta; ma in ogni caso esige che il pericolo sia effettivamente evitato.

D'altro lato è più che legittima, addirittura doverosa l'esigenza che anche l'uomo contemporaneo, come già l'uomo del Medioevo acceda, nei limiti del possibile, alla «comprensione» dell'eucaristia. In questa prospettiva occorre verificare se il conflitto delle filosofie — medievale e moderna, essenzialista e personalista — che ha generato la controversia degli anni Sessanta sulla transustanziazione, non sia pregiudicato in una figura «preconcetta» di teologia, precisamente nella figura della teologia intesa come «applicazione» della filosofia al «dato» di fede. In questa figura fatalmente la verità della fede subendo l'«attrazione» della filosofia, ne risulta condizionata fino a poter essere compromessa. Viceversa, se la teologia deve concepirsi come la verità della fede che si dice cercando la propria espressione «critica», in funzione dell'intenzione critica e quindi come condizione necessaria per la sua comprensione, la teologia potrà e dovrà «aggiornare» continuamente l'espressione della fede. L'operazione è possibile perché in ogni caso la teologia non cedendo mai la verità della fede alla filosofia, la custodisce anche contro i suoi sbandamenti.

2.3. Dalla scolastica non viene invece la teologia dell'eucaristia «sacrificio». È noto che la mancanza di una tradizione teologica pari a quella concernente la verità della presenza reale, ha messo in difficoltà lo stesso Concilio di Trento, che nel suo decreto *De SS. Missae Sacrificio* (DS. 1738-1759) non ha potuto offrire una dottrina altrettanto matura quanto quella del decreto *De SS. Eucharistia* (DS. 1635-1661). Né, d'altro lato, la teologia post-tridentina è riuscita a risolvere le difficoltà: si è infatti faticosamente frantumata nella ricerca anziché pervenire a una soluzione soddisfacente e quindi consensuale. Fino alla teologia contemporanea.

Ricomprensando la nozione di sacramento, la teologia contemporanea ha potuto legare insieme, anziché separare o semplicemente giustapporre, le nozioni di sacramento e di sacrificio, identificando per questa via la forma «propria» del sacrificio eucaristico. Se in questo modo non si è ancora pervenuti alla soluzione di tutti i problemi, la ricerca ha però registrato un sensibile progresso.

2.4. Infine, come risultato complessivo di questa serie di «dati» segnalati dalla storia della teologia eucaristica, emerge che la costituzione del trattato, nella formalità propria della teologia manualistica, è frutto della contingenza storica, ma non ha una giustificazione intrinseca. In particolare, manca di giustificazione la divisione del trattato comunemente adottata nelle due parti fondamentali: l'eucaristia come presenza reale e l'eucaristia come sacrificio. Anche se immediatamente può rifarsi ai due distinti decreti tridentini redatti, non solo separatamente, ma a notevole distanza di tempo (rispettivamente nel 1551 e nel 1562), è noto che proprio sulla vicenda storica della redazione ha pesato sensibilmente, anche se non esclusivamente, la contingenza storica. D'altro lato, la constatazione che la teologia del sacrificio non deriva dalla scolastica come la teologia della presenza reale così che «si aggiunge» ad essa per completarla, per se stessa non legittima una semplice giustapposizione; ma al contrario può indurre l'esigenza del ripensamento globale.

È quanto è emerso nella teologia contemporanea. Ha messo in luce che la difficoltà a pensare teologicamente il sacrificio eucaristico, patita dalla teologia immediatamente post-tridentina, derivava fondamentalmente dal presupposto, surrettizio ma obiettivamente operante, che la considerazione sul «sacrificio» dovesse «aggiungersi» a quella sul «sacramento» in se stessa «compiuta» nel riferimento alla presenza reale; o, in sintesi, che si dovesse pensare il sacrificio «fuori» dalla categoria del sacramento. In realtà non si può parlare di sacrificio in riferimento all'eucaristia, se non nei termini sacramentali.

III. - PROPOSTA PER IL TRATTATO TEOLOGICO SULL'EUCARISTIA

3. - Evidentemente questa acquisizione comporta una ristrutturazione del trattato sull'eucaristia, anche sotto il profilo formale. Né la modifica può consistere in uno spostamento o capovolgimento delle parti, poi che la nozione di sacramento copre tutta la teologia dell'eucaristia, nel senso radicale che la teologia dell'eucaristia si svolge tutta all'interno della no-

zione di sacramento. Coerentemente la formula riassuntiva da proporre potrebbe essere la seguente: l'eucaristia è il sacramento della presenza reale del sacrificio di Gesù Cristo.

Nella formula la nozione chiave è quella di sacramento; da intendere nell'accezione e, se si vuole, nella terminologia scolastica. Notoriamente essa la comprende secondo tre aspetti, che nel suo gusto per l'armonia geometrica connota come *sacramentum tantum*, *sacramentum et res*, *res tantum*. *Sacramentum tantum* per indicare il rito che costituisce l'aspetto visibile e quindi esteriore del sacramento; *sacramentum et res* per indicare la realtà profonda che il rito comporta e in forza della quale il rito non è semplicemente un rito vuoto di contenuto. Infine, «*res-tantum*» per indicare l'«effetto» prodotto dal sacramento.

Su questa definizione, il trattato sull'eucaristia, nella sua ripresa sistematica si articola in tre parti, tutte dedicate a puntualizzare la coscienza attuale della Chiesa concernente l'eucaristia. È infatti dalla coscienza della Chiesa, non autoctona ma plasmata alla scuola di Gesù Cristo, che la teologia riceve la verità dell'eucaristia. Formalmente la prima parte del trattato deve precisare il rito dell'eucaristia; la seconda il «contenuto» (cfr. DS. 1606); e la terza l'effetto proprio.

In concreto, per la prima parte il problema più impegnativo, non è tanto quello della determinazione del rito nei suoi elementi costitutivi e accessori, già largamente trattato dalla teologia manualistica; ma è quello della «ritualità», nella sua dimensione generale che lo riferisce all'antropologia, e nella sua dimensione specifica, in quanto rito proprio dell'eucaristia. Se infatti l'eucaristia deve «esprimere» Gesù Cristo, è necessario che lo esprima nella sua «singolarità», che le categorie antropologiche, pur pertinenti e irrinunciabili, non devono però «ridurre» e appiattare. Nella confluenza dei due fattori, la priorità dev'essere riconosciuta a Gesù Cristo, precisamente alla sua libera ed efficace volontà, non alla ritualità, in quanto categoria antropologica «pregiudicata» e chiusa nel suo significato.

Quanto alla seconda parte del trattato, essa deve raccogliere insieme quanto la teologia manualistica ha trasmesso separatamente riferendosi alla presenza reale e al sacrificio. Se infatti l'eucaristia è il sacramento della presenza reale del sacrificio di Gesù Cristo, consegue necessariamente che la questione della presenza reale non ha un «contenuto» a sé, ma si riferisce al sacrificio di Gesù Cristo. In altri termini il «contenuto» dell'eucaristia è propriamente il sacrificio di Gesù Cristo. Superfluo precisare che non s'intende riproporre la comprensione luterana dell'eucaristia che notoriamente riduce la presenza reale alla celebrazione della Messa. La prospettiva è completamente opposta. S'intende affermare che il «contenuto» dell'eucaristia, durante e dopo la Messa, fin che dura la permanenza delle specie, è il sacrificio di Gesù Cristo, poiché non ci possono essere due eucaristie diverse: quella della Messa e quella della presenza reale. Coerentemente in questa prospettiva, il sacrificio di Gesù Cristo si pone come il «contenuto» esclusivo dell'eucaristia.

Infine l'ultima parte del trattato deve spiegare la Chiesa in quanto «effetto» dell'eucaristia. È un recupero, perché l'idea è patristica ma anche scolastica. Ha subito una lunga eclisse solo a seguito della teologia contro-

versistica che notoriamente ha enfatizzato l'aspetto istituzionale della Chiesa, mettendo in crisi contestualmente la prassi e la teologia sacramentaria.

Il suo recupero è lento anche perché viene a sconvolgere le posizioni nel frattempo costituitesi e consolidate. In particolare la collocazione dell'ecclesiologia nel complesso unitario del discorso teologico. Se infatti risulta insoddisfacente per vari aspetti la sua collocazione sulla soglia del discorso teologico, nell'ambito della «teologia fondamentale» dove l'ha situata la tradizione manualistica; d'altro lato però si fatica a trovarle una collocazione consensuale diversa.

Evidentemente, accettando di considerare la Chiesa come la *res*, nel senso dell'«effetto» prodotto, dell'eucaristia, oltre ad aversi una determinazione precisa della Chiesa, si ha insieme la predeterminazione del suo «luogo» nel discorso teologico generale. La determinazione precisa mette in risalto, in modo inequivocabile e ineccepibile il carattere «sacramentale» della Chiesa. Al di là delle accezioni «aggiuntive», legittimate dai testi ecclesiologici del Concilio Vaticano II, emerge come pregiudiziale il fatto che la Chiesa ha un carattere propriamente e intrinsecamente sacramentale in quanto rientra nella definizione stessa dell'eucaristia. La *res* infatti, è un elemento costitutivo della nozione di sacramento, così che non ci può essere sacramento senza *res*, come ha precisato la teologia elaborando il concetto dell'*ex opere operato*. Sotto questo profilo la Chiesa rientra nell'eucaristia, senza potersene disgiungere. Letteralmente è «fatta» dall'eucaristia.

«Fatta» dall'eucaristia, come evidenzia il rito della iniziazione cristiana che trova nell'eucaristia il suo compimento, la Chiesa si caratterizza per la sua derivazione dal sacrificio di Gesù Cristo, e quindi per la comunione, nell'identico Spirito, lo Spirito Santo, che è lo Spirito di Gesù Cristo, con Lui. In sintesi, la Chiesa emerge come il popolo dei redenti, generato dal sacrificio di Gesù Cristo, redenti da Gesù Cristo, perché, avendo accolto il suo Spirito, sono impegnati a fare, come sua obbiettiva «memoria», ciò che Lui ha fatto, non solo nella ripetizione di un rito, ma nella realtà della vita. In una parola, la Chiesa «fatta» dall'eucaristia è il popolo di coloro che consapevolmente e deliberatamente s'impegnano a vivere come ha vissuto Gesù Cristo.

In questa prospettiva, coerentemente la collocazione dell'ecclesiologia nel discorso teologico unitario ha il suo luogo *dopo* il trattato sui sacramenti, doverosamente e congruamente raccolto intorno all'eucaristia, il sacramento «eccellente e singolare» come insegna il Concilio di Trento (DS. 1639), e non *prima*, contro l'uso diffuso, in realtà suggerito più dalla preoccupazione apologetica che non rigorosamente teologica. Se l'eucaristia «fa» la Chiesa, perchè nella Chiesa, il battesimo «fa» il cristiano e l'ordine «fa» il Vescovo, il presbitero e il diacono e il matrimonio «fa» gli sposi cristiani, consegue che, antecedentemente ai sacramenti, la Chiesa non è la Chiesa «reale», può essere solo un'astrazione.

D'altro lato, situato prima della ecclesiologia il trattato sui sacramenti e quindi sull'eucaristia, si salda immediatamente al trattato della cristologia, mettendo in evidenza che i sacramenti sono gli «atti» della presenza (sacramentale) di Gesù Cristo per la sua Chiesa fino alla parusia.

4. - Superfluo dichiarare che la «ripresa sistematica» nel trattato sull'eucaristia, come in ogni trattato teologico, presuppone la parte storica e solo su di essa può legittimarsi. La parte storica — la più completa possibile — deve presentare la comprensione dell'eucaristia che la Chiesa ha manifestato nei vari periodi della sua storia. È solo in questa comprensione che si determina, nei suoi vari aspetti, la questione dell'eucaristia e conseguentemente si può dare forma, obiettiva e non arbitraria, al trattato sull'eucaristia. La «ripresa sistematica» che abbiamo proposto è, almeno nella comprensione soggettiva che ne abbiamo ricavato, il frutto di questa storia.

GIUSEPPE COLOMBO

Seminario Arciv. - Venegono Inf. (VA)

25 agosto 1986