

SAGGI DI TEOLOGIA EUCARISTICA
Lettura critica di alcuni contributi degli anni '90

SOMMARIO: I. VERSO IL RECUPERO DEL «TRATTATO» SULL'EUCARISTIA (V. Croce; G. Padoin) – II. PER UNA REVISIONE GLOBALE DELLA TEOLOGIA EUCARISTICA (C. Giraudo; D.N. Power) – III. TEMATICHE SPECIFICHE – 1. *Cambiare gli elementi della celebrazione eucaristica?* (R. Jaouen) – 2. *Eucaristia e sacrificio* (R. Béraudy) – 3. *Presenza reale e ontologia* (C. Slenczka) – LINEE SINTETICHE.

Più di dieci anni fa, in un'ampia presentazione critica dei trattati postconciliari dedicati all'eucaristia, G. Colombo rilevava la scarsità della produzione prettamente teologica sul tema, a fronte di una fin troppo abbondante pubblicistica di carattere pratico¹. In effetti, solo un esiguo numero di testi erano riconducibili rigorosamente al genere del «trattato»; a quel genere cioè che cerca di produrre una visione tendenzialmente completa ed obiettiva del tema teologico di cui si occupa. L'impressione – non supportata però da una ricerca bibliografica esaustiva – è che il giudizio di Colombo conservi ancora oggi sostanzialmente la sua pertinenza: da un lato, infatti, la pubblicistica di carattere pratico sull'eucaristia è sempre assai fiorente; dall'altro, i contributi di carattere analitico che affrontano aspetti particolari del mistero eucaristico sono ben più numerosi di quelli che tentano di offrirne una presentazione sintetica ed organica.

Ciò non significa che testi di questo genere – animati cioè da un intento sintetico – siano del tutto assenti²: proprio a due di questi (V. Croce e G. Padoin) rivolgiamo primariamente la nostra attenzio-

¹ G. COLOMBO, «Per il trattato sull'Eucaristia», *Teologia* 13 (1988) 95-13; 14 (1989) 105-136 [pubblicato anche in Id. *Teologia sacramentaria*, Milano, Glossa, 1997, 255-337].

² Lo stesso Colombo, se da un lato rilevava la disaffezione nei confronti del trattato, dall'altro riconosceva che esso «in realtà è ricomparso in una varietà di forme che tradisce non solo incertezza ma anche desiderio»: *ivi*, 123.

ne. Una comprensione globale dell'eucaristia sta a cuore pure a diversi autori che intendono raggiungerla partendo dalla valorizzazione del dato celebrativo: in questa linea, presentiamo due volumi nei quali la ricerca liturgica viene assunta come capace di propiziare una visione dinamica e complessiva del mistero eucaristico (C. Giraudo e D.N. Power)³. L'ultima parte della rassegna è invece dedicata a contributi che affrontano tematiche particolari: la possibilità di inculturare la celebrazione eucaristica, anche mediante l'assunzione di elementi diversi dal pane e dal vino (R. Jaouen); la dimensione sacrificale dell'eucaristia (R. Béraudy)⁴; il tema della presenza reale e dei presupposti ontologici adeguati ad esprimerla (N. Slenczka). Benché siano riferiti a questioni specifiche, i primi due testi lasciano emergere con una certa trasparenza l'impostazione complessiva all'interno della quale tali questioni vengono affrontate. Quanto all'ultima opera recensita, essa si segnala per il carattere fondamentale delle questioni che pone, pur senza risolverle.

Come si vede, il numero dei contributi presi in esame è abbastanza limitato: piuttosto che recensire brevemente molti apporti, abbiamo preferito presentarne un numero ristretto in maniera dettagliata e critica. La rassegna non ha evidentemente alcuna pretesa di essere esaustiva: il suo scopo infatti non è quello di giungere ad una valutazione globale dello stato attuale della teologia eucaristica, quanto piuttosto quello di segnalare in modo sintomatico alcune piste sulle quali la riflessione si sta muovendo.

³ Un interesse di questo tipo si ritrova almeno in altri due contributi, il primo italiano ed il secondo americano: E. MAZZA, *La celebrazione eucaristica. Genesi del rito e sviluppo dell'interpretazione* (= Liturgia. Studi e sussidi 11), Cinisello Balsamo, San Paolo, 1996; E. J. KILMARTIN, *The Eucharist in the West. History and theology*, Collegeville, The Liturgical Press, 1998. Rispetto ad essi, però, i testi di Giraudo e Power ci sono sembrati più strutturati ed organici.

⁴ Il tema del sacrificio è recentemente tornato alla ribalta, come documenta la rassegna bibliografica di P. DONDELINGER, «Le sacrifice», *La Maison-Dieu* 221 (2000) 129-148. Tra i contributi qui segnalati, ricordiamo: M. NEUSCH (éd.), *Le sacrifice dans le religions* (= Sciences Théologiques & Religieuses 3), Paris, Beauchesne, 1994; R. SCHLENK (Hg.), *Zur Theorie des Opfers. Ein interdisziplinäres Gespräch* (= Collegium Philosophicum 1), Stuttgart - Bad Cannstatt, Frommann - Holzboog, 1995; S. UBBIALI (a cura di), *Il sacrificio: evento e rito* (= «Caro Salutis Cardio». Contributi 15), Padova, Messaggero - Abbazia S. Giustina, 1998.

I. VERSO IL RECUPERO DEL «TRATTATO» SULL'EUCARISTIA

V. CROCE, *Il Sacramento dell'Alleanza. Soteriologia ed Eucaristia*, Leumann (Torino), LDC, 1997⁵.

Presentare il mistero eucaristico nell'articolazione dei suoi aspetti e nella sua relazione con la vicenda salvifica di Gesù è l'intento di questo volumetto, «che si sforza di condurre il discorso in modo rigorosamente teologico e insieme accessibile agli operatori pastorali e anche ai cristiani di medio livello»⁶. In questa prospettiva, il primo capitolo offre una sintetica trattazione di tipo soteriologico, sottolineando il carattere salvifico non solo della morte in croce, bensì di tutta la vicenda storica di Cristo, dall'incarnazione alla glorificazione. Salvifica dunque non è la morte come tale, bensì *quella* morte, che è «conseguenza logica» di una vita di donazione al Padre e agli uomini e di cui la risurrezione rivela la valenza salvifica. D'altra parte, la vicenda storica di salvezza così come si è attuata nell'esistenza di Gesù Cristo ha la sua «radice» ontologica nell'identità di Gesù stesso come Figlio di Dio e figlio dell'uomo. La sua missione storica di salvezza si fonda cioè sul fatto che Lui stesso è la salvezza in persona. Per questo l'uomo si salva in Gesù, nella partecipazione alla sua realtà di capo del corpo, nella vita vissuta in Lui: niente di tutto ciò è possibile senza l'accoglienza del suo Spirito, che evidenzia la gratuità, l'oggettività e la personalizzazione della salvezza, di cui la celebrazione eucaristica è l'espressione liturgico-sacramentale più alta e comprensiva.

Entriamo così nel vivo del tema eucaristico con il secondo capitolo che, dopo una rapida panoramica sulla riforma liturgica postconciliare, prende in esame i testi dell'ultima cena, rilevandone anzitutto il carattere non cronachistico: siamo infatti di fronte a sintesi teologiche che si rifanno alla prassi liturgica delle prime comunità cristiane. Pur nella diversità che caratterizza i testi e porta a distinguere due tradizioni⁷, il senso dell'ultima cena viene delineato in maniera sostanzialmente identica: si tratta di un gesto profetico con cui Gesù presenta la sua morte imminente come dono di sé liberamente posto «per» i

⁵ Salvo il primo capitolo, il testo riprende alla lettera la sezione dedicata all'eucaristia in V. CROCE, *Cristo nel tempo della Chiesa. Teologia dell'azione liturgica, dei sacramenti e dei sacramentali* (= Corso di Studi Teologici), Leumann (Torino), LDC, 1992, 157-236.

⁶ V. CROCE, *Il Sacramento dell'Alleanza*, 6.

⁷ Croce afferma in proposito che le due tradizioni sarebbero «quella *antiochena* che si rifà a Pietro (Mc e Mt) e quella *gerosolimitana* che si richiama a Paolo (Luca e Paolo)»: *ivi*, 47. Supponiamo si tratti di una svista, poiché gli studi biblici sono concordi nel riferire Mc e Mt ad una tradizione gerosolimitana, o comunque di ambito semitico, e Luca e Paolo ad una tradizione antiochena, o comunque di ambito ellenistico.

discepoli e «la moltitudine». Come già l'ultima cena, così anche la celebrazione eucaristica è ultimamente azione di Cristo. A partire da questa convinzione, l'Autore ritiene possibile offrire una visione organica dell'eucaristia, che la successiva trattazione sviluppa in tre momenti: muovendo dal mistero di Cristo e specificamente dal suo sacrificio (cap. III), la celebrazione eucaristica viene presentata come espressione del senso del cammino della Chiesa (cap. IV) e come alimento che vivifica l'esistenza cristiana (cap. V).

In effetti i gesti e le parole di Gesù nell'ultima cena qualificano la sua morte come sacrificio della nuova alleanza. Come tale, essa realizza lo scopo ultimo dei sacrifici rituali – mettere l'uomo in comunione con la divinità – e contemporaneamente ne rappresenta il definitivo superamento. D'altra parte, fin dall'antichità, la Chiesa si è sentita autorizzata a qualificare in termini sacrificali anche il memoriale eucaristico che celebra quella morte. La coscienza della natura sacrificale della messa si è espressa da sempre anzitutto nelle preghiere eucaristiche, dove comunemente si parla di sacrificio, di offerta, di vittima, di servizio sacerdotale. La questione – esplicitamente messa a tema dalla Riforma – è quella di determinare il rapporto tra la messa e la croce, da sempre «vissuto», ma poco tematizzato concettualmente. Riprendendo soprattutto la categoria di «rappresentazione», utilizzata da Trento in modo non del tutto limpido e lineare, Croce la spiega affermando che è il Cristo risorto che ripresenta, attraverso la rappresentazione che ne fa la Chiesa suo corpo, il sacrificio che ha compiuto una volta per tutte sul Calvario, affinché i partecipanti a questo rito, coinvolti nella dinamica di quel sacrificio, ne percepiscano vitalmente il «frutto»⁸.

Proprio la «relatività» della messa alla croce, espressa dalla categoria di rappresentazione, consente di superare la contestazione mossa dalla Riforma nei confronti del «valore propiziatorio» della messa. Tale valore, infatti, deriva alla messa dal fatto di essere «memoriale» e «sacramento» del sacrificio della croce. È la qualifica di «propiziatorio» va intesa quasi che il sacrificio della croce (e, quindi, la messa che lo ripresenta) dovesse piegare Dio a diventare propizio all'uomo; è invece l'atteggiamento dell'uomo che viene convertito dal gesto con cui Dio dona se stesso all'umanità, attraverso la consegna del Figlio sulla croce.

L'azione di Cristo che rende presente sacramentalmente il proprio sacrificio si realizza oggi attraverso il gesto celebrativo della Chiesa, il quale, dunque, è segno e strumento dell'atto salvifico del Signore risorto. La relazione tra azione di Cristo e azione della Chiesa nell'eucaristia, oggetto del capitolo IV, determina il modo in cui intendere la duplice affermazione secondo cui «l'eucaristia fa la Chiesa e la Chiesa fa l'eucaristia». Tra le due proposizioni non c'è simmetria:

⁸ *Ivi*, 69.

il primato infatti spetta indiscutibilmente all'eucaristia che, in quanto azione di Cristo, in senso proprio fa la Chiesa, associando gli uomini al suo sacrificio; d'altra parte, però, poiché l'*actio Christi* si esplica attraverso l'azione celebrativa della Chiesa, è pure legittimo affermare che la Chiesa fa l'eucaristia, riconoscendo comunque all'azione ecclesiale un ruolo ministeriale o «strumentale» rispetto all'azione di Cristo. Tale ruolo la Chiesa lo svolge come soggetto unitario nella varietà articolata ed organica dei compiti e dei servizi, tra i quali un posto specifico è occupato dal ministro ordinato (vescovo o presbitero) che solo può presiedere l'assemblea eucaristica. Non si tratta semplicemente di una norma finalizzata al buon ordine dell'assemblea; siamo invece di fronte ad un dato teologico, per cui «solo chi è investito da Cristo può veramente agire come suo ministro [...], visto che resta lui e lui soltanto l'autore del sacrificio eucaristico che qui si compie»⁹. E proprio in quanto rappresenta Cristo, capo della Chiesa, il ministro che presiede l'assemblea agisce anche *nomine totius ecclesiae*.

Sempre nell'ambito del IV capitolo, meritano particolare attenzione le pagine dedicate al tema della presenza reale di Cristo nelle specie eucaristiche; un tema che per lungo tempo ha catalizzato l'attenzione della spiritualità e della teologia latine, ingenerando quasi l'idea che Cristo fosse presente solo sull'altare o nel tabernacolo. La riflessione più recente, invece, colloca la presenza reale eucaristica nel quadro di tutta una serie di modalità attraverso le quali Cristo salvatore si rende presente: in rapporto ad esse, alla presenza eucaristica va certamente riconosciuta la qualifica dell'eccellenza, non però quella dell'esclusività. In questa linea, le precisazioni di Croce, mentre evidenziano con forza il carattere personale della presenza eucaristica, indicano nella corporeità l'elemento che da sempre la specifica e la caratterizza. Corporeità che fa riferimento alla consistenza oggettiva e storica della carne di Cristo ma che, insieme, si dilata a comprendere nuove membra; il corpo di Cristo, infatti, non è solo quello storico, ma anche quello ecclesiale, entrambi efficacemente significati dall'eucaristia.

Mentre interpreta il senso della vita di Cristo, la celebrazione eucaristica «esprime e realizza sinteticamente tutte le dimensioni fondamentali dell'esistenza cristiana»¹⁰. In questa linea, il cap. V si pone dal punto di vista del soggetto umano che compie la celebrazione. L'attenzione si concentra anzitutto sulla comunione eucaristica, evidenziandone il legame con la struttura complessiva della celebrazione e richiamando il fatto che la comunione sacramentale è comunione al sacrificio di Cristo, attraverso cui il credente entra nel dinamismo di quel sacrificio e diventa anch'egli vivente offerta al Padre.

⁹ *Ivi*, 82.

¹⁰ *Ivi*, 115.

Tale offerta filiale costituisce a sua volta la base della comunione fraterna. Nell'ambito di questo capitolo vengono evocate diverse questioni legate alla comunione eucaristica: dalla necessità di «essere in grazia di Dio» per accostarsi alla comunione, alla modalità con cui riceverla; dal tema della comunione sotto le due specie alle problematiche legate all'intercomunione. Tutti questi aspetti vengono trattati con cenni piuttosto rapidi e tuttavia sufficienti a darne un sintetico inquadramento.

L'ultimo capitolo – il sesto – è dedicato all'azione dello Spirito santo nell'eucaristia, evidenziata dalla duplice epiclesi, opportunamente reintrodotta nei testi anaforici del postconcilio. L'epiclesi per la trasformazione dei doni, mentre evidenzia il ruolo «strumentale» di chi presiede la celebrazione, contribuisce a porre in termini corretti il problema dell'efficacia consacratoria delle parole dell'istituzione, che vanno inserite in tutto il contesto celebrativo. L'epiclesi per la trasformazione dei comunicanti, da parte sua, mostra che l'effetto ultimo dell'eucaristia – «cioè la santificazione dell'uomo nel diventare offerta gradita a Dio e fratello unito agli altri in Cristo»¹¹ – non può che essere opera dello Spirito santo. Il capitolo si conclude sottolineando la centralità dell'eucaristia nell'organismo sacramentale e, più in generale, nella vita della Chiesa e nell'esistenza cristiana.

Il libretto di Croce ha un carattere marcatamente sintetico e punta ad offrire una visione organica del mistero eucaristico, in grado di articolare fra loro le varie dimensioni di tale mistero (presenza, sacrificio, comunione). Se questa esigenza di organicità va registrata come un dato positivo, altrettanto positivamente è da valutare il fatto che essa venga ricercata considerando l'eucaristia nella sua relazione con la vicenda salvifica di Cristo. Per quanto riguarda però la trattazione propriamente dedicata all'eucaristia, l'impressione è che non sia sufficientemente evidenziato qual è il fulcro attorno al quale organizzare il discorso, dandogli effettivamente l'organicità auspicata; di conseguenza le diverse tematiche restano di fatto un po' giustapposte, mentre l'architettura complessiva della presentazione risulta non del tutto convincente. Forse a ciò si sarebbe potuto ovviare attraverso un'adeguata valorizzazione della categoria di «sacramento» che invece, per quanto più volte pertinentemente evocata nella sua portata sintetica¹², non viene esplicitamente assunta come «chiave» attorno alla quale strutturare tutto il discorso.

¹¹ *Ivi*, 150.

¹² Si veda, tra le altre, un'affermazione di questo genere: «Talvolta si è riservato il termine «sacramento» alla sola ricezione del corpo di Cristo, oggi si preferisce indicare come sacramentale tutta la celebrazione e definire così l'eucaristia nel suo insieme come «sacramento del sacrificio di Cristo»: *ivi*, 127.

G. PADOIN, *«Il pane che io darò». Il sacramento dell'eucaristia*, Roma, Borla, 2^a1998 [1993].

Il volume è nato nel quadro istituzionale dello Studio Teologico di Treviso - Vittorio Veneto, dove l'Autore insegna, ed è giunto alla seconda edizione, aggiornata nella bibliografia e rivista quanto al linguaggio. La genesi del testo e la sua destinazione alla scuola ne spiegano l'impostazione piuttosto lineare, strutturata in tre parti: la fondazione biblica, la tradizione storica e l'inquadratura sistematica, sulla quale concentriamo la nostra attenzione. Essa, pur senza la pretesa di offrire una sintesi radicalmente nuova, intende proporre una visione organica dell'eucaristia che articoli i vari aspetti del discorso attorno ad un punto unificante, superando così la frammentarietà dell'impostazione manualistica. Richiamandosi alla proposta di G. Colombo¹³, Padoin ritiene necessario introdurre una lettura cristologica e sacramentale dell'eucaristia, distinguendo l'esposizione in tre sezioni, che fundamentalmente ripropongono la distinzione tra *sacramentum*, *sacramentum et res* e *res sacramenti*.

La prima sezione della parte sistematica considera dunque la fisionomia del segno sacramentale (il *sacramentum*, l'evento celebrativo), costituito dalle persone che formano l'assemblea eucaristica e dalla struttura conviviale. Nell'ambito dell'assemblea convocata per la celebrazione, il ruolo di protagonista va riconosciuto a Gesù Cristo: lui solo infatti può far partecipare gli uomini al proprio corpo e sangue. La Chiesa, dal canto suo, è destinataria del dono di Cristo ed insieme ha parte attiva nel rito eucaristico. In questo contesto, particolare attenzione è rivolta al ruolo del ministro ordinato¹⁴: la sua presenza, da sempre ritenuta indispensabile, da un lato significa che la Chiesa non può disporre dell'eucaristia, ma la riceve da Dio, e dall'altro garantisce quell'unità ecclesiale, di cui la celebrazione eucaristica è il luogo teologico più espressivo. Quanto alla struttura della celebrazione, il suo punto culminante sta nella ripetizione dei gesti e delle parole di Gesù nell'ultima cena che, «estratti» dal quadro rituale in cui erano stati compiuti (quello della cena pasquale, secondo Padoin), vengono progressivamente collocati all'interno di una celebrazione che comprende una liturgia della parola ed una liturgia eucaristica, sommariamente descritte dal testo.

¹³ Padoin cita diversi contributi, tra i quali è decisivo soprattutto G. COLOMBO, «Per il trattato sull'Eucaristia»: cit. in G. PADOIN, *«Il pane che io darò»*, 182, n. 6.

¹⁴ Non del tutto senza motivo, M. Chesi osserva: «Si auspicherebbe almeno, accanto al ruolo del presidente molto accentuato, una maggior valorizzazione dell'assemblea come soggetto celebrante»: M. CHESI, *Credere Oggi* 112 (1999) 80-82: 81-82.

La *seconda sezione* della parte sistematica ha per oggetto il mistero eucaristico e si articola a sua volta in due capitoli, dedicati rispettivamente al sacrificio eucaristico (cap. II) e alla presenza e comunione eucaristica (cap. III). In relazione al primo dei temi indicati, dopo aver rilevato la fede ininterrotta della Chiesa nel carattere sacrificale dell'eucaristia, il testo offre alcune puntualizzazioni teologiche. Tutta l'esistenza storica di Cristo è stata sotto il segno del sacrificio, cioè della dedizione al Padre e agli uomini: si parla in proposito di dimensione «martiriale» del sacrificio, che comunque si esprime anche attraverso gesti culturali. Al culmine di tale esistenza, il sacrificio della croce inverte e supera tutti i sacrifici della storia. E quando Cristo entra nella gloria, «la dedizione sacrificale della sua vita non rimane chiusa nel passato, ma continua ad essere presente, quale espressione perenne del suo amore e punto di incontro di tutta l'umanità con Dio»¹⁵. L'eucaristia è precisamente il segno attraverso cui lo Spirito attualizza pienamente nella storia il sacrificio redentore di Cristo, offrendolo all'accoglienza degli uomini; è la presenza del Signore nel suo sacrificio, perché gli uomini possano partecipare al suo atteggiamento di dedizione totale.

Precisando la relazione che intercorre tra la messa, la cena e la croce, Padoin rileva anzitutto che tra la messa e la croce c'è una «unità di significati» che lascia comunque sussistere alcune diversità: il sacrificio della croce è cruento, mentre nella messa esso si rende presente in modo sacramentale; sulla croce Cristo è solo nel suo offrirsi al Padre, mentre nella messa la Chiesa ed il mondo partecipano all'offerta; l'evento della croce ha un valore unico e definitivo, mentre la messa è una partecipazione ad esso che si compie attraverso la celebrazione ecclesiale e che è efficace a seconda dell'autenticità di chi vi prende parte. Anche tra l'ultima cena e la messa c'è una «unità sostanziale» (ambedue infatti sono relative alla croce) che coesiste con due differenze: nella «cena» il sacerdote è Cristo in persona che offre direttamente il suo «dono»; nella messa Cristo si dona tramite un sacerdote «ministro». La «cena» inoltre si pone come annuncio della croce imminente, la messa è memoriale dell'evento della croce ormai compiuto¹⁶.

Viene da chiedersi se una più esplicita valorizzazione del concetto di «sacramento del sacrificio», già peraltro introdotto dall'Autore, non avrebbe contribuito ad un più lineare svolgimento del discorso¹⁷.

¹⁵ G. PADOIN, *«Il pane che io darò»*, 216.

¹⁶ *Ivi*, 220.

¹⁷ Ci troviamo ancora una volta d'accordo con l'osservazione di M. CHESI, *Credere Oggi*, 82.

Sacrificio di Cristo, l'eucaristia è pure sacrificio del corpo ecclesiale, di cui Cristo è il capo. Insieme a Lui, i cristiani sono sia offerenti che vittime «e la verità piena del sacrificio eucaristico sta nell'unione tra Cristo e la chiesa, nella valenza martiriale [cioè esistenziale] e in quella culturale»¹⁸. Il capitolo dedicato alla dimensione sacrificale dell'eucaristia si chiude osservando che tale dimensione «si esplicita nell'azione liturgica», per cui occorre mostrare «come emerge nella liturgia il simbolismo sacrificale»¹⁹. Dopo un richiamo alla tradizione teologica, che individuava il simbolismo sacrificale nella duplice separata consacrazione, l'Autore opta per una prospettiva sacramentale, che ponga in stretta derivazione la messa dal sacrificio della croce; derivazione precisata affermando che la croce è causa efficiente, formale e finale della messa. A partire da questa impostazione, il simbolismo sacrificale viene ritrovato nei momenti centrali dell'azione liturgica: la consacrazione, mediante la quale «il sacrificio della croce si presenta nella messa», e la comunione, dove compiutamente si manifesta «l'unione tra l'atto sacrificale di Cristo e quello dei battezzati»²⁰.

Alla presenza reale e alla comunione è dedicato il capitolo terzo. Dopo un carrellata storica sul modo in cui la presenza eucaristica è stata compresa nella tradizione ecclesiale, definita da Trento e dibattuta dalla teologia contemporanea²¹, il testo presenta alcuni elementi di sintesi. Da essi emerge che la fede nella presenza reale non si esaurisce nel credere al Signore «collocato» sotto la specie del pane e del vino, ma è finalizzata ad evidenziare il realismo con cui Cristo si dona totalmente tramite il segno del convito. In altri termini, «la presenza eucaristica non si chiude nella oggettività dell'«essere qui», ma è aperta alla accoglienza e alla reciprocità dell'«essere per»»²².

In questo senso, la presenza del Signore che si dona è sempre ordinata alla comunione personale, che si attua mediante il segno conviviale del mangiare il pane e bere il vino. La logica conviviale intrinseca alla celebrazione eucaristica, evidente sia nel Nuovo Testamento che nella tradizione liturgica, non sempre è stata adeguata-

¹⁸ G. PADOIN, «Il pane che io darò», 223.

¹⁹ *Ivi*, 227. Anche qui condividiamo la notazione di Chesi: «Ci pare che questo doveva essere il punto di partenza e non la conclusione delle affermazioni sul carattere sacrificale dell'eucaristia»: M. CHESI, *Credere Oggi*, 82.

²⁰ G. PADOIN, «Il pane che io darò», 231.

²¹ In questo quadro, ci pare doveroso segnalare che l'articolo di G. COLOMBO, «La transustanziazione», *Teologia* 20 (1995) 8-33 ed il volume curato da K. LEHMANN - W. PANNENBERG, *Lehrverurteilungen - kirchentrennend? III: Materialien zur Lehre von den Sakramenten und vom kirchlichen Amt* (= Dialog der Kirchen 6), Freiburg im Br.- Göttingen, Herder - Vandenhoeck & Ruprecht, 1990 vengono presentati in modo piuttosto confuso: *ivi*, 249.

²² *Ivi*, 260.

mente percepita nel corso della storia che, soprattutto nel secondo millennio, ha conosciuto una generalizzata rarefazione della comunione, determinata dal concorso di cause diverse. Dopo il Vaticano II, la riscoperta della coesistenzialità delle diverse componenti dell'eucaristia (presenza, sacrificio e comunione) ha portato tra l'altro a ritenere che una normale partecipazione all'eucaristia non possa non includere la comunione eucaristica. In questo contesto, con una certa insistenza, ritorna l'affermazione secondo cui,

la comunione con il «corpo e il sangue» di Gesù è comunione con il Cristo nella sua condizione «spirituale», «pneumatica» [...]. È l'umanità glorificata di Gesù che si dà nella comunione, quella che caratterizzerà l'umanità di ogni uomo nell'escaton²³.

A tale proposito, mentre va riconosciuto che l'eucaristia è oggi gesto che il Risorto compie nello Spirito, ci pare necessario non dimenticare che in essa ci vengono offerti come cibo e bevanda il «corpo dato» ed il «sangue versato»: la memoria eucaristica mantiene quindi un imprescindibile riferimento alla croce. Ciò impedisce una troppo frettolosa identificazione tra corpo eucaristico e corpo glorioso ed invita a mantenere la distinzione «tra Colui che, risorto e vivo, opera la «memoria» eucaristica di sé e la «memoria» stessa, che come tale è memoria dell'aspetto di «passione» del mistero pasquale»²⁴.

Gli effetti salvifici dell'eucaristia costituiscono l'oggetto della terza sezione sistematica con cui si conclude il volume. Il capitolo IV, seguendo la traccia tramandata dalla tradizione ecclesiale, considera l'eucaristia come rendimento di grazie e supplica, richiama e motiva l'antichissima prassi di celebrare la messa in suffragio dei defunti e si sofferma sul valore della messa come propiziazione per i peccati, evidenziandone infine la dimensione escatologica. Quanto alla remissione dei peccati, se da un lato l'eucaristia è sorgente del perdono, dall'altro, per accedervi, è richiesta una previa purificazione da parte di chi è consapevole di peccato mortale. Le due affermazioni – solo apparentemente antitetiche – si integrano sulla base della convinzione che se l'eucaristia, in quanto presenza del «sangue versato» per la remissione dei peccati, apre la strada alla grazia del perdono, tale strada di perdono orienta sempre al sacramento della riconciliazione, che è esplicitazione ecclesiale della conversione e della penitenza²⁵.

²³ Ivi, 266-267. Questa prospettiva risente evidentemente dell'influsso del volume di G. MARTELET, *Genesi dell'uomo nuovo*, Brescia, Queriniana, 1976, a più riprese citato.

²⁴ G. MOIOLI, «Eucaristia e spiritualità sacerdotale», in *Eucaristia, presbiteri e comunità*, Milano, Ancora, 1983, 127-161: 145, n. 3.

²⁵ G. PADOIN, «Il pane che io darò», 276.

Sacramento celebrato dalla Chiesa, l'eucaristia è evento creatore della Chiesa: questa duplice dinamica costituisce l'oggetto del cap. V. Da un lato, l'assemblea eucaristica si configura come la manifestazione più espressiva della fisionomia della Chiesa; dall'altro, il mistero della Chiesa è continuamente plasmato dall'eucaristia, poiché in essa

è presente il sacrificio redentore che opera per la salvezza del mondo, è donato lo Spirito che espande la potenzialità della Pasqua di Cristo nel suo corpo lungo la storia, ed è in atto l'azione creatrice della Trinità che modella la famiglia umana sull'immagine del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo²⁶.

Padoin parla quindi di «bivalenza e sinergia» tra l'affermazione secondo cui «l'eucaristia fa la Chiesa» e quella secondo cui «la Chiesa fa l'eucaristia», aggiungendo però che va riconosciuta l'assoluta priorità di Cristo come protagonista dell'edificazione della Chiesa²⁷. Una Chiesa che, in forza dell'eucaristia, diventa fermento di unità nella storia ed è spronata a superare le proprie divisioni interne.

In questa prospettiva, il capitolo si chiude con alcune considerazioni sullo *status quaestionis* dell'eucaristia nel quadro del movimento ecumenico. Sul versante della comune partecipazione all'eucaristia, l'orientamento general in ambito cattolico ritiene che questo obiettivo sia legato al riconoscimento della ecclesialità delle altre comunità cristiane ed implichi il conseguimento di un accordo anche sul piano dottrinale. A questo livello, il nostro volume prende in esame il testo del BEM e le risposte che esso ha ricevuto da parte delle diverse chiese. Se da un lato il documento segna una tappa stimolante nel cammino ecumenico, dall'altro esso evidenzia alcuni problemi dottrinali di fondo. Il punto cruciale e più complesso resta proprio quello del modo in cui intendere il rapporto tra l'eucaristia e l'unità della Chiesa.

Anche il testo di Padoin intende proporre una visione organica del mistero eucaristico. In questo caso, sulla scia delle prospettive indicate da G. Colombo, le tre parti del volume riprendono il «trattico» scolastico, che ruota attorno alla categoria di «sacramento». Alla linearità dello schema non sempre corrisponde altrettanta linearità nell'esposizione, a volte appesantita da qualche ripetizione. D'altra parte, al-

²⁶ *Ivi*, 288.

²⁷ In questa linea si inserisce la citazione di un passo di G. Colombo, secondo cui «solo se si considera l'eucaristia sul piano del rito si può pensare ad una certa reciprocità fra Chiesa ed eucaristia; ma sul piano della realtà, il movimento va dalla eucaristia alla Chiesa, ed è irreversibile, perché se l'eucaristia è Gesù Cristo, evidentemente è Gesù Cristo che fa la Chiesa, non la Chiesa che fa Gesù Cristo»: G. COLOMBO, «La contestazione profetica nella chiesa conformata dall'eucaristia», in *Quale chiesa?*, Cittadella, 1970, 130: cit. in *ivi*, 291-292.

cune questioni rimangono semplicemente accennate ● vengono risolte in maniera piuttosto sbrigativa. Questi limiti sono probabilmente da imputare al carattere sintetico della trattazione: essi rivelano ancora una volta la difficoltà legata all'elaborazione di una presentazione completa ed organica di un tema teologico che tenga conto dei suoi diversi aspetti, senza indulgere a semplificazioni eccessive e senza perdersi nei rivoli di una ricerca troppo analitica e specialistica.

II. PER UNA REVISIONE GLOBALE DELLA TEOLOGIA EUCARISTICA

C. GIRAUDO, *Eucaristia per la Chiesa. Prospettive teologiche sull'eucaristia a partire dalla «lex orandi»* (= Aloisiana 22), Roma, Pontificia Università Gregoriana, 1989.

Per un complesso di circostanze, la teologia eucaristica del secondo millennio ha perso di vista la dimensione dinamica dell'eucaristia, privilegiandone una visione «statico-devozionale» che, nell'intento di chiarire, finisce per sezionare, separare, disgiungere il dato che ha tra mano. A questo tipo di speculazione, oggettivante e frammentatrice, si contrappone la riflessione del primo millennio: i Padri si preoccupano non tanto di dare forma sistematica al mistero, quanto di introdurre in esso i neofiti mediante una comprensione orante del mistero stesso. La loro riflessione, dunque, ha luogo nel contesto del culto e a partire dal culto, che offre la prima spiegazione del fatto teologico; da qui l'assioma secondo cui «la norma del pregare determina la norma del credere»²⁸.

È proprio partendo dalla «norma del pregare» – la *lex orandi* – che Giraudo intende costruire una visione globale, unitaria e dinamica del mistero eucaristico. A questo scopo, la prima parte del volume traccia un itinerario teologico, che va dallo studio della Scrittura all'analisi di quella «porzione precipua» della *lex orandi* che è la preghiera eucaristica, nell'esuberante ricchezza dei suoi formulari sia orientali che occidentali. La seconda parte, invece, recupera l'irrinunciabile apporto della teologia del secondo millennio, al fine di integrare il dato dogmatico (soprattutto tridentino) nella prospettiva dinamica e globale che emerge dalla considerazione della *lex orandi*. La

²⁸ Quanto ai criteri che consentono di riconoscere in un testo liturgico la norma del pregare, essi sono riconducibili al criterio dell'universalità: «La *lex orandi* si riconosce [...] in ciò che dovunque, sempre e da tutti fu oggetto della preghiera. Si dovrà pertanto dire che un testo liturgico è *lex orandi*, e come tale normativo di fede, solo quando risponde ai criteri dell'universalità, dell'antichità e dell'unanime consenso»: C. GIRAUDO, *Eucaristia per la Chiesa*, 22.

metodologia impiegata in questo itinerario si configura come una complessa interazione di esegesi biblica, liturgica e dogmatica, che non disdegna neppure l'apporto di antropologie religiose non cristiane.

La prima parte si apre con un capitolo (il II) dedicato all'interpretazione di Gen 2-3: le preghiere eucaristiche infatti, soprattutto nei formulari orientali, riassumono il movimento globale della storia della salvezza (creazione, peccato, redenzione, escatologia) e pertanto invitano a delineare il quadro teologico dell'eucaristia partendo dal racconto dell'Eden: in esso il credente di ogni tempo ritrova il resoconto sia della «relazione utopica» tra Dio e l'umanità, sia della «rottura storica» di tale relazione, a causa del peccato dell'uomo²⁹. Tale rottura rende necessaria la riconciliazione attraverso il sangue, di cui Giraudo si occupa, stabilendo uno stretto parallelo tra l'economia salvifica veterotestamentaria e quella neotestamentaria (cap. III): in entrambe egli ritrova una struttura teologica imperniata su un *evento fondatore* unico ed irripetibile, realmente anticipato da un *segno profetico*, che offre la forma normativa al *rito* ripetibile (il *memoriale*), mediante il quale l'assemblea liturgica viene sacramentalmente «ri-presentata» all'evento fondatore. Questa struttura, da un lato, spiega il nesso esistente tra il passaggio del Mar Rosso, l'Ultima Cena degli Ebrei in Egitto e la celebrazione annuale della pasqua; dall'altro, consente di articolare in maniera coerente la relazione che intercorre tra la morte-risurrezione di Cristo, l'Ultima Cena e la celebrazione eucaristica della comunità cristiana. In questo quadro, l'Ultima Cena, in quanto segno profetico, si rivela inseparabile dall'evento fondatore della morte-risurrezione e costituisce con esso un unico ed inseparabile evento di salvezza:

Pronunziando le parole interpretative sul pane e sul calice, anche se fisicamente Gesù è ancora nel cenacolo, tuttavia figurativamente, «in signo» e quindi realmente, già è sceso nelle acque di morte del Calvario e già è risalito dalle acque di vita della Tomba vuota. Partecipando a quel primo pane spezzato e bevendo al primo calice, la comunità dei padri che erano nel cenacolo già è stata sepolta nella morte di Gesù [...], e in pari tempo già è risorta nella risurrezione di Gesù³⁰.

²⁹ «Diciamo *utopica* la relazione primordiale, perché la sua durata nel tempo è inconsistente; perché, anche se dovette esistere, l'uomo non l'ha mai conosciuta [...]. Diciamo invece *storica* la rottura della relazione, perché essa è la condizione che l'uomo da sempre ha conosciuto»: *ivi*, 77. La qualifica di «utopica», che Giraudo attribuisce alla relazione primordiale tra Dio e l'uomo, viene criticata da G. LAFONT, «Dimensions théologiques de l'eucharistie. A propos de: Cesare Giraudo, "Eucaristia per la chiesa. Prospettive teologiche sull'eucaristia"», *Ecclesia Orans* 8 (1991) 207-218: 215-216.

³⁰ C. GIRAUDO, *Eucaristia per la Chiesa*, 114.

Il segno profetico dell'Ultima Cena è in rapporto anche con il futuro lontano delle successive generazioni cristiane le quali, riprendendo il segno profetico nella celebrazione del memoriale eucaristico, «ritornano» sacramentalmente – e quindi realmente – al «Calvario-Tomba vuota» di Gesù:

Si tratta di una reale ri-presentazione [...] non tanto dell'evento fondatore a noi, quanto piuttosto ripresentazione di noi all'evento fondatore. Il «Calvario-Tomba vuota» come evento ephapax non si muove; siamo noi, che attraverso la dinamica figurativa, sacramentale, realmente ci muoviamo e veniamo salvificamente ri-presentati ad esso³¹.

Per meglio intendere il rapporto tra segno profetico, evento fondatore e memoriale eucaristico, il cap. IV delinea il quadro teologico e rituale della pasqua ebraica al tempo di Gesù, ricostruendolo sulla base delle testimonianze bibliche, lette ed interpretate alla luce delle fonti rabbiniche. Ciò consente a Giraudo di studiare nel cap. V lo svolgimento dell'Ultima Cena di Gesù (di cui afferma il carattere pasquale in senso stretto), analizzando con precisione il senso delle parole propriamente eucaristiche del Signore.

Allontanandosi provvisoriamente dal caso specifico della pasqua ebraica, il cap. VI cerca di chiarire in che modo il segno profetico dato nell'ultima cena intervenga nel momento rituale, a livello non solo di dinamica teologica, ma anche di struttura letteraria della preghiera eucaristica. A questo proposito, Giraudo si rivolge a quel modello di preghiera anticotestamentario conosciuto con il nome di *tôdâ* («confessione»), che comprende una sezione anamnctica ed una sezione epicletica: nella prima, si fa memoria della fedeltà di Dio e del peccato del popolo; nella seconda, si chiede al Signore di manifestare ancora oggi quella sua fedeltà, intervenendo in favore del popolo³². Accanto a preghiere che hanno questa struttura bipartita, ne esistono altre con una forma letteraria più ricca e complessa: al-

³¹ *Ivi*, 115-116. Queste prospettive sono già delineate in *Id.*, «Irripetibilità dell'evento fondatore e iterazione del rito: la mediazione del segno profetico. Prospettive teologiche sul rapporto tra Ultima Cena, Morte-Risurrezione ed Eucaristia», *Rassegna di Teologia* 24 (1983) 385-402.

³² Questa bipartizione era già stata proposta in *Id.*, *La struttura letteraria della preghiera eucaristica. Saggio sulla genesi letteraria di una forma (tôdâ veterotestamentaria - berakâ giudaica - anafora cristiana)* (= *Analecta Biblica* 92), Roma, Pontificio Istituto Biblico, 1981, ristampa 1989. A differenza di Giraudo, E. Mazza ritiene che alla base dei più antichi testi anaforici, le cui radici vanno cercate nella *Birkat ha-mazon*, stia una struttura tripartita (benedizione, narrazione e supplica): cf. E. MAZZA, *Le odierne Preghiere Eucaristiche, 1. Struttura, Teologia, Fonti*, Bologna, EDB, ²1991; *Id.*, *L'anafora eucaristica. Studi sulle origini* (= *Bibliotheca Ephemerides Liturgicae - Subsidia* 62), Roma, CLV - Edizioni Liturgiche, 1992.

l'interno della domanda epicletica, viene «innestato» a mo' di «embolismo» un testo in cui l'orante fonda la propria richiesta di salvezza su una parola divina pronunciata nel passato, della quale ora richiama il ricordo, affinché Dio onori la promessa fatta e conceda la salvezza richiesta. Secondo Giraud, proprio la «dinamica embolistica» spiega la presenza del racconto istitutivo all'interno della preghiera eucaristica. A suo parere, infatti, tale racconto si è progressivamente configurato come embolismo all'interno del preesistente formulario anaforico:

La Chiesa, per conferire il massimo credito teologico alla domanda per la riconciliazione, per il raduno in un solo corpo e per la trasformazione escatologica, innesta nella preghiera eucaristica – a modo di embolismo – il testo di promessa con il quale il Signore Gesù, la vigilia della sua passione, si diede profeticamente sotto il segno del pane spezzato e del calice versato «in remissione dei peccati»³³.

Il racconto dell'istituzione funzionerebbe dunque come il motivo che incontestabilmente abilita la Chiesa a domandare sia il mutamento dei doni nel corpo e sangue di Cristo, sia la trasformazione dei comunicanti nel corpo ecclesiale del Signore. Per questo, una volta innestata sul tronco della preghiera eucaristica, la narrazione dell'Ultima Cena risulta da essa inseparabile e diventa elemento assolutamente irrinunciabile della preghiera stessa. Inoltre il punto in cui il racconto istitutivo si colloca all'interno dell'anafora determina una netta distinzione tra due tipi di tradizioni anaforiche: se infatti l'embolismo istituzionale si trova nella sezione anamnetica, si parla di «anafore anamnetiche»; se invece si trova nella sezione epicletica, si parla di «anafore epicletiche».

Questa fondamentale distinzione sta alla base dell'ampia rassegna di antiche anafore, che occupa il cap. VII con lo scopo di ricostruire una teologia dell'eucaristia proprio a partire dai testi anaforici³⁴. Purtroppo, al termine del capitolo, l'Autore non offre una sintesi che evidenzii le linee di fondo della teologia eucaristica emergente dalla *lex orandi*. Suppliamo a questa lacuna, riportando il riassunto proposto da G. Lafont:

L'eucaristia è la liturgia di riconciliazione nella quale il popolo di Dio, dopo aver confessato la gloria del suo Creatore, il suo proprio peccato e l'infinita

³³ In., *Eucaristia per la Chiesa*, 338.

³⁴ Nel quadro delle antiche anafore anamnetiche vengono considerate l'anafora delle Costituzioni Apostoliche, quella della Tradizione Apostolica, quella di san Giacomo, quella alessandrina di san Basilio, quella di san Giovanni Crisostomo. Tra le antiche anafore epicletiche, Giraud esamina quella di Addai e Mari, quella di Serapione, quella di san Marco, nonché il Canone Romano. Il capitolo si conclude con un *excursus* sulle nuove preghiere eucaristiche del Messale Romano.

misericordia che culmina nel mistero pasquale di Gesù Cristo, invoca su di sé il dono dello Spirito riconciliatore e santificatore, perché l'alleanza sia rinnovata nel corpo e sangue di Cristo e sia riaperto a tutti i fedeli il cammino della Gerusalemme celeste; il comando, lasciato dal Signore ed evocato nel racconto dell'istituzione, di rinnovare nella Chiesa i gesti dell'Ultima Cena, in certo modo abilita il popolo di Dio a celebrare questa liturgia eucaristica e ad attendere dallo Spirito santo sia la trasformazione dei doni che quella del cuore dei credenti³⁵.

Il cap. VIII apre la seconda parte del volume, dedicata alla speculazione teologica del secondo millennio, mettendo a tema la problematica della presenza reale, che prende le mosse dalle controversie dei secoli IX e XI e trova nel Decreto tridentino «sulla santissima Eucaristia» (sessione XIII – 1551) un punto d'arrivo fermo, sicuro e ben definito. Nei confronti del carattere sacrificale della messa, invece, il concilio di Trento si vede costretto ad intervenire tempestivamente in difesa di una dottrina che, prima di allora, non era mai stata contestata, ma neppure adeguatamente indagata. Il Decreto sul sacrificio della messa (sessione XXII – 1562) apre quindi un «nuovo ciclo», dando il via ad una lunga serie di sottili e spesso contorte discussioni di scuola: di ciò si occupa in maniera estremamente sintetica il cap. IX.

A conclusione dell'opera, il cap. X delinea alcune prospettive teologico-liturgiche ed offre alcune osservazioni liturgico-pastorali: ci concentriamo sulle prime. L'indicazione fondamentale invita a rimettersi «docilmente alla scuola della *lex orandi*»: ciò significa anzitutto ricollocare il racconto dell'istituzione nel quadro letterario e teologico, costituito dalla preghiera eucaristica. Si tratta in primo luogo di «restituire» il racconto istitutivo all'anamnesi, così da mettere in luce adeguatamente la natura sacramentale del sacrificio eucaristico: la messa è azione sacrificale perché, offrendo il corpo e sangue sacramentali, noi facciamo il memoriale della morte e risurrezione del Signore e siamo così riportati al suo unico sacrificio. In secondo luogo, la ritrovata connessione tra il blocco racconto-anamnesi ed il gruppo epiclesi-intercessioni consente di evidenziare la motivazione ultima del sacrificio eucaristico: come emerge dall'epiclesi di comunione, una porzione di Chiesa si raduna a celebrare l'eucaristia perché i comunicanti siano trasformati «in un solo corpo». L'invocazione dello Spirito in vista del mutamento del pane e del vino nel corpo e sangue di Cristo risulta quindi subordinata alla richiesta della nostra trasformazione nel corpo ecclesiale del Signore.

³⁵ G. LAFONT, «Dimensions théologiques de l'eucharistie», 210. Per sé, osserva Lafont, una breve sintesi è curiosamente collocata a metà del cap. VII, a proposito dell'anafora di Giovanni Crisostomo.

Il riferimento alla *lex orandi*, inoltre, mostra che la categoria di *sacramentum* è in grado di propiziare una comprensione unitaria del mistero eucaristico, correlando in maniera organica i tre momenti che in esso entrano in gioco: l'istituzione nel cenacolo, il sacrificio della croce e la messa. La messa, infatti, è il sacramento del sacrificio della croce attraverso la ripresa rituale (e quindi ripetibile) del segno del pane e del calice, dato da Gesù nel cenacolo. In questo quadro, la nozione di *sacramentum* va intesa nel senso della «rappresentazione misterica», di cui Casel ha mostrato le potenzialità e che anche Giraudo fa oggetto del proprio interesse. A differenza di Casel, però, Giraudo ritiene che la dinamica della rappresentazione misterica sia ritrovabile nella celebrazione annuale della Pasqua ebraica: proprio a partire da lì, senza inizialmente dipendere dagli scritti di Casel, Giraudo è giunto ad elaborare la propria comprensione della rappresentazione misterica. Con ciò la sua indagine non smentisce l'intuizione caseliana, bensì la conferma offrendole quella base biblica, che il benedettino di Maria Laach non era riuscito a vedere. Anzi, secondo Giraudo, «la nozione di *rappresentazione misterica* non è specifica di questa o quella religione, bensì appartiene in proprio alla religiosità comune, laddove risulta animata da vera fede»³⁶.

Rettificando ulteriormente la dottrina caseliana, Giraudo parla non di una rappresentazione dell'azione salvifica nell'oggi del rito eucaristico, bensì di una dinamica in forza della quale quanti celebrano l'azione cultuale vengono rappresentati all'evento fondatore. In questo modo, sarebbe meglio valorizzato il carattere unico ed irripetibile del sacrificio della croce, evitando di insinuare l'idea di una sua «rinnovazione» o «iterazione». Ciò che si rinnova e si ripete è invece il memoriale della morte del Signore, il suo sacramento, la nostra rappresentazione al suo unico sacrificio. Una rappresentazione che

fa letteralmente saltare le categorie della storiografia profana, per la quale il passato non è presente e il presente non è futuro. La storiografia profana, infatti, è scienza fisica. La storia salvifica e la rappresentazione misterica, invece, appartengono alla teologia, la quale è scienza «meta-fisica»³⁷.

In connessione con la dinamica della rappresentazione misterica va letto anche il tema della permanente presenza reale del corpo e sangue di Cristo sotto le specie del pane e del vino. Una presenza che si qualifica anch'essa come «sacramentale», sia per distinguerla dalla

³⁶ C. GIRAUDO, *Eucaristia per la Chiesa*, 609. A riprova di ciò, Giraudo stesso richiama il parallelo di antropologia religiosa della Costa-Est del Madagascar di cui ha riferito in *ivi*, 360-381.

³⁷ *Ivi*, 615.

presenza fisica, sia per evidenziarne l'ordinamento alla comunione detta appunto «sacramentale». Comunione che, a sua volta, va vista non in termini individualistici ed «intimistici» («l'incontro dell'amico con l'Amico, cui tenere affettuosa e premurosa compagnia»), ma come atto attraverso cui veniamo radunati nell'unico corpo ecclesiale.

Oltre alla ricchezza della documentazione offerta, l'opera è certamente apprezzabile per l'intento di fondo che la ispira: assumere la *lex orandi* come via in grado di condurre ad una visione globale, unitaria e dinamica dell'eucaristia che, superando la frammentarietà della trattazione manualistica, articoli in maniera organica le diverse dimensioni del mistero eucaristico: l'avvenimento pasquale, la memoria liturgica, la trasformazione dei credenti mediante l'azione santificatrice dello Spirito. Tale intento viene non solo dichiarato, bensì anche effettivamente perseguito seguendo coerentemente le indicazioni metodologiche di partenza.

Proprio in relazione a tali indicazioni metodologiche, un primo motivo di perplessità deriva dal fatto che la *lex orandi* venga di fatto sostanzialmente identificata con la preghiera eucaristica; anzi, più precisamente, col *testo* della preghiera eucaristica. Se effettivamente il testo dell'anafora costituisce un riferimento decisivo in vista di una più completa comprensione del mistero eucaristico, è forse eccessivo fare di tale testo il riferimento unico ed esclusivo della teologia eucaristica.

In questa linea, emerge un secondo motivo di perplessità che riguarda la considerazione piuttosto riduttiva accordata alla teologia eucaristica del secondo millennio, sulla base di una contrapposizione piuttosto netta tra la riflessione patristica del primo millennio e la speculazione medievale e moderna del secondo³⁸. Se la tesi di una «frattura» tra antichità patristica e periodo medievale andrebbe sottoposta ad una più attenta verifica storica, in ogni caso, la lettura eccessivamente schematica ed «oppositiva» che essa propone ci pare difficilmente accettabile. In effetti il sorgere del problema speculativo a proposito dell'eucaristia ed il conseguente sviluppo di una riflessione sulle sue implicazioni ontologiche non può essere sbrigativamente ricondotto alla *curiositas* germanica e al pensiero oggettivante che l'accompagna. Non è «l'uomo gotico» che solleva la questione ontologica nell'ambito del mistero eucaristico, come non fu «l'uomo bizantino» a riflettere speculativamente sul mistero trinitario: è l'uomo come tale – l'uomo *tout court* – che avverte l'esigenza di affermare

³⁸ Giraudo esplicitamente riprende da A. Gerken questa impostazione che, però, si trova già in alcuni scritti di Casel.

la verità della propria fede, dandone ragione di fronte alle domande che emergono all'interno di un determinato quadro culturale³⁹.

In questa linea, sarebbe stato interessante verificare quale apporto positivo – sia pur limitato – la ricerca medievale ha saputo dare alla teologia eucaristica. Per sé questo era nelle intenzioni di Giraudo che, all'inizio del suo lavoro, afferma di voler integrare nella sua presentazione l'irrinunciabile contributo della riflessione teologica del secondo millennio. Di fatto, però, egli si limita a considerare due momenti «topici» (i secc. IX e XI per la presenza reale, il sec. XVI per il sacrificio della messa), letti in funzione della presentazione del dato dogmatico tridentino. Totalmente emarginati restano invece i grandi teologi scolastici.

Un altro punto che ha suscitato l'interesse della critica riguarda la comprensione della rappresentazione misterica proposta da Giraudo, nella quale H.B. Meyer ha giustamente visto una rilettura dell'idea caseliana della *Mysteriengegenwart* secondo una nuova prospettiva⁴⁰. Riferendosi ad alcuni precedenti contributi di Giraudo⁴¹, Meyer rileva con soddisfazione il fatto che l'idea di una rappresentazione misterica sia ritrovata nell'ambito del culto biblico, che invece Casel aveva escluso dalla sua considerazione. Contemporaneamente, però, esprime qualche perplessità sul parallelismo eccessivamente stretto che Giraudo pone tra economia salvifica dell'antico testamento ed economia salvifica del nuovo testamento. Il fatto che al centro della dinamica salvifica neotestamentaria stia la Pasqua del Figlio di Dio incarnato distingue radicalmente le due economie ed impedisce un parallelismo troppo rigido. A causa della sua definitività ed insuperabilità, l'evento della morte-risurrezione di Cristo è qualitativamente diverso dalla Pasqua anticotestamentaria. Di conseguenza occorre chiarire che l'economia salvifica dell'antica alleanza è ordinata alla nuova alleanza e destinata ad essere in essa compiuta e superata. In relazione a ciò, va pure ricordato che, «accanto» alla presenza attuale dell'azione salvifica di Cristo, la fede riconosce la presenza reale «somatica» della persona stessa di Cristo sotto le specie del pane e del vino; si tratta di un aspetto che Giraudo certo non dimentica, ma al quale non sembra dare sufficiente rilievo.

³⁹ Cf in proposito le osservazioni di G. LAFONT, «Dimensions théologiques de l'eucharistie», 216-218.

⁴⁰ H. B. MEYER, «Odo Casels Idee der Mysteriengegenwart in neuer Sicht», *Archiv für Liturgiewissenschaft* 28 (1986) 388-395.

⁴¹ Il riferimento è in particolare al volume *La struttura letteraria della preghiera eucaristica* del 1981 e all'articolo «Irripetibilità dell'evento fondatore e iterazione del rito: la mediazione del segno profetico» del 1983.

Nel volume che abbiamo recensito, il nostro Autore mostra di voler recepire le «osservazioni stimolanti» di Meyer⁴²: riconosce infatti che «il parallelismo tra le due alleanze non è un parallelismo di identità, bensì di superamento». È certamente il nuovo testamento che funge da «centro ermeneutico dell'insieme», nel senso che «l'antico [testamento] conduce al nuovo e a sua volta il nuovo rivela l'antico di cui genera una lettura compiuta»⁴³. Se le precisazioni apportate sono ineccepibili, è però difficile evitare l'impressione che, nell'effettiva descrizione della relazione tra le due economie salvifiche, gli elementi di novità della nuova alleanza restino piuttosto in ombra. Sintomo di ciò sono alcune affermazioni relative agli elementi della cena ebraica, che ci sembrano un po' eccessive. Parlando dell'agnello pasquale, del pane azzimo e delle erbe amare come «segni sacramentali» che realmente ri-presentano Israele all'unica pasqua dei padri⁴⁴, Giraudo usa un linguaggio che in senso proprio va riferito al pane e al vino dell'eucaristia e che forse sarebbe più opportuno riservare a queste realtà.

D. N. POWER, *Il mistero eucaristico. Infondere nuova vita alla tradizione* (= Biblioteca di Teologia Contemporanea 93), Brescia, Queriniana, 1997 [or.: *The Eucharistic Mystery: Revitalising the Tradition*, Dublin, Gill and Macmillan, 1992].

«Il memoriale della morte e della risurrezione di Cristo viene oggi celebrato in mezzo alle rovine»⁴⁵: sono le rovine della pietà eucaristica cattolica degli ultimi quattro secoli, crollata assieme a quel cattolicesimo ottocentesco che aveva cercato di opporsi alla modernità; ma sono anche le rovine di quella stessa modernità, la cui coesione è andata in frantumi di fronte agli eventi orribili ed inumani che hanno segnato la storia contemporanea. Su questo sfondo, Power, docente di teologia sistematica e liturgia alla *Catholic University of America*, si propone di rileggere la tradizione cristiana per verificare a quali condizioni sia possibile oggi la celebrazione dell'eucaristia e la sua comprensione credente.

La *prima parte* del lavoro esplicita le quattro componenti costitutive della tradizione con cui l'Autore intende «conversare»: «il canone della memoria», che indica ciò che è ritenuto normativo nella celebrazione eucaristica; l'esecuzione del rito, come elemento attraverso cui la comunità esprime la propria identità e la propria autocomprensione;

⁴² C. GIRAUDDO, *Eucaristia per la Chiesa*, 612, n. 47. Cf anche *ivi*, 610, n. 41.

⁴³ *Ivi*, 613.

⁴⁴ *Ivi*, 144.

⁴⁵ D. N. POWER, *Il mistero eucaristico*, 5.

il rapporto tra l'eucaristia e la vita etica della comunità; il modo in cui le forme di pensiero di un certo periodo storico vengono utilizzate per esprimere la fede. La proposta di Power, dunque, pur assumendo come determinante il riferimento al dato celebrativo, è attenta anche ad altri aspetti rilevanti della tradizione eucaristica. Proprio questo approccio «multidimensionale» alla tradizione rende concretamente impraticabile uno studio storico esaustivo. Power si concentra quindi su alcuni periodi chiave da trattare in modo più accurato: le origini neotestamentarie, l'epoca ante-nicena e quella parte del Medioevo che ruota attorno a Tommaso d'Aquino. Alcuni capitoli di collegamento contengono più rapide ricognizioni su altri periodi ed altre formulazioni dottrinali. L'esame critico della tradizione sfocia nella riflessione sistematica e pratica, che occupa l'ultima parte del libro.

La trattazione delle origini neotestamentarie, svolta nella *seconda parte*, si articola in due capitoli (II e III): il primo introduce i testi relativi alle origini della cena del Signore, mentre il secondo ha come scopo una lettura teologica dei testi in questione. A partire da questa analisi, Power formula alcune osservazioni che riprendono le quattro coordinate delineate in precedenza. In primo luogo, il «canone della memoria» offerto dal Nuovo Testamento non si limita ai racconti dell'ultima cena, ma comprende anche la tradizione «testamentaria» giovannea⁴⁶, nonché i racconti dei pasti che Gesù prese sia nel corso del suo ministero, sia apparendo dopo la sua risurrezione. Inoltre, nei racconti della cena, la morte di Gesù acquista significato solo all'interno della storia dell'alleanza tra Jahvè ed Israele, rievocata tramite i richiami ad alcune «figure storiche esemplari»: l'alleanza, la pasqua, il servo sofferente ed il sacrificio. Il «canone della memoria» si estende dunque anche ai testi nei quali tali figure affondano le loro radici. Quanto agli elementi che compaiono nell'esecuzione del rito, in primo piano stanno l'unica mensa, l'unico pane e l'unico calice, collocati entro una struttura celebrativa che rivela un certo grado di flessibilità.

Per ciò che concerne il rapporto dell'eucaristia con l'etica cristiana, va richiamata anzitutto l'esigenza di tenere legate tradizione «culturale» e tradizione «testamentaria»: la memoria liturgica di Cristo è autentica solo se è fondata sulla memoria vivente del reciproco amore ed il rito va integrato con gli elementi della vita comune; bisogna inoltre vigilare perché il rito, pur avendo la capacità di mettere in discussione le discriminazioni culturali e sociali dominanti, a volte corre il rischio di assimilarle al suo interno; infine, la memoria della croce di Cristo

⁴⁶ Power riprende qui la tesi di X. Léon-Dufour: a proposito dell'ultima cena, accanto alla tradizione «culturale» dei sinottici, esiste in Giovanni una tradizione «testamentaria», secondo cui nell'ultima cena Gesù lascia in eredità ai suoi discepoli un comando ed un esempio di servizio reciproco (la lavanda dei piedi): *ivi*, 48-50.

attuata grazie all'eucaristia, è in grado di rivolgere una parola ad ogni sofferenza umana. Quanto poi alle forme di pensiero che consentono una comprensione dell'eucaristia, la maggioranza degli studi sono legati alla riscoperta del significato del memoriale in ambito semitico. In questa linea, Power afferma:

Nella celebrazione del memoriale, l'evento una volta tradotto in racconto entra a far parte di quella parola di benedizione che fluisce dalla narrazione e che esprime la relazione fra Dio e il popolo che scaturisce dall'evento rievocato. È nella potenza di questa benedizione che gli elementi del pane e del vino vengono trasformati nel corpo e nel sangue di Cristo. Ricevere questo dono significa perciò partecipare alla comunione tanto con la sua passione [...], quanto con la vita nuova di Cristo risuscitato dai morti. La ripetizione dell'azione rituale trasmette questa memoria e questo dono alle generazioni successive⁴⁷.

La terza parte, dedicata all'eucaristia nella Chiesa ante-nicena, studia la prassi eucaristica quale risulta dalle testimonianze della *Didaché*, di Giustino, della *Didascalia*, di Cipriano e della *Traditio Apostolica* (cap. IV); considera le anafore della tradizione siriano-orientale, romana, armena ed egiziana (cap. V); approfondisce alcuni temi di teologia eucaristica quali il memoriale, il sacrificio eucaristico, il cibo e la bevanda sacramentali e la dimensione ecclesiale dell'eucaristia (cap. VI). La panoramica finale presenta ancora una volta le quattro dimensioni portanti della tradizione. Il «canone della memoria» risulta costituito fondamentalmente dalla proclamazione delle Scritture, dalla preghiera di benedizione e dal rito della mensa. Benché non vi siano dati certi su quali testi biblici venissero proclamati, è evidente la subordinazione delle altre letture ai passi evangelici. A questo riguardo, per descrivere l'applicazione di certe «figure» anticotestamentarie a Cristo, alla Chiesa e ai sacramenti, si parla spesso di «tipologia»; in realtà, molto di ciò che viene così qualificato, è semplicemente la citazione di alcuni passi a conferma di determinate dottrine, sulla base della convinzione che qualsiasi testo può essere interpretato alla luce di Cristo. Emergono così alcuni «tipi» dell'eucaristia che avranno rilievo anche nelle epoche successive: si pensi soprattutto all'agnello pasquale, alla manna ed alla figura di Melchisedek.

Per quanto concerne l'esecuzione del rito, l'elemento centrale è dato dalla partecipazione dei fedeli al pane e vino sacramentali, verso i quali cresce la venerazione, senza che venga meno comunque la possibilità che i fedeli portino a casa il sacramento per nutrirsi.

⁴⁷ *Ivi*, 70. Nell'ambito della riflessione sul memoriale, Power presenta anche la posizione di Giraudo, affermando che «può gettare un po' di luce sul significato dell'eucaristia, ma contiene alcuni elementi dubbi»: *ivi*, 64.

quotidianamente. Contemporaneamente si assiste al graduale sviluppo di una distinzione fra clero e laicato, che coincide con una «sacerdotalizzazione» del ministero ecclesiastico. Sul versante del rapporto con l'etica, l'assemblea liturgica continua ad essere profondamente radicata nella vita della Chiesa come «comunità di servizio». Di conseguenza, l'accesso alla mensa eucaristica presenta una molteplicità di esigenze, tra cui la necessità di riconciliarsi coi fratelli o addirittura la disponibilità al martirio. In questo quadro è soprattutto il linguaggio del sacrificio a mettere in evidenza il ruolo essenziale dell'eucaristia nel plasmare la vita di quanti ad essa partecipano.

Globalmente l'etica che scaturisce dalla celebrazione eucaristica non implica un coinvolgimento attivo del cristiano nell'impegno umano e sociale; al contrario, richiede una certa distanza rispetto a realtà di questo tipo. Ciò è dovuto sia alla percezione che la comunità cristiana ha di sé come popolo escatologico, sia all'influsso del contesto culturale greco-latino, caratterizzato da «modelli di pensiero logocentrici» che riservano scarsa considerazione alla storia. Ciò che conta davvero, infatti, è la storia della salvezza, intesa come «storia dell'essere trascendente vissuta al di sopra del livello degli eventi e degli atti ordinari»⁴⁸. Questa *forma mentis* impregna di sé «tutte le teorie che vengono offerte a spiegazione del memoriale o della realtà sacramentale del corpo e del sangue di Cristo»⁴⁹. La terza parte del volume si conclude con un capitolo che fa da «cerniera» tra la fase ante-nicena ed il successivo mondo medievale (cap. VII): si segnalano qui come particolarmente pregevoli le sezioni dedicate alle mistagogie del IV secolo, ad Agostino e allo pseudo-Dionigi.

Il punto focale della *quarta parte* dell'opera è costituito dalla presentazione della teologia eucaristica di Tommaso d'Aquino (cap. X). La sua riflessione viene inquadrata nell'evoluzione della prassi eucaristica dell'epoca, di cui sono considerati due aspetti differenti benché collegati: l'eucaristia come «simbolo pubblico», espressione di una certa visione della Chiesa e della società (cap. VIII), e l'integrazione del sacramento eucaristico all'interno della vita spirituale (cap. IX). A conclusione di questa sezione, una sintetica presentazione dello sviluppo della dottrina eucaristica da Berengario al Concilio di Trento punta a ricollocare le definizioni dogmatiche all'interno del contesto storico nel quale hanno visto la luce (cap. XI). Non mancano un cenno al recente dialogo luterano-cattolico in Germania ed un riferimento denso ma troppo rapido al magistero cattolico contemporaneo.

Da parte nostra, ci concentriamo sul capitolo dedicato al pensiero di Tommaso, di cui viene anzitutto illuminato il retroterra teologico.

⁴⁸ *Ivi*, 168.

⁴⁹ *Ivi*, 170.

Power rileva quindi come l'impianto della trattazione tommasiana dell'eucaristia collochi tutti i temi all'interno di un duplice riferimento: quello all'economia della grazia, che apre il discorso, e quello al rito, che lo conclude. In questo quadro, l'attenzione è rivolta anzitutto alla presenza di Cristo nel sacramento, presupposto essenziale per l'efficacia del sacramento stesso. Per ciò che concerne la modalità di tale presenza, Tommaso offre non tanto «una sintesi o un unico concetto chiave, quanto piuttosto un alternarsi di negazione e di affermazione»⁵⁰: infatti «attraverso la negazione di ogni processo di divenire naturale e l'affermazione di una trasformazione sostanziale totale, si perviene all'idea della presenza *per modum substantiae*»⁵¹; una presenza che si sottrae ai sensi e all'immaginazione e che fa appello interamente all'intelletto.

Quanto al carattere sacrificale dell'eucaristia, per Tommaso la messa realizza una rappresentazione figurale dell'immolazione di Cristo sulla croce, nella quale si rende presente il Cristo che ha sofferto, senza che ciò implichi una presenza sostanziale della passione stessa. Ricevendo la persona stessa di Cristo mediante la comunione eucaristica, i fedeli sono resi partecipi dei frutti della sua immolazione. È dunque principalmente attraverso la comunione sacramentale che si esercita l'efficacia della passione di Cristo. In qualche modo, perciò, l'impostazione di Tommaso salvaguarda una certa «interdipendenza» di sacrificio e sacramento⁵².

Piuttosto complessa e non del tutto perspicua risulta la trattazione che Power riserva all'intervento della causalità efficiente strumentale nell'eucaristia; un intervento che assume modalità diverse nella consacrazione, nell'offerta e nel conferimento della grazia mediante la comunione. In tutti questi casi, comunque, è operante l'efficacia strumentale della passione di Cristo: «quali che siano le altre strumentalità che intervengono, è sempre, in ultima analisi, al potere della passione di Cristo che esse devono la loro efficacia». Mediante la sua passione, infatti, il Verbo fatto carne ha causato la redenzione e «agisce nei sacramenti quale principale causa strumentale della grazia»⁵³. In questo quadro, Power precisa che la causalità è per l'Aquinate una categoria analogica, di cui egli si serve per mostrare l'«effettività» dei sa-

⁵⁰ *Ivi*, 277.

⁵¹ *Ivi*, 278.

⁵² Power osserva però che l'esigenza di giustificare in che modo l'eucaristia possa giovare a persone (vive o morte) che non ricevono la comunione introduce nel trattato un certo margine di ambiguità. Tommaso, infatti, è portato a distinguere l'efficacia dell'eucaristia in quanto sacramento (che giova solo a chi riceve la comunione) dall'efficacia dell'eucaristia in quanto sacrificio (che giova anche a chi non riceve la comunione): *ivi*, 286-287.

⁵³ *Ivi*, 289.

cramenti nella mediazione della grazia; una categoria che va purificata da quelle connotazioni materialistiche che potrebbero indurre a pensare una «produzione» della grazia secondo modalità di tipo fisico. Delineando poi il rapporto tra causalità e significazione, Power osserva che Tommaso, pur legandole strettamente, non le identifica; il puro atto della significazione, infatti, non è da sé sufficiente a conferire la grazia:

oltre alla capacità di significare in virtù della materia e della forma opportuna, per essere causa della grazia i sacramenti della nuova alleanza devono essere dotati in atto del potere di produrre un effetto che trascende il loro intrinseco potere significativo⁵⁴.

In questa linea, l'adagio secondo cui i sacramenti *significando causant* non si troverebbe come tale negli scritti di Tommaso. Di questo *slogan* si fanno invece promotori teologi come L. Billot ed A. Vonier, per i quali i sacramenti causano la grazia proprio in virtù del fatto che la significano. Da qui prende le mosse il cap. XII, che apre la *quinta parte* del volume, presentando i tentativi di recupero e le critiche di cui la teologia eucaristica di Tommaso è stata oggetto in tempi recenti. Nella linea di un approfondimento della definizione del sacramento come segno, K. Rahner ed E. Schillebeeckx si propongono di «eliminare ogni idea di produzione materiale dall'operato del sacramento, per tenere più pienamente conto della sfera interpersonale senza tuttavia trascurare le considerazioni di natura ontologica»⁵⁵. A tal fine, invece di limitarsi ad usare la terminologia della causalità strumentale, mettono in evidenza le possibilità espressive del simbolo, rileggendo a partire da lì l'efficacia dei sacramenti.

Radicalmente critico nei confronti della proposta tomista è invece L.-M. Chauvet, che cerca di superare l'impostazione «produttiva» e «strumentalista» del pensiero metafisico occidentale, imperniato sul concetto di causalità e su una visione del linguaggio come espressione di un pensiero già in sé e per sé costituito. Da parte sua, per trovare un linguaggio in grado di esprimere la presenza di Dio nel sacramento, Chauvet fa appello all'idea di «meontologia», proposta da S. Breton: su questa base, per designare la presenza eucaristica, sarebbe possibile fare uso del linguaggio apofatico e metaforico, senza ricorrere ad una terminologia metafisica. Tra gli Autori che condividono la critica heiddegeriana della metafisica, alcuni sono però convinti che ad essa non si possa dare risposta adeguata se non mantenendo un rapporto positivo con la tradizione metafisica stessa; in questa linea, Power passa in rassegna le posizioni di W. Hill, Y. Labbé e G. Lafont.

⁵⁴ *Ivi*, 292.

⁵⁵ *Ivi*, 335.

Le «conversazioni» dei teologi contemporanei con Tommaso introducono la parte più propriamente riflessiva e propositiva dell'opera, che occupa gli ultimi tre capitoli: il XIII è di taglio liturgico e sottolinea l'importanza della comunione come culmine della celebrazione; il XIV si occupa di concetti quali memoriale e rappresentazione; il XV esplicita alcune conseguenze pratiche del discorso. Particolare attenzione merita il discorso sul memoriale, cui è da sempre legata «l'idea che il mistero rievocato divenga una realtà vivente nell'esistenza di coloro che lo celebrano liturgicamente». Il problema cruciale della teologia eucaristica attuale è proprio quello di precisare «il rapporto che l'evento ricordato intrattiene con il presente e il suo duraturo influsso sulla storia umana»⁵⁶. A questo proposito, sulla scia di Labbé e Lafont, Power propone una pista di riflessione che valorizza l'efficacia del linguaggio, integrando però anche l'analogia dell'essere.

Poiché il linguaggio ha il potere di portare all'essere la realtà, la narrazione di un evento passato è in grado di metterlo in relazione con il tempo e la contingenza storica, trasformando l'orizzonte dell'esistenza ed offrendo alle generazioni future nuove possibilità di essere. In effetti, ogni popolo ha i suoi «racconti fondativi», che di generazione in generazione ripropongono un evento originario, determinante nella strutturazione dell'identità storica del popolo stesso. Non si tratta però di ripetizione pura e semplice: infatti, col passare del tempo e con l'accadere di eventi nuovi, l'evento originario viene riproposto in modi diversi. Questo significa che

la pura e semplice recita del racconto originario non è sufficiente [...] a conservare la presenza vivente di un evento passato. Tale recita deve essere accompagnata da un'interpretazione creativa che ne metta in relazione la promessa con epoche diverse⁵⁷.

Unendo passato, presente e futuro in un unico universo di senso coerente, il racconto «aspira a dimostrare come le persone, le comunità e gli eventi appartengano ad un tempo più vasto dei loro tempi particolari»⁵⁸. Proprio in riferimento alla relazione con la totalità, nasce il conflitto fra due tipi di racconto: il primo punta ad una comprensione esaustiva di tutta la storia che ne organizzi gli eventi entro un unico schema di significato; il secondo invece, pur animato dalla ricerca di un'unità al di là della contingenza, rifugge dal tentativo di sopprimere ciò che non rientra in un unico schema ed ammette l'inesplicabilità del tutto.

⁵⁶ *Ivi*, 378.

⁵⁷ *Ivi*, 380.

⁵⁸ *Ivi*, 381.

Analoghe considerazioni valgono per il racconto biblico ed eucaristico. Come già la memoria profetica implicava una riformulazione della narrazione delle origini salvifiche alla luce degli avvenimenti più recenti, così il racconto della croce di Cristo è stato oggetto di reinterpretazioni destinate ad integrare fatti contingenti di tempi e luoghi specifici, in modo che la memoria di Cristo potesse accompagnare i credenti nel loro cammino attraverso queste contingenze. E come accade per altri tipi di memoria, anche nella Chiesa esiste la tensione fra una prospettiva che vede la storia come «una successione pianificata di pretese disposizioni providenziali» ed un'altra che non aggira le discontinuità e le contingenze della storia umana, ma riconosce che

la realtà della rivelazione divina ha la sua sede negli eventi della sofferenza, della speranza, e del trionfo dell'amore, che sono contraddistinti dalla loro contingenza, dalla loro discontinuità rispetto ad ogni modello, dalla loro semplicità, e dalla loro fragilità mondana⁵⁹.

Così pure, quando Cristo torna ad «avvenire» nel memoriale eucaristico, lo fa proprio per divenire di nuovo presente alla sofferenza e tra i sofferenti. E la questione decisiva per la celebrazione eucaristica oggi è precisamente quella di mettere in rapporto la sofferenza assurda e la morte priva di senso con la memoria di Cristo.

Quanto detto circa il potere del linguaggio costituisce anche il punto d'avvio per affrontare le questioni sollevate dalla dottrina eucaristica in tema di «rappresentazione»: essa «ha luogo mediante l'atto della rievocazione, in cui l'evento perviene nuovamente al linguaggio tramite un ricupero di figure ed immagini che vengono introdotte nel cerchio dell'assemblea». In tal modo, «l'evento passato mediante cui Dio si è reso presente nella storia è presente ad una comunità radunata, e la comunità radunata è presente ad esso, attraverso il linguaggio e il rituale». Non si tratta dunque di far rivivere un evento passato nella sua immediatezza; e il fatto che si parli di rappresentazione mediata mantiene una sorta di «distanza», di «inadeguatezza» tra la realtà rappresentata e la sua presenza mediata. D'altra parte, però, l'analogia dell'essere assicura un fondamento ontologico a tale mediazione e consente di affermare «la realtà di colui che è presente e della presenza medesima, oltre che la realtà della trasformazione vitale che ha luogo attraverso l'appropriazione dell'evento commemorato»⁶⁰.

Dopo un paragrafo dedicato al linguaggio sacrificale cristiano e alla sua natura metaforica, l'attenzione si concentra sul ricorso all'ontologia, necessario per affermare la realtà di ciò cui il linguaggio si riferisce, evitando il rischio postmoderno di rinchiudersi entro il «si-

⁵⁹ *Ivi*, 385.

⁶⁰ *Ivi*, 396-397.

stema chiuso di un eterno gioco di parole»⁶¹. Nella prospettiva di Power, la funzione dell'ontologia non è quella di concettualizzare l'azione di Dio mediante un'onto-teologia, ma quella di illuminare il modo in cui Dio viene a noi mediante la croce, e il modo in cui l'umanità risponde nella fede a questo evento. L'ontologia ci rende certi della realtà della partecipazione alla realtà di Dio mediante il suo dono di sé e svela le condizioni sotto cui tale dono giunge a noi⁶².

Si tratta dunque di un'ontologia consapevole dei propri limiti, che non cerca di concettualizzare la totalità della storia, ma si compone con l'efficacia del linguaggio.

Nella prospettiva che abbiamo già visto emergere in Giraud, Power sviluppa una riflessione teologica sull'eucaristia collocandola nel contesto della prassi celebrativa. A differenza dello studioso italiano, però, l'approccio liturgico è integrato da un'attenzione ecumenica e da un marcato interesse per la filosofia, l'ermeneutica contemporanea e la filosofia del linguaggio. Ciò è coerente con l'intento di «rivitalizzare la tradizione», rendendola significativa nell'attuale contesto culturale postmoderno. In quest'ottica si comprende la valorizzazione dell'efficacia del linguaggio, che non esclude però – anzi esige – il ricorso all'ontologia. Proprio l'ampia serie di riferimenti che Power introduce, se da un lato costituisce la ricchezza dell'opera, dall'altro ne determina la complessità; una complessità accentuata dal fatto che, a tratti, il pensiero dell'Autore non è del tutto chiaro e la sua prosa risulta a volte difficile ed enfatica. Per questo concordiamo con chi ritiene che «questo non sia un libro da raccomandare a studenti che tentano di accostare l'eucaristia per la prima volta in un corso accademico»; invece, per chi già possiede le linee fondamentali della dottrina eucaristica, il testo costituisce un prezioso punto di partenza per approfondimenti di carattere liturgico e sistematico⁶³.

⁶¹ *Ivi*, 379.

⁶² *Ivi*, 403.

⁶³ R. MOLONEY, *The Heythrop Journal* 35 (1994) 209-210: 210.

III. TEMATICHE SPECIFICHE

1. *Cambiare gli elementi della celebrazione eucaristica?*

R. JAOUEN, *L'Eucharistie du mil. Langages d'un peuple, expression de la foi*, Paris, Éd Karthala, 1995.

In questo saggio di «riflessione sull'esperienza missionaria», R. Jaouen, dal 1964 missionario tra i Giziga del Nord Cameroun, affronta il delicato problema dell'inculturazione della celebrazione eucaristica: si tratta di verificare in che modo questa etnia possa passare dalla religione tradizionale, incentrata sulla «forza sacra del miglio», all'eucaristia cristiana in modo tale che i suoi valori culturali e religiosi non vadano persi, ma siano assunti e trasfigurati. Sul piano concreto il problema è quello di individuare gli elementi da utilizzare nella celebrazione eucaristica presso i Giziga e gli altri popoli appartenenti alla cultura del miglio. La risposta che l'Autore prospetta fin dall'inizio: quando si celebra l'eucaristia presso popoli che utilizzano il miglio come nutrimento di base e come elemento simbolico fondamentale della loro religione, è necessaria «la traduzione del pane e del vino dei popoli mediterranei in nutrimento e bevanda delle culture africane»⁶⁴.

L'itinerario proposto da Jaouen si snoda in tre parti. La *prima* presenta la religione dei Giziga, che hanno elaborato un simbolismo del miglio capace di esprimere non solo i differenti aspetti della vita umana, ma anche le relazioni con la trascendenza. Nel mito dell'allontanamento di Dio dal mondo e in quello del diluvio, il miglio si rivela come mediazione simbolica per rendere conto della totalità della vita umana in tutte le sue armoniche: vita racchiusa tra una protologia, che descrive la scoperta dei «semi primordiali» col conseguente ingresso nella cultura, ed un'escatologia che evoca l'angoscia per la perdita di questi semi e, con essi, della vita stessa. Anche la festa della raccolta – osservatorio privilegiato per conoscere la visione del mondo giziga – ha al centro il miglio, come simbolo che consente di integrare ed articolare fra loro tutte le dimensioni della vita evocate dalla festa: l'economia, la famiglia, la politica, la religione, lo spazio, il tempo e la storia. Attualmente il miglio deve affrontare la minaccia proveniente dall'introduzione di modelli di sviluppo occidentali che minacciano tutto ciò che il miglio rappresenta: la continuità del passato ciclico, la coerenza dei miti, la stabilità sociale. In questo quadro, il fatto che la Chiesa latina continui ad imporre pane e vino per celebrare l'eucaristia viene avvertito come un colpo ulteriore inferto

⁶⁴ R. JAOUEN, *L'Eucharistie du mil*, 7.

alla cultura che ha nel miglio il perno del proprio ordine simbolico e rituale.

La *seconda parte* analizza dunque gli argomenti dei sostenitori e degli avversari dell'uso del nutrimento locale, raggruppandoli attorno a tre temi principali: la pratica della Chiesa, il mistero di Cristo nel suo rapporto coi sacramenti, l'antropologia del simbolo. Sul versante della pratica tradizionale della Chiesa, l'uso del pane e del vino per la celebrazione eucaristica è un dato difficilmente contestabile, a motivo della continuità con cui è attestato. Tuttavia, la precisazione di quali cereali siano necessari per la confezione del pane eucaristico è oggetto di discussione ancora nel periodo scolastico e la scelta a favore della necessità del pane di frumento è legata ad un contesto culturale omogeneo, che vedeva nel frumento l'alimento più comune, nutriente, nobile e pertanto più capace di significare la manducazione reale e spirituale del corpo di Cristo. Quando però l'eucaristia viene celebrata in una cultura dove pane e vino sono rari ed estranei, la presenza di questi alimenti rischia di oscurare la dimensione di «significazione» del sacramento. Perché il sacramento ritrovi la propria dignità di «efficacia adeguatamente significata», occorre che nella determinazione del segno sacramentale si tenga conto della molteplicità e diversità di culture all'interno del quale esso è celebrato oggi.

Sul versante cristologico, la pratica costante della Chiesa si appoggia su ciò che Gesù stesso ha fatto ed istituito. In questa linea, i sostenitori del pane e del vino fanno perno fondamentalmente sull'insuperabile e singolare storicità dell'evento di salvezza attuatosi in Gesù Cristo, uomo situato in un ben preciso contesto spaziale, temporale e culturale. In quanto riferito al Cristo storico, il cristianesimo ha origini palestinesi e giudaiche che devono essere radicalmente assunte. In questa linea, si colloca la necessità che la celebrazione eucaristica utilizzi quegli elementi che fanno parte della cultura di Gesù e che lui stesso ha indicato. A questa impostazione Jaouen rimprovera il fatto di aver dimenticato la risurrezione di Cristo:

Nel tempo della sua carne, Gesù doveva ben nutrirsi del pane e del vino del suo paese, ma una volta risuscitato egli è liberato da tutte le limitazioni geografiche, storiche, materiali e culturali. Ora, l'eucaristia non è il pasto in cui Gesù si è fatto vedere un tempo, bensì il pasto in cui egli si dona a vedere alla fede di oggi, nelle condizioni culturali di oggi⁶⁵.

In questa prospettiva, anche il riferimento all'incarnazione gioca a favore dell'assunzione degli alimenti locali: l'incarnazione, infatti, non assolutizza particolarità proprie all'ambito giudaico, ma rivela che Gesù è veramente venuto incontro all'uomo reale in tutte le sue espres-

⁶⁵ *Ivi*, 122.

sioni culturali. Venendo più puntualmente alla considerazione dell'atto istitutivo di Cristo, Jaouen ritiene che tutte le posizioni favorevoli al pane e al vino esprimano un'opzione a favore del mistero «contenuto» nel sacramento (il significato, la dimensione teologica), a discapito del segno sacramentale (il significante, la dimensione antropologica). Inverso il procedimento di quanti sono favorevoli al nutrimento locale: essi partono dal significante, si preoccupano che esso sia in grado di coinvolgere la totalità della vita dell'uomo e manifestano così un marcato interesse di tipo antropologico. È normale quindi che proprio a livello antropologico i loro argomenti vengano svolti con maggiore ampiezza, coinvolgendo i dati delle scienze umane (soprattutto quelle del linguaggio), della cultura e del simbolo.

Dall'antropologia del simbolo prende le mosse la *terza parte* del volume: disegnando una struttura speculare a quella della seconda parte, Jaouen passa dall'antropologia del simbolo alla considerazione del Cristo risorto per concludere con una riflessione sulla missione della Chiesa. Nell'analisi del simbolo, l'Autore si riferisce alle tre opere «maggiori» di L.-M. Chauvet⁶⁶ per concludere che, da qualunque lato lo si consideri (la sua struttura interna, la sua differenza rispetto al segno, la sua qualifica come azione, le sue relazioni col linguaggio, la cultura ed il corpo), il simbolo è sempre definito in rapporto all'uomo particolare, concreto, singolare e, dunque, tiene conto della pluralità delle culture nelle quali quest'uomo è inserito.

Su questa base, Jaouen formula una serie di tesi che mirano a rileggere la realtà del sacramento nella prospettiva del simbolo. Dopo aver chiarito che «il sacramento è del genere "segno" e della specie "simbolo"» (tesi 1) ed aver precisato la portata totalizzante di quest'ultimo (tesi 2), il testo si sofferma sul carattere «culturale» del simbolo stesso (tesi 3). In effetti, anche quando ha come base un elemento naturale, il simbolo è tale non in forza della propria natura, ma in quanto si trova implicato nella vita dell'uomo che ad esso conferisce un senso, sul quale poi si innesta la novità radicale dell'eucaristia cristiana. Seguendo Schillebeeckx, Jaouen individua nel pane e nel vino tre livelli di simbolicità: già ad un primo livello, siamo di fronte non ad elementi bruti, ma a prodotti culturali, ad elementi nutritivi umani che, come tali, sono simboli di vita; ad un secondo livello, pane e vino sono gli elementi di un pasto che ha la funzione di mantenere e promuovere i legami familiari e sociali: sono pertanto simboli del vivere insieme; il terzo livello, infine, è quello dell'esperien-

⁶⁶ L. M. CHAUVET, *Du symbolique au symbole. Essai sur les sacrements* (= Rites et Symboles 9), Paris, Cerf, 1979; Id., *Symbole et sacrement. Une relecture sacramentelle de l'existence chrétienne* (= Cogitatio Fidei 144), Paris, Cerf, 1987; Id., *Les sacrements. Parole de Dieu au risque du corps* (= Recherches 6), Paris, Éditions Ouvrières, 1993.

za religiosa: pane e vino prendono posto «nel culto delle religioni naturali»⁶⁷ e diventano simboli del vivere-con-Dio. Assunti da Cristo come espressione del suo dono, pane e vino mantengono tutta la loro densità simbolica, che viene certo trascesa, ma non rinnegata. Tuttavia, nelle culture in cui pane e vino non operano come segni distintivi riconosciuti da tutti, la loro introduzione porta confusione nell'universo simbolico della comunità, mentre la loro efficacia è imposta senza alcun nesso con la loro capacità di significazione e rischia pertanto di essere intesa nella linea della magia. È necessario dunque stare in guardia contro l'illusione di chi, partendo dall'universalità del simbolo del cibo, conclude alla pretesa universalità del pane e del vino. In realtà, universale è l'«archetipo» del cibo, mentre i simboli del pane e del vino sono particolari, cioè legati ad una determinata cultura, e vanno perciò tradotti nei simboli alimentari di altre culture (tesi 4).

Analogo ragionamento emerge laddove Jaouen parla del simbolo come «dotato di parola» (tesi 5): nell'accedere all'*elementum* per costituire il *sacramentum*, il Verbo incontra non una materia bruta, ma un elemento già «umanizzato», cioè già dotato di una parola umana (un senso dato dall'uomo), che entra a costituire il sacramento. Nel caso dell'eucaristia, la parola umana inscritta nell'elemento materiale è quella universale del cibo e della bevanda, supportata però da elementi diversi: pane e vino per gli uni, riso e vino di riso o miglio e birra di miglio per gli altri... E proprio questa diversità degli elementi assicura alla parola umana un valore universale. In questa linea, anche i racconti evangelici dell'istituzione sono centrati non sulla materialità degli elementi eucaristici, ma sulle relazioni nuove che, grazie ad essi, Gesù instaura coi suoi discepoli e con la «moltitudine» (tesi 6). Affinché la medesima relazione con Cristo sia possibile oggi per quanti appartengono a culture diverse da quella mediterranea, bisogna che gli elementi dell'eucaristia siano differenti da quelli utilizzati nell'ultima cena. Se invece si pensa di salvaguardare l'aggancio storico a Gesù mediante un'artificiale uniformità della prassi, si fraintende lo «statuto» stesso di Gesù: lo si lascia legato alle determinazioni culturali della Palestina, dimenticando che Egli è risorto e quindi è completamente trasfigurato e liberato dai suoi limiti terreni.

Proprio il riferimento alla risurrezione costituisce il perno dell'argomentazione di carattere cristologico. La riscoperta contemporanea del valore della risurrezione, in effetti, ha dei risvolti anche sul modo di

⁶⁷ Jaouen ritiene necessario apportare un correttivo a questa qualifica che Schillebeeckx attribuisce alle religioni «altre» rispetto a quella giudaica e cristiana: anche in esse, infatti, sarebbe ritrovabile la dimensione della storia: R. JAOUEN, *L'Eucharistie du mil*, 173-174.

considerare l'eucaristia, legandola a tutto il mistero di Cristo, dall'incarnazione alla risurrezione. In particolare, «il corpo che ci è dato nell'eucaristia è quello del Risorto, non quello del vivente o del morente»⁶⁸. Bisogna dunque che anche il segno rituale dell'eucaristia manifesti concretamente la libertà del Risorto rispetto ad ogni particolarità singolare e storica. Un'«insistenza indiscreta» sulla natura degli elementi eucaristici diventa pertanto anacronistica, in quanto vuole salvaguardare ad ogni costo la singolarità del Gesù storico, dimenticando che, attraverso la risurrezione, Egli stesso si è liberato da condizionamenti di questo tipo.

In corrispondenza ai tre statuti successivi del corpo di Cristo – il Gesù storico, il Cristo risuscitato ed il Cristo eucaristico – Jaouen individua tre tappe nell'evoluzione della presenza di Cristo agli uomini:

Gesù in una cultura, il Cristo risorto presente di diritto all'universalità delle culture, ed infine il Cristo eucaristico, cioè mediatore fra la gloria divina e la condizione umana, reso presente nella Chiesa e attraverso la Chiesa ad ogni cultura nello spazio e nel tempo⁶⁹.

Il Cristo eucaristico è dunque «transculturale» ed ha il potere di «passare» da una cultura all'altra, fino ad attraversare tutte. Egli non è più un individuo isolato o legato solamente ad alcuni uomini, ma può entrare in relazione con tutti: è «l'Universale concreto». La «traduzione» degli elementi dell'eucaristia è esigita quindi non solo dalla dimensione antropologica e simbolica di questo sacramento, ma anche dalla sua dimensione teologica: si tratta di far sì che Cristo possa effettivamente completare ciò che manca alla sua incarnazione in tutte le culture nelle quali oggi Egli viene ad abitare. E alla Chiesa tocca mettere in atto tale «traduzione», rispondendo a questa duplice esigenza.

Se infatti la Chiesa non ha potere alcuno sulla «sostanza» dell'eucaristia, ad essa compete interpretare ciò che Cristo ha istituito, determinando le modalità con cui obbedire oggi al comando: «Fate questo in memoria di me». Il tentativo di delimitare lo «spazio di manovra» della Chiesa in questo campo, Jaouen riprende alcuni interventi sul tema, tra i quali spiccano quelli di L.-M. Chauvet⁷⁰. Secondo Chauvet, nella determinazione della struttura rituale dei sacramenti, alla Chiesa spetta il compito di «negoziare» tra «una soglia di eterogeneità massima» ed una «soglia di eterogeneità minima». Sul primo versante, oc-

⁶⁸ *Ivi*, 200.

⁶⁹ *Ivi*, 205-206.

⁷⁰ Oltre che ai testi citati sopra (p. 31, n. 66), il riferimento è a L.-M. CHAUVET, «Sacrement et institution», in M. MICHEL (dir.), *La théologie à l'épreuve de la vérité* (Cogitatio Fidei 126), Paris, Cerf, 1984, 201-235.

corre che il rito non abbia una distanza troppo profonda rispetto ai modelli culturali del gruppo sociale all'interno del quale è celebrato. Jaouen precisa che il problema non si pone solo in prospettiva diacronica all'interno della medesima civiltà, dove modelli liturgici del passato si rivelano oggi insignificanti; c'è pure la questione delle culture «sincronicamente differenti e situate in spazi simbolici diversi» rispetto alla civiltà occidentale. Si tratta oltretutto di culture (quella dei Giziga, ad esempio) i cui rituali tradizionali «istintivamente» evitano sia lo scoglio dello «ieratismo», sia quello opposto della banalizzazione: siamo di fronte a «veri popoli simbolici», che «creano l'eterotopia sacramentale senza averne l'aria e come senza sforzo»⁷¹. A queste civiltà che spontaneamente vivono il simbolo, la celebrazione eucaristica va restituita senza imporre quel «*detournement* ontologico che debilita il sacramento», fissandosi in maniera unilaterale sull'esse del sacramento stesso ed emarginando il soggetto umano, molteplice, concreto e culturalmente determinato, cui pure il sacramento è destinato.

A proposito del problema preciso degli elementi eucaristici diversi da pane e vino, Chauvet ritiene che il riferimento a ciò che Gesù ha fatto non sia in grado da solo di risolvere la questione. In effetti, le comunità cristiane primitive, lungi dal ripetere pedissequamente ciò che Gesù ha compiuto nell'ultima cena, hanno individuato come elemento istituito il pasto. Resta da chiedersi se anche il pane ed il vino di quel pasto come tali siano istituiti, oppure se, all'interno di quel pasto, pane e vino abbiano «essenzialmente un valore culturale di alimento di base e di bevanda di festa»⁷² e pertanto possano essere sostituiti da altri alimenti. Chauvet, da parte sua, lascia aperta la questione teologica, precisando che tocca alla «Chiesa interpretante» decidere; aggiunge però che tale decisione sarà fortemente condizionata dalla pratica, legata alle evoluzioni culturali. La prospettiva che si delinea è quindi quella del riconoscimento da parte dell'autorità ecclesiale di celebrazioni eucaristiche che utilizzino elementi diversi dal pane di frumento e dal vino della vite.

In conclusione Jaouen osserva che, paragonata a «deviazioni» (*écarts*) ben più gravi che la Chiesa ha sanzionato («desimbolizzazione» generale, clericalizzazione, comunione sotto una sola specie), la possibilità per le Chiese africane di celebrare l'eucaristia con i frutti della loro terra rappresenta certamente «una misura del tutto benigna». Una scelta di questo tipo, infatti, «onora la vera sostanza del sacramento» e si situa correttamente all'interno dello «spazio di manovra», legittimamente attribuito all'«attività interpretante della Chiesa, che non crea

⁷¹ R. JAOUEN, *L'Eucharistie du mil*, 234.

⁷² *Ivi*, 237.

i sacramenti ma li riceve dal Cristo risorto e si riceve essa stessa da lui nella loro celebrazione»⁷³.

A questo punto, resta da chiarire quale Chiesa potrà compiere una scelta di questo tipo. Il discorso si focalizza sulla Chiesa latina per verificare se essa attualmente sia in grado di indirizzarsi a culture che hanno un «mondo simbolico» diverso dal suo. In questo quadro, occorre precisare anzitutto che tipo di relazione esiste tra la Chiesa latina e le giovani Chiese. A tal proposito, i testi del magistero sia conciliare che postconciliare oscillano continuamente tra due prospettive diverse e non componibili fra loro: a tratti, si parla delle giovani Chiese come Chiese-sorelle; spesso però ricorre pure l'immagine delle Chiese-figlie, chiamate a riconoscere la propria «origine» nella Chiesa che le ha evangelizzate. Si tratta – osserva Jaouen – di una pretesa pericolosa ed esorbitante, che compromette in radice ogni possibilità di inculturazione. Di fatto poi, sul piano pratico, viene sempre attuata la relazione materno-filiale. I medesimi testi conciliari, inoltre, sono segnati da una ricorrente ambiguità, in quanto utilizzano come sinonimi tre termini che, in realtà, sono distinti: «Chiesa», «Chiesa romana» e «Chiesa latina». Anche linguisticamente, dunque, emerge la tendenza ad identificare *tout court* la Chiesa con la Chiesa di Roma e, in modo ancor più restrittivo, con la Chiesa che celebra in rito latino.

Di fatto questa immagine centralistica (diritto ecclesiale unitario, «sostanziale unità del rito romano», attribuzione da parte di Roma delle sedi episcopali) è legata al fatto che, nel corso della storia, al vescovo di Roma fu affidato anche un ruolo di tipo patriarcale in rapporto a tutta la cristianità latina. Oggi occorre invece distinguere più nettamente il ruolo del successore di Pietro dalla funzione patriarcale. In questa linea, la diversità riconosciuta legittima quando si tratta delle antiche Chiese orientali dovrebbe essere accettata anche quando si ha a che fare con le Chiese dell'Estremo Oriente, dell'Africa e dell'America «indiana». E a ciascun vescovo locale andrebbe riconosciuto quel potere «proprio, ordinario ed immediato» che, già richiesto dalla maggioranza dei Padri conciliari, rimane ancora sottomesso in ultima istanza alla suprema autorità della Chiesa (LG 27; CD 8). In sintesi, il progetto di inculturazione dell'eucaristia resta utopico senza una radicale conversione che veda la Chiesa latina accogliere le giovani Chiese con le loro culture, senza imporre loro il proprio multisecolare fardello. Sulla possibilità che tale conversione si attui in tempi brevi, Jaouen manifesta qualche perplessità.

⁷³ *Ivi*, 238-239.

A prima vista, il problema degli elementi eucaristici in Africa potrebbe sembrare marginale, a fronte di questioni più urgenti che le Chiese di quel continente si trovano ad affrontare. La prospettiva cambia, se ci si pone nella logica del simbolo, struttura complessa, che «tiene insieme» la totalità del reale di un popolo, dall'economia alla filosofia, dalla politica alla religione. In quest'ottica, affrontare la questione particolare della significatività degli elementi dell'eucaristia è la via che permette di penetrare nel «tutto indivisibile del sacramento», senza gerarchizzare artificialmente i problemi. In effetti il testo di Jaouen, oltre ad offrire una sintesi del dibattito sul tema⁷⁴, ha il merito di mostrare i risvolti e le implicazioni di un problema concreto, che diventa così via d'accesso verso questioni di fondo assai rilevanti quali l'inculturazione del vangelo, l'istituzione dei sacramenti da parte di Cristo e l'autorità della Chiesa in materia sacramentale; si tratta, in sostanza, di chiarire cosa significa oggi per la Chiesa essere fedele a Gesù Cristo, al suo messaggio e alle sue scelte.

Quanto alla proposta di Jaouen, senza alcuna pretesa di chiudere una questione che va lasciata aperta, ci sembra comunque opportuno proporre qualche osservazione relativa a quello che esplicitamente e ripetutamente emerge come il fulcro del discorso. Jaouen individua nella «difesa» della «singolarità storica di Cristo» «l'obiezione maggiore», «la sola che possa in definitiva opporsi alla scelta degli elementi eucaristici locali». A suo giudizio, però, questa obiezione si rivela inconsistente, perché non tiene conto del fatto che, attraverso la risurrezione, Cristo si è liberato «da tutte le determinazioni spaziali, temporali e culturali della sua apparizione in Palestina, duemila anni fa»; e quando la Chiesa celebra l'eucaristia, è «il Cristo interamente pneumatizzato dalla risurrezione che viene a prendere corpo nel «frutto della nostra terra e del nostro lavoro di uomini»»⁷⁵. Proprio l'insistenza su questo «svincolamento» del Cristo risorto dalle condizioni storiche in cui ha avuto luogo la sua esistenza terrena suscita qualche perplessità:

Il Risorto non smette di essere «Gesù di Nazareth» [...]. È l'identità dei due che costituisce la fede cristiana. Mettere tra parentesi Gesù di Nazareth significherebbe ridurre il Cristo risorto ad essere nulla più che una «cifra mitologica»⁷⁶.

Quanto poi alla determinazione dell'eucaristia come celebrazione del Risorto *tout court*, sembra quasi che alla unilaterale sottolineatura

⁷⁴ Si veda in proposito anche l'ampia bibliografia, che distingue i contributi di carattere antropologico da quelli di tipo propriamente teologico: *ivi*, 261-283.

⁷⁵ *Ivi*, 257.

⁷⁶ P. GRELOT, «L'Eucharistie du Mil (A propos de l'ouvrage du Père René Jaouen)», *Esprit et Vie* 105 (1995) 604-608: 604.

del rapporto morte-eucaristia, tipica della trattazione manualistica, si sostituisca un'altrettanto unilaterale accentuazione del rapporto risurrezione-eucaristia, che rischia di perdere di vista il legame di questo sacramento con la croce⁷⁷. In realtà, la riscoperta dell'unità salvifica del mistero pasquale nel suo duplice aspetto di morte e risurrezione chiede non di eliminare uno dei due versanti di tale mistero, quanto di articolarne correttamente il rapporto. È vero infatti che, senza la risurrezione di Gesù, la sua croce non avrebbe alcun valore salvifico, né potrebbe «raggiungere» tutte le generazioni attraverso il memoriale eucaristico. D'altro lato, però, la risurrezione non «cancella» la croce, ma ne mostra/attua il significato salvifico: nella risurrezione Gesù è costituito Signore, nel senso che lo Spirito costituisce la sua vicenda terrena – culminante nella croce – come «luogo» escatologico dell'autorivelazione di Dio; coerentemente, il mistero eucaristico non attualizza immediatamente la risurrezione, ma rende attuale la croce, come unica via attraverso la quale anche noi possiamo giungere alla risurrezione.

2. Eucaristia e sacrifici

Roger BÉRAUDY, *Sacrifice et eucharistie. La dimension anthropologique du sacrifice dans la célébration de l'eucharistie* (= *Théologies*), Paris, Cerf, 1997.

Il testo, nato nell'ambito dell'insegnamento presso l'*Institut Catholique de l'Afrique de l'Ouest* (Abidjan), prende le mosse da una questione pastorale, tipica delle giovani Chiese africane: il ritorno, almeno occasionale, di molti cristiani alle pratiche sacrificali tradizionali. Presumibilmente ciò è legato al fatto che le rappresentazioni occidentali dell'eucaristia non sono in grado di assumere adeguatamente le risonanze antropologiche, caratteristiche dei sacrifici delle religioni ancestrali. I risvolti del problema a livello teologico sono tutt'altro che trascurabili: è in gioco infatti il modo di presentare l'eucaristia e la possibilità di ridefinire tale presentazione proprio attraverso il confronto con i sacrifici tradizionali.

Confermando la rivoluzione epistemologica contemporanea, secondo cui l'uomo esiste come soggetto solo all'interno di una complessa rete di linguaggi, i recenti studi antropologici mostrano che

⁷⁷ Non a caso, a tale proposito, Jaouen cita spesso l'opera di G. MARTELET, *Résurrection, Eucharistie et Genèse de l'homme. Chemins théologiques d'un renouveau chrétien*, Paris, Desclée, 1972. Su quest'opera, cf le osservazioni critiche di G. COLOMBO, «Eucaristia e risurrezione», in *Teologia, liturgia, storia. Miscellanea C. Manziana*, Brescia, La Scuola-Morcelliana, 1977, 81-102 [pubblicato anche in Id., *Teologia sacramentaria*, 127-154].

l'uomo non preesiste al sacrificio, ma esiste come uomo solo mediante il sacrificio. Verificare come queste acquisizioni dell'antropologia possano collegarsi alla riflessione teologica sul carattere sacrificale dell'eucaristia è certamente argomento di grande interesse, dato il rilievo che la categoria di sacrificio ha avuto e continua ad avere nella teologia cattolica.

Si delinea così l'impianto del volume, nel quale i primi due capitoli si rivolgono alle scienze umane e fanno il punto sugli approcci psicoanalitici ed etno-sociologici alla realtà del sacrificio⁷⁸. I due percorsi mettono in gioco ciascuno punti di vista, logiche e concetti, la cui specificità non va disattesa. D'altra parte, la figura di sacrificio che emerge dai due distinti itinerari rivela convergenze sorprendenti. Mettendo in scena la morte di un animale, come sostituto dell'uomo (o anche la morte stessa dell'uomo), il sacrificio rivela che la morte produce la vita e attesta che l'uomo e la società non possono ritrovare la propria identità, se non rinunciando all'impossibile pretesa di diventare il «tutto». Solo lasciando vuoto il posto dell'onnipotenza e della pienezza originaria, è possibile raggiungere un equilibrio umano individuale e collettivo.

Il terzo capitolo inaugura la parte propriamente teologica della riflessione. Dopo un esame critico della tesi del sacrificio sostitutivo, che distorce il rapporto tra Dio e l'uomo e falsa il concetto biblico di sacrificio espiatorio, Béraudy propone un diverso modo di intendere il carattere sacrificale della morte di Cristo: cerca cioè di comprenderlo, inscrivendolo nello spazio di significati, aperto da ciò che l'antropologia contemporanea dice circa la simbolica universale del sacrificio. Letto nella linea di una cristologia che pensa l'essere di Dio a partire dalla morte di Gesù, il sacrificio di Cristo supera definitivamente l'immagine arcaica di un Dio geloso e feroce. Mediante la sua croce, Cristo realizza in modo eminente l'intenzionalità profonda che muove ogni offerta sacrificale: con il suo atto di radicale espropriazione, egli spinge fino in fondo il «lutto» dell'immaginario desiderio di onnipotenza, dando vita ad un'umanità nuova. In essa l'uomo rinuncia a «giocare ad essere Dio», si riconosce in Cristo figlio del Padre e fratello degli altri uomini. Compimento dei sacrifici delle religioni, la croce di Cristo ne è simultaneamente il superamento, a motivo della sua natura esistenziale e non rituale, che la configura piuttosto come un «antisacrificio».

Nel prolungamento di questa ricerca, il quarto capitolo si concentra sul sacrificio eucaristico, memoriale del sacrificio della croce. La

⁷⁸ Per l'interpretazione psicoanalitica del sacrificio, Béraudy si richiama a G. Rosolato, R. Sublon e M. Balmay. Sul versante etno-sociologico, vengono esaminate le proposte di H. Hubert e M. Mauss, R. Girard e soprattutto L. de Heusch.

desacralizzazione introdotta da Cristo con l'abolizione dei sacrifici è coerentemente sviluppata dal Nuovo Testamento: il vero culto che il cristiano offre a Dio è l'esistenza quotidiana, vissuta come testimonianza resa al Risorto. Ciò non comporta l'eliminazione del «culturale» a vantaggio dell'«esistenziale», ma la subordinazione del primo al secondo. Il cristianesimo, quindi, non può fare a meno dei riti, che sono connaturali alla condizione umana; tuttavia «li contesta nel movimento stesso con cui li attesta». Anche Cristo, pur avendo soppresso il sacrificio, ha lasciato ai discepoli un rito, di cui già la comunità cristiana primitiva riconosce il carattere sacrificale. Anch'esso, infatti, mette in gioco la logica simbolica dei sacrifici cosmogonici delle religioni, nei quali la vita proviene dalla morte. Questa considerazione si giustifica, attraverso l'analisi degli elementi che costituiscono il rito eucaristico: l'oblazione e la manducazione.

L'eucaristia si configura anzitutto come oblazione, offerta del pane e del vino. Il pane è «concentrazione» simbolica della terra e del lavoro dell'uomo, del reciproco intrattenersi di quanti lo condividono e della generosità di Dio, donatore dell'esistenza; il vino rappresenta invece il desiderio dell'uomo, che anela ad una pienezza di vita. Offrendoli, l'uomo riconosce il proprio debito originario e rinuncia al desiderio di trovare in se stesso il proprio fondamento. Una rinuncia che significa contemporaneamente abbandono dell'immagine del Dio superbo e onnipotente, terribile rivale dell'uomo, perché ultimamente simile a lui. Se l'offerta eucaristica è l'atto con cui l'uomo riconosce il proprio debito di esistenza, essa è simultaneamente atto della presenza di Cristo risuscitato nel mondo visibile. Una presenza che, in quanto simbolica, implica necessariamente il momento negativo dell'assenza. Mediata dal pane e dal vino, la presenza eucaristica di Cristo non si identifica con una presenza fisica, percepibile attraverso un contatto diretto e sensibile. Proprio per questo si tratta di una presenza reale, anzi della più reale tra le presenze. In effetti, la presenza non si confonde con l'immediatezza del «reale bruto», ma ne suppone il superamento attraverso il linguaggio. Così, nell'eucaristia, Cristo si fa presente dileguandosi e rendendo impossibile una presenza immediata.

L'operatività propria dell'oblazione, che già sigilla il patto tra Dio e l'uomo, rende intelligibile il secondo elemento che costituisce l'architettura dell'eucaristia: la manducazione, nella quale la partecipazione all'eucaristia trova il proprio compimento, pur non essendo in essa necessariamente implicata. In questo gesto si intrecciano due dimensioni: quella verticale, per cui si realizza la comunione con Cristo, e quella orizzontale, che attua l'unione reciproca dei fedeli. Stando alla teoria freudiana della sessualità, il mangiare e il bere sono gravidi di un senso simbolico, ricollegabile all'esperienza della relazione orale, attraverso cui la sessualità si esprime nella fase pregenitale. Tale re-

lazione costituisce in effetti il prototipo del nostro legame col mondo e con gli altri. Non sorprende quindi che l'eucaristia faccia ricorso ad essa per attuare la comunione del credente con Cristo.

La relazione di oralità ha però anche un aspetto vorace e possessivo, in quanto mette in moto un vissuto affettivo di aggressività distruttrice. Neppure l'eucaristia sfugge a questa ambivalenza. Essa però sublima le pulsioni libidinali, elevando l'oggetto mangiato allo statuto dell'Altro inappropriabile; ciò segna il trionfo sull'appetito distruttore, proprio dell'oralità. La manducazione eucaristica, quindi, è un gesto di appropriazione, di assimilazione e di unione che ha di mira il Cristo come fundamentalmente inaccessibile ed irraggiungibile. In tal modo essa salvaguarda la differenza tra i *partners*, nel momento stesso in cui li lega l'uno all'altro. La dimensione orizzontale della manducazione eucaristica fa perno sul fatto che il pane non ha un valore solo nutritivo, ma anche conviviale. Figli del Padre in Cristo, coloro che mangiano l'unico pane sono fratelli, insieme diversi e simili gli uni agli altri, nel loro comune vuoto di soggetti desideranti. Benché distinti, i due legami – quello verticale e quello orizzontale – non sono estrinseci: non c'è comunione a Cristo senza carità fraterna e non c'è comunione fraterna senza la carità di Cristo.

Se l'eucaristia si iscrive nella linea dei sacrifici cosmogonici e, quindi, della ritualità, essa nondimeno porta in sé un'istanza di contestazione della ritualità stessa. L'eucaristia infatti impone ai credenti di verificare nella loro vita etica la fede professata nel corso della celebrazione. Ciò ha luogo principalmente nella preghiera eucaristica, di cui Béraudy mette in luce la struttura complessiva, analizzando i meccanismi che ne determinano il funzionamento. In concreto, vengono considerate le preghiere eucaristiche II, III e IV del Messale romano postconciliare. Esse si articolano in tre grandi sequenze, relative rispettivamente al passato al presente e al futuro.

La prima parte, che comincia col prefazio e si arresta all'inizio dell'epiclesi consacratoria, si configura come azione di grazie per l'azione salvifica di Dio, compiuta in Gesù ed attestata dalle Scritture (il passato). La seconda sezione, che comprende l'epiclesi consacratoria, il racconto dell'istituzione e l'anamnesi, manifesta l'attualità dell'azione salvifica: lo stesso Gesù morto e risorto si dona col suo corpo eucaristico, mediante l'atto sacramentale (il presente). La terza sequenza – epiclesi di comunione e intercessioni – è rivolta verso il futuro: è la risposta al dono di Dio mediante una vita fraterna, nell'ambito del corpo ecclesiale e nell'attesa del ritorno glorioso del Signore. Tutto il percorso si svolge nel segno del rendimento di grazie e della lode, che aprono la preghiera e la concludono. Il programma di azione di grazie che dà forma alla preghiera eucaristica comprende necessariamente le tre sequenze evidenziate: di conseguenza, la

pratica etica dell'amore fraterno non è semplicemente una conseguenza dell'azione eucaristica, ma ne costituisce un elemento strutturante.

Il meccanismo che articola fra loro le tre parti viene illustrato mediante il riferimento allo schema *dono – recezione – contro-dono*, elaborato da M. Mauss: ogni dono che sia effettivamente tale obbliga chi lo riceve a diventare a sua volta donatore⁷⁹. Così, il *dono* del *corpo storico* di Cristo, attestato dalle Scritture, *ricevuto* nel presente attraverso il *corpo eucaristico*, suscita il *contro-dono* della risposta etica, vissuta nell'ambito del *corpo ecclesiale*. L'attenzione è rivolta in modo particolare all'articolazione dell'eucaristia con l'etica. La recezione del corpo sacramentale di Cristo non avviene se non restituendolo mediante un gesto di offerta («ti offriamo il pane della vita»), che esprime la rinuncia ad ogni presa di possesso su di Lui. Offrendo sacramentalmente il Cristo come corpo dato e sangue versato, la Chiesa consente alla mancanza di Lui e, proprio attraverso questo gesto di «disappropriazione», diventa essa stessa sacrificio. L'offerta sacramentale del corpo e sangue di Cristo da parte della Chiesa (recezione) pone dunque la Chiesa stessa in un atteggiamento di offerta di sé, nella gratuita dedizione al servizio dei fratelli (contro-dono). Il contro-dono etico è dunque lo sviluppo dell'oblazione rituale e la pratica etica diventa così luogo di verifica della pratica eucaristica. A conclusione del volume, l'Autore torna rapidamente al problema pastorale da cui aveva preso le mosse, rilevando molto in sintesi le convergenze esistenti tra il sacrificio eucaristico delineato in questi termini e la sensibilità culturale africana.

Sia per quanto riguarda le prospettive teoriche di fondo, sia per ciò che concerne più specificamente la tematica eucaristica e sacrificale, il testo di Béraudy rivela manifestamente il suo debito nei confronti della riflessione di L.-M. Chauvet⁸⁰. Ciò spiega probabilmente perché, leggendolo, ci sono venute alla mente alcune osservazioni che G. Lafont ha rivolto all'impostazione fondamentale di Chauvet;

⁷⁹ F. Manzi e G.C. Pagazzi opportunamente ricordano che «l'ambigua "circolarità economica" [dello schema di M. Mauss] è stata di recente evidenziata da J. Derrida»: F. MANZI - G. C. PAGAZZI, «Cristologia del sacrificio e ontologia della coscienza. Spunti di riflessione», *Teologia* 24 (1999) 154-176: 158. Il riferimento è a J. DERRIDA, *Donare il tempo. La moneta falsa*, Milano, Raffaello Cortina Editore, 1996, 40-72.

⁸⁰ All'eucaristia Chauvet dedica alcune parti nei suoi testi fondamentali: L.-M. CHAUVET, *Linguaggio e simbolo*, Leumann (Torino), LDC, 1982 [or.: 1979], 133-143; Id., *Simbolo e sacramento. Una rilettura sacramentale dell'esistenza cristiana*, Leumann (Torino), LDC, 1990 [or.: 1987], 185-218, 262-279; Id., *I sacramenti. Aspetti teologici e pastorali*, Milano, Ancora, 1997 [or.: 1993], 178-206 (per l'indicazione dei testi originali, cf sopra, p. 31, n. 66). Per quanto riguarda specificamente la tematica del sacrificio, cf Id., «La dimension sacrificielle de l'eucharistie», *La Maison-Dieu* 123 (1975) 47-78; Id., «Le sacrifice comme change symbolique», in M. NEUSCH (éd.), *Le sacrifice dans les religions*, 277-304.

osservazioni che riteniamo pertinenti anche in riferimento alla proposta di Béraudy. Esse riguardano l'unitale insistenza su categorie quali «mancanza», «vuoto», «assenza»; un'insistenza che riflette un atteggiamento di rifiuto nei confronti di ogni ontologia e l'assunzione piuttosto acritica della *koiné* filosofica attuale sul linguaggio. La domanda che emerge di fronte ad un'impostazione di questo genere è se «il sospetto verso l'ontologia» non conduca, in varia misura, a «svuotare la sacramentalità della sua consistenza»⁸¹.

Una seconda osservazione riguarda il modo in cui l'Autore si pone nei confronti del culto rituale. Da un lato, infatti, egli riconosce che il soggetto giunge ad essere se stesso solo attraverso la mediazione del linguaggio, dei riti e dei simboli; di conseguenza, neppure il cristianesimo può fare a meno dei riti. D'altro lato, però, in diversi casi, l'andamento del discorso lascia emergere come presupposto l'alternativa tra il rito (e il sacrificio rituale) da un lato e l'etica dall'altro: si pensi all'insistenza sull'abolizione dei sacrifici operata da Cristo; o all'interpretazione del culto neotestamentario come identico all'esistenza quotidiana del credente; o all'affermazione secondo cui l'eucaristia, pur inserendosi nella linea della ritualità, porta in sé un'istanza di contestazione della ritualità stessa. Sembra quasi che l'insopprimibile riferimento al rito sia qualcosa cui ci si debba rassegnare, quasi scusandosi di non poterne fare a meno; qualcosa di cui comunque è sempre bene diffidare. In questo modo, però, si dimentica che Cristo stesso ha esplicitato il senso del suo sacrificio esistenziale sulla croce proprio attraverso il rito dell'ultima cena: sono i gesti e le parole che Gesù compie in quel contesto a rivelare il senso della croce, come vita data «per la moltitudine». Quanto all'esistenza cristiana, il Nuovo Testamento la descrive in termini culturali soprattutto laddove invita i credenti ad essere coerenti con l'identità che la loro vita ha ricevuto proprio dai gesti culturali (soprattutto dal battesimo e dall'eucaristia). La coscienza cristiana, quindi, risulta plasmata dal gesto rituale vissuto e attuato, gesto che non fa numero con gli altri atti che costituiscono la trama della vita quotidiana, ma che si rivela come la condizione della qualità *cristiana* della vita quotidiana. Queste considerazioni invitano a superare l'antitesi tra rito ed etica, sacrificio rituale (culturale ed esteriore) e sacrificio spirituale (esistenziale ed interiore), per mostrare come ciò che è esteriore necessariamente concorre al sorgere e allo strutturarsi dell'interiorità⁸².

⁸¹ G. LAFONT, *Ecclesia Orans* 5 (1988) 231-235: 233-234.

⁸² L'antitesi moderna tra sacrificio rituale e sacrificio spirituale è analizzata e contestata da A. GRILLO, «Differenza e antitesi tra sacrificio spirituale e sacrificio rituale. Modernità, irrilevanza del rito e incomprensione della libertà», in S. UBBIALI (a cura di) *Il sacrificio: evento e rito*, 203-243.

Resta infine un'ultima notazione, relativa al procedimento con il quale la categoria di sacrificio viene riferita alla croce e, in dipendenza da essa, all'eucaristia. La morte di Gesù, infatti, è qualificata come sacrificio, perché mette in gioco la simbolica propria dei sacrifici cosmogonici, nei quali dalla morte scaturisce la vita. Questo procedimento richiama in qualche modo quello messo in atto dalla teologia moderna, che ha cercato la sua definizione di sacrificio nel fatto religioso in generale, per comprendere in questo quadro l'unico sacrificio di Cristo. Di fatto, la categoria generale di sacrificio, con l'ambiguo immaginario da essa evocato, ha influito anche sulla comprensione del sacrificio in ambito cristiano, mediando talvolta un'immagine di Dio, ben lontana dal volto di Dio rivelato in Gesù Cristo. Questo esito problematico mostra l'inadeguatezza di un procedimento che, per stabilire la verità del sacrificio di Gesù, prende le mosse da categorie storico-religiose assunte a priori. Più promettente ci pare invece un percorso che cerchi di «restituire un'idea del sacrificio secondo l'intenzione di Gesù», nella convinzione che è precisamente tale intenzione a decidere la verità del sacrificio⁸³.

3. Presenza reale e ontologia

Notger SLEP CZKA, *Realpräsenz und Ontologie. Untersuchung der ontologischen Grundlagen der Transsignifikationslehre* (= Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie 66), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1993.

Il volume prende in esame le posizioni degli autori che vengono generalmente indicati con la sigla della «transignificazione». Si tratta di una serie di teologi cattolici soprattutto degli anni '60, le cui posizioni sono in parte divergenti, ma il cui scopo comune è quello di interpretare in modo nuovo la dottrina della presenza reale di Cristo sotto le specie eucaristiche, senza tuttavia entrare in conflitto con il contenuto del dogma tridentino. L'interesse di questi tentativi è di carattere ontologico: si tratta cioè di interpretare la presenza reale ed il mutamento del pane e del vino senza relazione con l'ontologia della sostanza. L'intento fondamentale è quello di comprendere la presenza

⁸³ F. MANZI - G. C. PAGAZZI, «Cristologia del sacrificio e ontologia della coscienza», 160. L'articolo offre uno sviluppo del discorso in questa linea, concludendo che «il sacrificio di Gesù, che ha il suo fenomeno decisivo nel dare la vita crocifissa, coincide propriamente con la «rinuncia a salvare da sé la propria vita». Essa è stata riconosciuta fin dall'inizio come un dono che aspetta, attraverso la pedagogia paterna, il compimento. Proprio per questo, il sacrificio di Gesù è un sacrificio eucaristico, un rendimento di grazie, perché esso consiste nel riconoscere radicalmente la propria vita come grazia: *ivi*, 173-174.

eucaristica nel quadro di un incontro personale tra Cristo ed il credente, liberandola dalla connotazione «cosificante» della spiegazione tradizionale; in questo orizzonte, gli elementi eucaristici rivestono la funzione di «simboli reali», attraverso i quali tale presenza è non solo significata, ma anche comunicata. Un secondo intento – strettamente correlato al primo – è quello di parlare del mutamento di sostanza, identificando «sostanza» e «senso»/«funzione»/«significato», in modo che il mutamento di funzione o di senso del pane e del vino eucaristici arrivi ad implicare una presenza personale di Cristo, analoga a quella determinata dalla transustanziazione.

Per quanto condotta da un teologo protestante su un tema tipico della tradizione cattolica, l'indagine non ha immediatamente lo scopo di mostrare il rilievo ecumenico della dottrina della transignificazione. Essa si interessa invece alle *premesse ontologiche* di tale dottrina, che a tutt'oggi non sono ancora state adeguatamente analizzate. In effetti, benché alla base della nuova interpretazione stia l'esigenza di progettare un'ontologia «alternativa» a quella della sostanza, i presupposti ontologici della transignificazione sono esposti in maniera piuttosto rapida e frammentaria. E benché gli autori che si riconoscono in questa linea facciano riferimento a posizioni filosofiche soprattutto di matrice fenomenologica, di fatto le questioni fondamentali sotto il profilo ontologico restano ancora da chiarire.

A questo scopo, la *prima parte* del libro analizza le tesi ontologiche presupposte dai sostenitori della transignificazione (P. Schoonenberg, E. Schillebeeckx, G.B. Sala, A. Gerken, G. Hintzen), per verificare se l'insegnamento costruito sulla base di queste premesse può presentarsi come un'alternativa accettabile alla dottrina tradizionale della transustanziazione. In questo quadro, vengono presi in esame soprattutto il tentativo di interpretare la presenza eucaristica come presenza personale, mediata attraverso un simbolo reale, e la riformulazione del mutamento di sostanza in termini di mutamento di senso. L'indagine mostra che, nonostante le dichiarazioni di intenti, i sostenitori della transignificazione, in maniera pre-tematica e totalmente spontanea, restano fedeli all'opzione fondamentale di una ontologia della sostanza. Vediamo un po' più analiticamente in che senso⁸⁴.

L'intento dei sostenitori della transignificazione è triplice: affermare una presenza (reale, ma non sostanziale) finalizzata ad istituire una relazione con colui che riceve l'eucaristia; stabilire un concetto di segno che, nell'atto di significare, renda presente e comunichi il proprio significato, cosicché la presenza reale sia implicata nel segno e non estrinsecamente aggiunta ad un segno puramente indicativo;

⁸⁴ Per le osservazioni che seguono, ci riferiamo alla sezione E, che sintetizza la prima parte del volume: cf N. SLENCZKA, *Realpräsenz und Ontologie*, 288-292.

spiegare il mutamento eucaristico come cambiamento del senso che l'uomo o Dio attribuiscono a quel determinato ente.

Questi intenti sono realizzabili a tre condizioni: l'introduzione di un concetto di «presenza personale» o di «incontro personale» che eviti una lettura cosificante della presenza di Cristo; la spiegazione di questa presenza mediante l'analogia con la presenza dell'anima nel corpo, per cui l'intenzione spirituale del soggetto non si media se non tramite la corporeità; l'identificazione del senso (umano o divino) con l'essenza dell'ente. Più radicalmente, un progetto di questo tipo implica una completa rinuncia al concetto di sostanza: se la «presenza personale» è reale, non è necessaria una «più propria» o «più reale» presenza di un «correlato» che fondi questa relazione, così come non dovrebbe essere concepibile una sostanza della persona prima della relazione personale o indipendentemente da essa. Inoltre, se il segno che media la «presenza personale» non è un segno indicativo, bisognerebbe superare la comprensione del segno e del significato come due principi distinti, accostati l'uno all'altro in una relazione non essenziale. Infine, se il senso umano (o divino) ha una dignità ontologica paragonabile all'essenza dell'ente, non si dovrebbe parlare di un'originaria autonomia (*Selbstständigkeit*)⁸⁵ dell'ente.

Di fatto, però, i sostenitori della transignificazione descrivono la «presenza personale» alla stregua di una relazione che presuppone come proprio fondamento la presenza della «persona stessa»; di conseguenza, il rapporto tra persona e relazione è compreso in modo del tutto tradizionale come rapporto tra sostanza e relazione. Contraddicendo la loro stessa intenzione, i sostenitori della transignificazione di fatto non riconoscono la presenza reale, poiché negano la presenza della sostanza di Cristo, oppure finiscono per condividere una comprensione del tutto tradizionale della presenza reale.

In secondo luogo, l'interpretazione della presenza reale in analogia con la presenza dell'anima nel corpo non supera il dualismo di segno e significato, perché anima e corpo, spirito e materia rimangono comunque principi appartenenti a due ambiti ontologici diversi, correlati solo in seconda battuta; analogamente, il segno pensato a partire da questa analogia si rivela soltanto un segno indicativo, il cui significato gli inerisce senza che questo inerire sia una conseguenza del segno in quanto segno. In questo quadro si colloca pure l'intento di interpretare l'identificazione degli elementi eucaristici con il corpo

⁸⁵ L'Autore stesso precisa in premessa che, laddove indica la proprietà ontologica della sostanza (l'essere in sé sussistente, indipendentemente da altro), il concetto di *selbständig* coi suoi derivati viene scritto in questo modo – *selbstständig* – per far emergere che si tratta di un «sussistere», uno «stare per se stesso» (*auf-sich-selbst-stehen*): *ivi*, 6.

di Cristo da essi significato, ricorrendo alla prospettiva del segno come simbolo reale, identico cioè al significato reso presente e comunicato attraverso di esso. Tale identificazione di segno e significato non è però possibile, quando segno e significato rappresentano enti che sussistono ontologicamente uno di fronte all'altro o rappresentano principi ontologici in nessuno modo riducibili l'uno all'altro e quindi incapaci di giungere ad una reale unità.

Un problema analogo emerge per ciò che concerne il tentativo di dimostrare la dignità ontologica del senso umano (il senso che l'uomo dà alle cose). Esplicitamente o implicitamente il discorso sul senso umano porta surrettiziamente verso l'originaria autonomia di un esistente indipendente da questo contesto di senso; rispetto a tale esistente la fondazione umana del senso resta accidentale.

In definitiva, dunque, la convinzione fondamentale della ontologia della sostanza – un esistente è in sé essenzialmente indipendente da ogni relazione – attraversa in maniera pretematica ed irriflessa ogni affermazione dei sostenitori della transignificazione. Perciò ogni cambiamento del pane e del vino in «segno» non è un mutamento di essenza, per cui, nel migliore dei casi, si avrebbe una compresenza di Cristo col pane e col vino⁸⁶. Le proposte degli esponenti della transignificazione quindi falliscono a causa dell'ontologia della sostanza non riflessa che inconsapevolmente si trascinano dietro, in contraddizione con l'intento dichiarato di superare l'impostazione sostanziale.

Nella *seconda parte* del volume, Slenczka si assume il compito di chiarire l'antitesi tra l'ontologia della sostanza e la posizione fenomenologica che, sviluppata in maniera coerente, rappresenta una reale alternativa a quel tipo di ontologia. Si tratta in primo luogo di precisare in che modo le due «dottrine» eucaristiche – la transustanziazione e la transignificazione – si riferiscono ai rispettivi presupposti filosofici: un'ontologia della sostanza di provenienza aristotelico-scolastica, per la transustanziazione, e la tradizione fenomenologica ispirata ad Husserl, per la transignificazione.

La ricorrente osservazione secondo cui la dottrina della transustanziazione si richiama ad un'ontologia della sostanza di stampo aristotelico scolastico esige di essere precisata. Se è inverosimile che i Padri conciliari tridentini possedessero una conoscenza approfondita del sostanzialismo aristotelico, la tesi di un'accoglienza del tutto fortuita e non tematizzata di un'ontologia ormai in circolazione è ampiamente implausibile: in qualche modo, infatti, questa ontologia

⁸⁶ In questa linea, Slenczka sostiene che l'enciclica *Mysterium Fidei*, se giudica erroneamente l'intenzione dei sostenitori della transustanziazione, ha comunque ragione sul merito della questione: proprio il legame pretematico ad un'ontologia della sostanza priva di spessore ontologico le loro affermazioni: *ivi*, 285-288.

deve aver dimostrato la propria validità. E la sua forza persuasiva – sostiene Slenczka – sta nella comprensione pretematica e preconcettuale dell'essere cui essa ha dato esplicita formulazione e che fonda le tesi relative a «sostanza» e «accidenti». In questa linea, gli esponenti della transignificazione hanno ragione di affermare che, quando il Tridentino canonizzò la dottrina della transustanziazione, questa comprensione dell'essere costituiva una sorta di «clima» generale. Che tale comprensione sia fatalmente incontrollabile e senza criteri non è però affermazione condivisibile. L'analisi condotta nella sezione B ha precisamente lo scopo di chiarire quale comprensione dell'essere si rifletta nel concetto di sostanza.

L'autore preso in esame è Aristotele, dato che il suo pensiero può essere considerato come esemplare di una prospettiva sostanziale: qui infatti abbiamo a che fare con la «fondazione originaria» del concetto di οὐσία. L'οὐσία è il fondamento autonomo e in sé sussistente di ciò che non è autonomo e in sé sussistente (*selbst-ständiger Grund von Unselbstständigkeit*: ὑποκείμενον). La definizione di qualcosa come «sostanza» indica il fatto che essa è fondamento di altro, senza essere essa stessa attualmente «appoggiata» su altro: il fatto dunque che è *selbst-ständig*. Il contrario della sostanzialità è l'«essere presso un altro», che si esprime linguisticamente nella possibilità e necessità di predicare i «rappresentanti linguistici» di ciò che non è autonomo. L'ontologia della sostanza dà voce al realismo ingenuo, secondo cui ogni oggetto dell'esperienza sussiste in sé indipendentemente dal soggetto che ne fa esperienza. Il carattere spontaneo e pretematico di questa visione dell'essere come autonoma sussistenza spiega perché, prima di ogni ontologia tematizzata, si è legati all'ontologia della sostanza. Essa è implicata nelle frasi predicative, che presuppongono sempre nel soggetto qualcosa che non è ulteriormente predicabile; la ritroviamo pure nella domanda relativa al fondamento.

Gli esponenti della transignificazione, da parte loro, si richiamano ad una serie di posizioni, tutte associabili alla tradizione fenomenologica⁸⁷. L'impressione globale è che l'influsso di questa tradizione sia piuttosto diffuso ma anche generico: i riferimenti alle posizioni fenomenologiche si trovano in citazioni o in termini presi in prestito, ma non sono accompagnati da un serio sforzo per comprendere a fondo questa corrente filosofica e le sue implicazioni. A tale compren-

⁸⁷ Ciò è documentabile anzitutto attraverso citazioni esplicite. Schoonenberg, nella sua spiegazione delle varianti di significato del concetto di «presenza», si richiama al concetto di *présence* di Marcel. Ad Heidegger si riferiscono quanti vogliono sostituire il concetto di «sostanza» con quello di «senso del mondo della vita» (Welte, Trooster, Hintzen). Per le sue tesi di teoria della conoscenza e per il suo concetto di segno, Schillebeeckx si richiama a Merleau-Ponty. Sala si riferisce soprattutto a Lonergan, ma anche a Dilthey: *ivi*, 299-300.

sione mira invece l'analisi che Slenczka svolge nella sezione C. Benché la determinazione dell'identità della fenomenologia rappresenti a tutt'oggi oggetto di discussione, sotto questa sigla si può comprendere un movimento i cui rappresentanti si richiamano più o meno fedelmente al pensiero di Husserl, da cui prende avvio la presentazione.

La posizione fondamentale della fenomenologia è la massima metodica, secondo cui ogni valore, per essere tale, deve implicare la possibilità di essere dato per un soggetto. La «riduzione fenomenologica» – la sospensione del giudizio su quanto dicono le dottrine scientifiche e filosofiche e su ciò che ciascuno pacificamente presuppone nella sua vita quotidiana – è la radicalizzazione e l'universalizzazione di questa impostazione metodologica. Ciò che resiste a tale riduzione è l'intenzionalità, il *cogito* coi suoi *cogitata*, la vita della coscienza come fondamento del valore; un fondamento che è assoluto, perché la coscienza è data a se stessa con evidenza apodittica e non può essere fondata su altro che se stessa. L'ente che appare è il correlato intenzionale di questa vita della coscienza: ogni «essere» si rivela così come «apparire per» (*Erscheinen für*), mentre il presupposto di un essere «assoluto» in sé o di un «ente» come presupposto della vita della coscienza naufraga per l'indimostrabilità del presupposto stesso.

Pur presupponendo l'idealismo trascendentale husserliano, Heidegger, Merleau-Ponty e Marcel lo sviluppano secondo prospettive diverse, benché accomunate da un identico intento di fondo: superare l'impostazione di Husserl che conduce alla «coscienza teoretica», fondata sull'originaria differenza tra esperienza della coscienza (soggettività) ed oggetto della coscienza (oggettività); a loro giudizio, infatti, tale differenza rappresenta la degenerazione dell'unità originaria dei due «poli» di una intenzionalità preriflessiva, pretematica e preoggettiva. L'orizzonte della ricerca fenomenologica non è più dunque il puro *cogito*, ma l'esistenza nella sua indeducibile fatticità, il soggetto concreto di un «mondo vitale» (*Lebenswelt*).

La seconda parte del volume si conclude con un confronto tra le due impostazioni: l'ontologia della sostanza e la prospettiva fenomenologica. Il punto di partenza, comune ad entrambi, è l'esperienza dell'intenzionalità. Diversa invece è la via verso il fondamento: mentre un'ontologia della sostanza vuole fondare ciò che appare, andando «dietro» il fenomeno stesso verso un ente «in sé», un'impostazione fenomenologica va oltre ciò che appare verso la coscienza, come correlato di ciò che appare. L'ontologia della sostanza considera infatti l'«essere» come presupposto del suo «apparire per», mentre l'impostazione fenomenologica identifica l'«essere» con l'«apparire per». Dal punto di vista di una ontologia della sostanza, la sussistenza di un soggetto e di un oggetto è il presupposto per il loro rapporto, da cui deriva un «mondo della vita» (*Lebenswelt*) soggettivo, che è una inter-

pretazione • deformazione del «mondo in sé». La prospettiva fenomenologica ribalta questa impostazione: né il mondo né l'oggetto «sono», senza di volta in volta essere dati ad un soggetto: il presupposto dell'affermazione dell'essere è il suo manifestarsi alla coscienza. Va osservato che un'impostazione fenomenologica è in grado di ricostruire ed integrare le tesi di un'ontologia della sostanza, perché individua nella vita della coscienza il presupposto di tale ontologia. Un'impostazione «sostanzialista» invece non è generalmente in grado di dire cosa intende con il concetto di «essere», se non il fenomeno intenzionale descritto dalla fenomenologia: qui sta il suo *deficit* di fondazione.

È chiaro dunque che le due impostazioni filosofiche sono radicalmente alternative: un'ontologia della sostanza non è anzitutto una tesi sulla struttura dell'ente ma, più radicalmente, rappresenta una determinata comprensione di ciò che si intende quando si parla di «ente». La sostanza, dunque, è l'essere dell'ente e si identifica con l'ente stesso in quanto *selbstständig*. A questa tesi, contestata dalla fenomenologia, i sostenitori della transignificazione rimangono legati, sia pure in maniera irriflessa.

A questo punto, è evidente che il problema posto dalla transignificazione trascende l'ambito della dottrina eucaristica: la questione del rapporto tra presenza reale ed ontologia diventa quella del rapporto tra teologia e ontologia: è possibile una riduzione trascendentale (ed esistenziale) della teologia, in forza della quale gli oggetti della teologia vengano ridotti a correlati di un *cogito* o di un determinato modo di esistenza (per esempio, la fede)? Oppure la teologia è necessariamente fondata su un pensiero di tipo sostanziale? La *terza parte* del libro mette a fuoco precisamente questa alternativa. Data l'ampiezza della questione, Slenczka si limita a segnalare, cercando di non perdere di vista il punto di partenza della sua trattazione, cioè la dottrina eucaristica. Il problema ontologico viene quindi messo a fuoco nella misura in cui si affaccia all'interno di un tema genuinamente teologico, come quello eucaristico.

In questo quadro, l'istanza che sta alla base della transignificazione – presentare la presenza reale come essenzialmente determinata dalla sua destinazione alla comunione – rivela una profonda affinità con l'esigenza fondamentale di Lutero: la sottolineatura del carattere *pro me* non solo dei sacramenti, ma anche della predicazione, della morte e risurrezione di Cristo, nonché di Dio stesso. Coerentemente, nell'ambito dell'eucaristia, per Lutero è decisivo non tanto il fatto della presenza reale, quanto l'ascolto credente della *promissio* che tale presenza conferma. La presenza reale è infatti il segno esteriore che convalida la *res*, identificata con la promessa della remissione dei peccati da parte di Dio, cui corrisponde l'accoglienza nella fede da parte dell'uomo.

Ma proprio il parallelo con Lutero sposta il problema: mentre i sostenitori della transignificazione richiedono un modo di presenza reale, che ne eviti una rappresentazione puramente «fattuale», Lutero non mette in discussione né la presenza reale, né la modalità «cosificante» o «personale» di tale presenza. Nella sua prospettiva, infatti, il legame della presenza reale all'«uso» del sacramento è garantito non da una particolare modalità di presenza, ma dal fatto che il Cristo presente nell'eucaristia è il Cristo *pro me*, che non rimane chiuso in se stesso, ma vuole comunicarsi al credente. Slenczka si chiede dunque se l'esigenza che sta alla base della transignificazione – finalizzare la presenza eucaristica all'«uso» del sacramento – non sia salvaguardata da questo *teologumeno* luterano, meglio di quanto non possa fare la problematica riflessione, analizzata nelle pagine precedenti. La convinzione cristologica fondamentale di Lutero (Cristo non è una *persona privata*, ma vuole entrare in unità col credente) avrebbe cioè una forza risolutiva anche in rapporto all'istanza di fondo della transignificazione.

A questo punto il problema ontologico si ripropone in ambito teologico. Per illustrarlo Slenczka assume come paradigmatica la comprensione luterana del rapporto tra l'in sé di Cristo ed il suo *pro me*, tra l'oggetto della fede e l'atto di fede. Da un lato, le affermazioni di Lutero non implicano una «presenza» (*Präsenz, Anwesenheit*) di Cristo in se stesso, come presupposto della relazione col credente. Il *pro me* di Cristo non è un aspetto che si aggiunge all'in sé, lasciando intatta la differenza tra Cristo ed il credente, ma rappresenta proprio il superamento di questa differenza. Il Cristo *pro me* non esiste come realtà descrivibile «dall'esterno», ma acquista consistenza solo quando è accolto nella fede. Nella relazione, quindi, la fede determina il proprio oggetto: accolto nella fede, Cristo è *pro me*, mentre rimane *in sé* per il non credente o per il semplice osservatore. Non è dunque possibile che le affermazioni su Dio, Cristo e la presenza reale siano sottratte all'alternativa tra credere e non credere per essere considerate come presupposti ontologicamente sussistenti di tale alternativa.

D'altro lato, però, Lutero stesso rivela una interiore certezza circa l'oggetto della fede: il giudizio della fede raggiunge Dio come Egli è in se stesso, prima di ogni giudizio; il Cristo *pro me* è «prima» della fede e come tale è percepito dalla fede; la *promissio* fonda la fede e non viceversa; il *pro me* di Cristo appare non come correlato della fede, ma come suo presupposto. Per Lutero dunque, come pure per la coscienza di fede «ingenua», il ricorso all'oggetto della fede come presupposto dell'atto di fede appare irrinunciabile.

Proprio con la questione del rapporto tra oggetto della fede ed atto di fede il dilemma ontologico viene a configurarsi come alternativa di carattere teologico: le affermazioni teologiche vanno tutte

ricondotte alla situazione fondamentale del credere/non credere cosicché non possano mai essere affermazioni su «Dio in sé», oppure vanno comprese come affermazioni sul fondamento *selbstständig* del credere? In altri termini: si deve ritenere che ogni discorso su Dio sia il correlato di un determinato modo di esistenza e che la situazione fondamentale di fede o non fede sia il luogo originario di ogni teologia, oppure la teologia, lasciando da parte questa situazione, deve ricercarne i presupposti oggettivi (Dio, Cristo, la presenza reale...)?

Evidentemente entrambe le posizioni presentano dei rischi: da un lato, l'incapacità di affermare Dio come origine in senso proprio dell'atto di fede; dall'altro, l'incapacità di salvaguardare la correlazione tra Dio ed il credere come relazione essenziale ed originaria. «La questione è posta, ma non risolta»: riconosce Slenczka; e nella «parola finale non impegnativa» che chiude il volume si limita ad accennare in quale direzione va risolta l'alternativa: «la fondazione del pensiero sostanziale».⁸⁸

Questa conclusione – peraltro confermata in un successivo articolo⁸⁹ – non manca di stupire chi, seguendo le argomentazioni dell'Autore, ha ripetutamente ascoltato la sua critica nei confronti di una ontologia della sostanza⁹⁰. Va però rilevato che Slenczka non propone un puro e semplice ritorno all'ontologia della sostanza, bensì una «fondazione del pensiero sostanziale» mediante il ricorso a premesse trascendental-fenomenologiche, che sarebbero in grado di offrire alla ontologia della sostanza quella fondazione critica che le manca, nella misura in cui resta semplicemente esplicitazione di un realismo ingenuo⁹¹.

⁸⁸ *Ivi*: 581-582.

⁸⁹ «Weder votiere ich in meinem Buch für einen transzendentalen Idealismus [...] noch "polemisiere" (!) ich gegen eine Substanzontologie [...]. Vielmehr zielt mein Buch darauf ab, die Notwendigkeit einer *Begründung* der Substanzontologie (im Sinne eines "Realismus") als theologische Aufgabe einsichtig zu machen»: *Ib.*, «Zur ökumenischen Bedeutung der sogenannten Transsignifikationslehre. Eine Antwort an Georg Hintzen», *Catholica* 48 (1994) 62-76: 64, n. 11. L'articolo risponde ad un intervento nel quale G. Hintzen difende le posizioni della transnificazione contro le critiche di Slenczka: G. HINTZEN, «Personale und sakramentale Gegenwart des Herrn in der Eucharistie. Zu Notger Slenczka Buch "Realpräsenz und Ontologie"», *Catholica* 47 (1993) 210-237.

⁹⁰ Così, ad esempio, la recensione di R. Schaeffler: «Hat man die Argumentation S.s bis hierher verfolgt, dann wird man durch deren Schluß überrascht»: R. SCHAEFFLER, *Theologische Rundschau* 59 (1994) 449-454: 451.

⁹¹ In questa linea, cf l'interpretazione di Freyer: «Als Theologe votiert er [Slenczka] für ein Konzept von Ontologie, in dem die substanzontologische und die transzendental-phänomenologische Komponente einander so bestimmen, daß letztere in der ersteren erkenntnistheoretisch "aufgehoben" ist»: T. FREYER, «"Transsubstantiation" versus "Transfinalisation/Transsignifikation"? Bemerkungen zu einer aktuellen Debatte»,

È Slenczka stesso che, nella sua replica ad Hintzen, abbozza uno sviluppo del discorso riferendosi al modo in cui Tommaso imposta il discorso su Dio. Nella *Summa* – osserva Slenczka – Dio viene introdotto come correlato di una intenzionalità umana: Egli è la risposta alla domanda umana di un fondamento ed il termine dell'aspirazione dell'uomo verso la beatitudine. Ma proprio Colui che è *causa finalis* dell'uomo è ugualmente la sua *causa efficiens*, è quel principio costitutivo che – non percepibile se non attraverso l'atto dell'intenzionalità – si rivela come origine dell'intenzionalità stessa. Il fondamento della posizione realistica si raggiunge dunque assumendo il punto d'avvio della fenomenologia trascendentale – cioè l'intenzionalità – per dimostrare che ciò che è dato nell'atto dell'intenzionalità rappresenta precisamente il fondamento costitutivo di questa stessa intenzionalità. Slenczka riconosce comunque che queste considerazioni si limitano ad identificare il problema e ad indicare una direzione per la sua soluzione, senza però offrire una risposta adeguatamente argomentata. Ciò che viene qui delineato resta pertanto un compito ancora da svolgere.

Al di là della linea di soluzione proposta, la peculiarità dell'opera analizzata è quella di mettere in rilievo i problemi di ontologia fondamentale, inevitabilmente connessi con il discorso sulla presenza reale: questo interesse di carattere fondamentale spiega perché il discorso vada oltre le questioni strettamente legate alla dottrina eucaristica e ponga la domanda circa il rapporto tra teologia ed ontologia. Proprio questo allargamento dell'orizzonte spinge a chiedersi se sia giustificata una così dettagliata analisi della transignificazione che, in fondo, finisce per rivestire unicamente la funzione di introdurre alla questione che realmente sta a cuore all'Autore: quella, appunto, del rapporto tra teologia ed ontologia. In effetti, proprio questo problema sembra in certo modo «pilotare» anche la valutazione critica delle nuove dottrine eucaristiche che ripetutamente mette in luce in esse un identico errore di fondo: la recezione acritica dei presupposti dell'ontologia della sostanza. Un giudizio questo che, accomunando posizioni diverse, forse non corrisponde del tutto alle intenzioni dei vari teologi⁹².

Catholica 49 (1995) 174-195: 180. Freyer non manca di esprimere in proposito le proprie perplessità, chiedendosi come si possa ancora parlare di una «antitesi ontologica»: *ivi*.

⁹² Cf la recensione di A. SCHILSON, *Theologische Literaturzeitung* 120 (1995) 1117-1120: 1120. Interessante anche l'osservazione proposta da Schaeffler, che si domanda se quelle affermazioni giudicate da Slenczka «sintomi» di una ontologia della sostanza irriflessamente assunta non siano in realtà espressioni del tentativo consapevole di mostrare che la fede è fondata sul Dio in cui si crede, il quale mantiene il proprio «in sé» anche di fronte all'atto di fede: R. SCHAEFFLER: 452-453.

LINEE SINTETICHE

Già presentando i diversi contributi, abbiamo ricostruito i dibattiti che essi hanno suscitato, introducendo le notazioni critiche che ci sembravano opportune. A questo punto, ci limitiamo a raccogliere alcune linee sintetiche che, dato il carattere parziale dell'analisi svolta, non hanno la pretesa di delineare in maniera esaustiva il quadro dell'attuale riflessione teologica sull'eucaristia. Più modestamente si propongono di raccogliere alcuni nuclei tematici che emergono dall'esame dei testi considerati.

1. I primi due testi analizzati – in qualche modo riconducibili al genere del «trattato» (Croce e Padoin) – documentano l'esigenza di offrire una presentazione organica dell'eucaristia, in grado di superare la frammentarietà dei manuali preconciliari, articolando in modo coerente le diverse dimensioni del mistero eucaristico. D'altra parte, però, l'effettiva esecuzione del progetto non sembra del tutto rispondente all'intento dichiarato: le diverse parti del discorso paiono ancora un po' giustapposte, mentre si fatica a ritrovare quale sia la prospettiva unificante del discorso stesso. Già abbiamo avanzato l'ipotesi che ciò sia dovuto al fatto che la promettente prospettiva che considera l'eucaristia come sacramento del sacrificio di Cristo, per quanto evocata dai due Autori, non sia stata sufficientemente valorizzata come «chiave di volta» di tutta la trattazione.

2. Seguendo il classico schema tripartito, riproposto da G. Colombo, il secondo dei due «trattati» prende le mosse dal *sacramentum*, cioè dall'evento celebrativo. Un'impostazione di questo tipo deriva dalla convinzione che è impossibile comprendere i sacramenti senza partire dal fatto che essi non esistono se non in quanto vengono celebrati. Tal convinzione, oggi generalmente diffusa e condivisa, determina il superamento dell'impostazione manualistica, che poneva una netta separazione tra la trattazione dogmatica dei sacramenti, interessata alla loro *substantia*, e la trattazione liturgica che dei sacramenti considerava la *caerimonia*, intesa come una sorta di «rivestimento» rituale. Attualmente, invece, teologia sistematica dei sacramenti e scienza liturgica si riscoprono accomunate dal medesimo oggetto: il sacramento, così come si dà nella prassi celebrativa della Chiesa. Evidentemente ciò non risolve tutti i problemi legati al rapporto tra le due competenze: resta infatti da determinare in che modo questo medesimo oggetto – il sacramento celebrato – possa essere preso in considerazione in modo che l'«inseparabile unità» delle due prospettive non comprometta la loro «irriducibile differenza»⁹³.

⁹³ Riprendiamo le espressioni «inseparabile unità» e «irriducibile differenza» da S. UBBIALI, «Liturgia e Sacramento», *Rivista Liturgica* 75 (1988) 297-320: 313.

In questo quadro risulta evidente l'interesse di opere come quelle di Giraud e Power che, sia pure con sottolineature diverse, valorizzano il dato celebrativo in vista di una comprensione globale del mistero eucaristico. Già abbiamo segnalato le perplessità suscitate da un'impostazione come quella di Giraud che tende ad emarginare le questioni di tipo ontologico, ritenute tutto sommato piuttosto marginali. Diversamente dallo studioso italiano, Power tenta di far interagire le diverse dimensioni della tradizione eucaristica, coniugando l'attenzione per il dato celebrativo con un marcato interesse per le questioni di tipo filosofico e «fondativo».

3. Dal contributo di Power emerge quindi come rilevante la questione delle categorie linguistiche, filosofiche ed ontologiche cui fare riferimento per elaborare il discorso teologico relativo all'eucaristia. In proposito Power segnala tra l'altro l'influsso esercitato dalla riflessione sacramentaria di Chauvet, che noi abbiamo registrato come particolarmente evidente sugli Autori di area francofona (Jaouen e Béraudy). Com'è noto, la posizione di Chauvet è decisamente a favore del superamento della ontoteologia, in vista di una rilettura della sacramentaria che si avvalga delle acquisizioni della filosofia del linguaggio postmoderna. Già abbiamo richiamato le perplessità che un'impostazione di questo genere non ha mancato di suscitare: il rischio è che «il sospetto verso l'ontologia» conduca in qualche misura a «svuotare la sacramentalità della sua consistenza»⁹⁴, rinchiudendo la prassi celebrativa e la riflessione teologica nell'angusto spazio di giochi linguistici senza alcun referente reale. In effetti, sia dalla riflessione di Power che da quella di Slenczka, emerge, sia pure da prospettive diverse, la necessità di non mettere tra parentesi la questione ontologica.

PIERPAOLO CASPANI
*Seminario Arcivescovile
 Venegono Inferiore (VA)*

2 ottobre 2000

⁹⁴ Cf le osservazioni di G. Lafont, citate sopra, p. 42. A proposito del modello di teologia sacramentaria proposto da Chauvet, S. Ubbiali parla di «rinuncia radicale all'assolutezza del fondamento» che, perdendo la qualità teologica del sacramento, «ne insinua la completa dissoluzione»: S. UBBIALI, *Il sacramento e l'istituzione divina. Il dibattito teologico sulla verità del sacramento*, «Rivista Liturgica» 81 (1994) 118-150: 144.